ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

DIRETTA DA
MIRCEA ELIADE

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA
A CURA DI
DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

DA UN PRIMO PROGETTO DI TEMATIZZAZIONE
DI
IOAN P. COULIANO

VOLUME 1

OGGETTO E MODALITÀ DELLA
CREDENZA RELIGIOSA

Marzorati

Jaca Book

CURATORI E CONSULENTI

Posizioni e titoli accademici sono quelli corrispondenti all'anno di uscita dell'edizione americana. Per quanto riguarda i curatori dell'edizione italiana, posizioni e titoli concernono la situazione attuale.

DIREZIONE

Mircea Eliade
Professore Emerito di Storia delle Religioni, Divinity School, University of Chicago

CURATORI

Charles J. Adams
Professore di Studi Islamici, McGill University

Joseph M. Kitagawa
Professore Emerito di Storia delle Religioni, Divinity School e Dipartimento di Lingue e Civiltà Estremo-Orientali, University of Chicago

Martin E. Marty
Professore di Storia Moderna del Cristianesimo, Divinity School, University of Chicago

Richard P. McBrien
Professore di Teologia per la Cattedra Crowley-O'Brien-Walter e Preside del Dipartimento di Teologia, University of Notre Dame

Jacob Needleman
Professore di Filosofia, San Francisco State University

Annemarie Schimmel
Professore di Cultura Indomusulmana, Harvard University

Robert M. Seltzer
Professore di Storia, Hunter College e Graduate School, City University of New York

Victor Turner
Professore di Antropologia per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia

CURATORE ASSOCIATO

Lawrence E. Sullivan
Professore associato di Storia delle Religioni, Divinity School, University of Chicago

CURATORE ASSISTENTE

William K. Mahony
Professore assistente di Religione, Davidson College

CONSULENTI

Robert M. Baum
Instructor al Centro Studi di Scienze Umanistiche Comparate, Ohio State University, Colombus

Ronald M. Berndt
Professore di Antropologia, University of Western Australia

Ralph Wendall Burhoe
Editor al Centro Studi Superiori di Religione e Scienza, Chicago

J.G. Davies
Professore di Teologia per la Cattedra Edward Cadbury e Direttore dell'Istituto di Studi Liturgici e Architettura Religiosa, University of Birmingham

J. Joseph Errington
Professore assistente di Antropologia, Yale University

Jean Guiart
Direttore del Laboratorio di Etnologia, Musée de l'Homme, Parigi

William W. Hallo
Professore di Assirologia e Letteratura Babilonese per la Cattedra William M. Laffen, Yale University

Stanley Samuel Harakas
Professore di Teologia Ortodossa per la Cattedra Arcivescovo Iakovos, Scuola di Teologia Greco-Ortodossa Holy Cross

Åke Hultkrantz
Professore di Storia delle Religioni e Direttore dell'Istituto di Religioni Comparate, Stockholms Universitet

Stanley Jaki
Distinguished University Professor di Fisica, Seton Hall University

Adrienne Kaeppler
Conservatore di Etnologia Oceanica, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution, Washington D.C.

Pita Kelekna
Professore assistente aggiunto di Antropologia, Fordham University, Lincoln Center

H.G. Kippenberg
Professore di Teologia e Direttore dell'Istituto di Iconografia Religiosa, Rijksuniversiteit te Groningen

Ruth I. Meserve
Ricercatore associato al Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John Meyendorff
Rettore del Seminario Teologico Ortodosso San Vladimiro

John Middleton
Professore di Antropologia, Yale University

Wendy Doniger O'Flaherty
Professore di Storia delle Religioni per la Cattedra Mircea Eliade, University of Chicago

Richard Schechner
Professore di Arti Dinamiche, Tisch School of the Arts, New York University

Nathan A. Scott Jr.
Professore di Studi Religiosi per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia

Anna-Leena Siikala
Professore assistente di Folclore, Helsingin Yliopisto

Denis Sinor
Distinguished Professor di Studi Uralici e Altaici e Direttore del Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John E. Smith
Professore di Filosofia per la Cattedra Clark, Yale University

Johanna Spector
Seminary Professor di Musicologia, Seminario Teologico Ebraico d'America

Stanley J. Tambiah
Professore di Antropologia, Harvard University

Edith Turner
Lecturer di Antropologia, University of Virginia

Michael L. Walter
Catalogatore del Fondo Tibetano e Sanscrito, Biblioteca dell'Indiana University, Indiana University

CURATORI DELL'EDIZIONE TEMATICA ITALIANA

Dario M. Cosi
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università degli Studi di Padova, è docente di Storia delle Religioni del mondo classico. I suoi interessi scientifici si rivolgono specialmente agli aspetti religiosi del mondo antico e tardo-antico. Ha studiato i culti mistici di origine orientale e la controversa figura dell'imperatore Giuliano.

Luigi Saibene
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, si occupa di Storia delle Religioni, dedicando particolare attenzione alle origini del Cristianesimo e alle tematiche di ascetismo e di astensione diffuse in età tardo-antica.

Roberto Scagno
Laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Torino, è docente di Filosofia della Religione. I suoi studi toccano soprattutto la storia della riflessione filosofica sulla religione e i problemi teorici e metodologici legati agli studi storico-religiosi. Ha curato, tra l'altro, l'edizione e traduzione italiana di alcune opere romene di Mircea Eliade.

PREFAZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

Nel preparare l'edizione italiana dell'*Encyclopedia of Religion*, diretta da Mircea Eliade, si è deciso di abbandonare la sequenza alfabetica e continua dei lemmi, che caratterizzava l'edizione originale americana, per disporre piuttosto le diverse voci all'interno di volumi tematici.

Partendo da un progetto editoriale affidato a suo tempo a Ioan P. Couliano – un amico che ci piace qui ricordare – abbiamo in primo luogo identificato come nuclei di aggregazione dei futuri volumi tematici alcune realtà religiose isolabili per la loro specificità (come le cinque «grandi» tradizioni religiose) o per la loro identificabilità nel tempo e nello spazio (gruppi cronologicamente o geograficamente omogenei di tradizioni religiose «minori»). Tutte le altre tematiche, che per la loro universalità e genericità oltrepassano i confini di una singola tradizione religiosa o di un gruppo omogeneo di tradizioni religiose, sono state opportunamente organizzate e suddivise in cinque volumi, a costituire una sorta di trattazione istituzionale e introduttiva.

Il primo di questi cinque volumi è dedicato in modo generale alle modalità e alle forme categoriali della religione e presenta le trattazioni relative alle diverse «realtà» e «figure» sovrumane che sono talora protagoniste di narrazioni mitiche e comunque sempre oggetto di fede e di credenza religiosa.

Il secondo volume, rivolto alla trattazione degli aspetti e degli elementi rituali della religione, presenta le voci relative a tutto ciò (luoghi, oggetti, persone, azioni, formule) che ha a che fare con la celebrazione dell'atto di culto.

Nel terzo volume, che mette a tema le varie forme dell'esperienza religiosa, si analizzano gli elementi costitutivi dell'etica e della morale e le diverse modalità, anche non convenzionali, di adesione ad un modello e ad una tradizione.

Il quarto volume affronta, accanto ai fondamentali temi del pensiero e della riflessione religiosa (bene, male, destino, inizio, fine...), il simbolismo e la sterminata varietà delle immagini, dei motivi e dei temi simbolici.

Il quinto volume comprende, infine, le discipline, le scuole, e le correnti metodologiche, le teorie interpretative e gli autori che a vario titolo hanno contribuito allo studio scientifico delle religioni.

Ognuno di questi primi cinque volumi è corredato dall'elenco delle voci contenute in tutti e cinque i volumi, in maniera da offrire al lettore una visione d'insieme dell'articolazione della materia ed un utile quadro di riferimento. Ogni voce e ogni sottovoce riporta inoltre, generalmente, al suo inizio, alla fine, o lungo il testo, rimandi ad altre voci (non seguite da altro, nel caso siano voci dello stesso volume; seguite, altrimenti, dall'indicazione del volume in cui compaiono). In attesa del volume conclusivo che conterrà tutti gli indici, tali rimandi costituiscono già un utile strumento per muoversi all'interno dell'opera nel suo complesso. Tutte le voci e le loro articolazioni interne sono poi corredate da ampie bibliografie di riferimento che sono state aggiornate e completate delle indicazioni sui testi tradotti in lingua italiana.

La nuova disposizione tematica delle voci conserva e ripropone quelli che già risultavano essere i pregi della primitiva organizzazione, concepita e condotta a termine da Mircea Eliade. Si tratta della più ampia e articolata trattazione enciclopedica delle religioni, alla cui stesura sono stati chiamati a collaborare i più autorevoli specialisti e

studiosi di ogni parte del mondo, uniti dal comune riferimento al pensiero e all'opera di Eliade, ma del tutto autonomi nelle loro specifiche scelte metodologiche.

Una tale impostazione contribuisce inoltre a valorizzare alcune prospettive nuove, meno abituali nella pubblicistica scientifica sulle religioni, quali quelle suggerite dalla moderna sensibilità ecologico-ambientale, dallo sviluppo delle nuove scienze e dal crescente interesse verso taluni aspetti delle arti, della drammaturgia e dello spettacolo.

Per altro verso la scelta tematica, in un campo così multiforme e complesso e insieme inestricabilmente interconnesso, di fatto conduce a rischi di disomogeneità e di squilibrio, di fronte ai quali, tuttavia, confidiamo che l'intelligenza critica del lettore saprà trovare comunque un senso e un'armonia.

DARIO M. COSI
LUIGI SAIBENE
ROBERTO SCAGNO

PREFAZIONE

Da molto tempo si attendeva una Enciclopedia come questa. Perché l'«esplosione di informazioni» che ha rinnovato, negli ultimi decenni, tutti i settori degli studi religiosi – dalle grandi religioni storiche ai sistemi religiosi dei popoli privi di scrittura (i cosiddetti «primitivi») – richiedeva a questo punto una nuova presentazione dei materiali disponibili. E inoltre perché, nell'ultimo mezzo secolo, nuovi approcci metodologici e più adeguate tecniche ermeneutiche hanno fatto avanzare le nostre conoscenze sui valori esistenziali, sulle funzioni sociali, sulla creatività culturale delle religioni attraverso la storia. Siamo ora in grado di meglio comprendere la mentalità e i comportamenti dell'*homo religiosus* e molto di più conosciamo sugli inizi, sugli sviluppi e sulle crisi delle differenti religioni del mondo.

Questi enormi progressi nel campo dell'informazione e della comprensione ci hanno consentito di eliminare molti dei luoghi comuni tipici del XIX secolo, come ad esempio quelli relativi alle capacità intellettuali dei popoli privi di scrittura e alla povertà e al provincialismo delle culture non occidentali. Per rendersi conto di questo radicale mutamento di prospettiva, è sufficiente, per esempio, confrontare con le valutazioni in voga soltanto qualche generazione fa l'attuale interpretazione dei riti degli Aborigeni australiani, oppure le moderne letture della mitologia africana tradizionale o di una seduta sciamanica dell'Asia centrale, oppure ancora le nuove analisi di fenomeni complessi come lo yoga o l'alchimia. Forse per la prima volta nella storia, siamo ora in grado non soltanto di riconoscere l'unità della razza umana ma anche di cogliere i valori spirituali e i significati culturali delle sue produzioni religiose.

Non posso certo in questa sede enumerare tutti i contributi della ricerca recente che hanno consentito questo più corretto approccio alla dialettica del sacro e ai diversi sistemi religiosi. Basteranno alcuni esempi.

Subito evidenti sono apparse, in alcuni settori degli studi religiosi, le inattese e straordinarie conseguenze di certe recenti scoperte archeologiche o testuali. Gli scavi a Mohenjo-Daro e ad Harappa, per esempio, ci hanno svelato le grandiose civiltà protostoriche della valle dell'Indo; la scoperta della biblioteca di scritti gnostici di Nag Hammadi, nell'Alto Egitto, e quella dei manoscritti di Qumran, vicino al Mar Morto, ci hanno fornito documenti di inestimabile valore. L'edizione e la traduzione di questi testi non sono ancora completate, ma già possiamo dire che molta luce è stata gettata su due problemi che fino alla scorsa generazione erano ancora estremamente controversi.

L'attività scientifica degli ultimi decenni è stata contrassegnata, in particolare, dal sorprendente numero di testi religiosi provenienti dall'Asia che sono stati pubblicati e spesso tradotti per la prima volta in lingue europee. Questa impresa filologica ha dato origine ad un gran numero di monografie, che hanno impegnato un ampio ventaglio di studiosi, difficile da immaginare alcune generazioni fa. Enorme è il valore scientifico di queste ricerche e certamente a lungo si faranno sentire le conseguenze della loro pubblicazione.

Un altro campo di studio su cui la ricerca più recente ha gettato nuova luce è quello costituito dalle tradizioni esoteriche e occulte, in genere misconosciute o trascurate dalle generazioni precedenti, nate o cresciute in un am-

biente positivista. In questo settore, molto di ciò che un tempo era oscuro è stato ora pienamente illuminato: dalle classiche ricerche, per esempio, di Gershom Scholem sulla Qabbalah e sul misticismo ebraico. L'erudizione e l'intuito di Scholem ci hanno dischiuso, in testi un tempo condannati come semplice magia e superstizione, un ricchissimo e coerente mondo di significati. In modo analogo, la nostra comprensione del misticismo islamico è stata radicalmente rinnovata dai lavori di Louis Massignon, mentre Henry Corbin e i suoi allievi ci hanno rivelato le dimensioni nascoste della tradizione esoterica ismailita.

Ancora: negli ultimi quarant'anni abbiamo acquisito un approccio più corretto e adeguato all'alchimia, di tradizione cinese, indiana e occidentale. Fino a poco tempo fa, infatti, l'alchimia era considerata una sorta di protochimica – una ingenua ed embrionale disciplina prescientifica –, oppure una massa di sciocchezze superstiziose, culturalmente del tutto irrilevanti. Le ricerche di Joseph Needham e di Nathan Sivin hanno invece dimostrato che l'alchimia cinese possiede una sua struttura generale e che si tratta di una scienza tradizionale del tutto *sui generis*, incomprensibile senza la sua cosmologia e la sua etica, senza, come si dice, i suoi presupposti «esistenziali» e le sue implicazioni soteriologiche. Ed è significativo che in Cina l'alchimia fosse connessa con le pratiche taoiste più segrete, che in India facesse parte dello yoga tantrico, che in Occidente l'alchimia greco-egizia e rinascimentale fosse in genere collegata con lo gnosticismo e con l'ermetismo: si tratta in ogni caso di tradizioni segrete ed «occulte».

Uno dei risultati più sorprendenti della ricerca contemporanea è stata la scoperta dell'importante ruolo rivestito, nel pensiero occidentale, dall'alchimia e dall'esoterismo ermetico, non soltanto nel Rinascimento italiano ma anche nel trionfo della nuova astronomia copernicana, nella teoria eliocentrica del sistema solare. Frances A. Yates ha brillantemente analizzato le profonde implicazioni dell'interesse appassionato per l'ermetismo che caratterizzò questo periodo. Per quasi due secoli, infatti, l'antica magia egizia, l'alchimia e l'esoterismo hanno ossessionato un gran numero di teologi, di filosofi e di pensatori, sia credenti che atei oppure scettici. Solo di recente, per esempio, è stata dimostrata l'importanza dell'alchimia nel pensiero di Newton. Betty J.T. Dobbs ha accertato che Newton studiò nel suo laboratorio «l'antica letteratura alchemica come mai prima di allora era stato fatto». Newton cercava nell'alchimia la struttura del mondo più minuscolo, per confrontarla con il suo sistema cosmologico.

Tra gli esempi del progresso realizzato negli ultimi decenni dobbiamo nominare ancora la rivalutazione delle tradizioni popolari europee. Fino agli anni Trenta possiamo dire che i sistemi religiosi degli Aborigeni australiani e degli Indiani nordamericani erano studiati più seriamente ed erano meglio compresi che non le tradizioni popolari europee. Le ricerche si rivolgevano, in questo campo, soprattutto alla letteratura folclorica e le interpretazioni dei riti e delle «mitologie popolari» erano guidate in genere dalle affascinanti teorie di Wilhelm Mannhardt o di James G. Frazer. In seguito, però, molti studiosi, sia nell'Europa orientale che in quella occidentale, presero a considerare le tradizioni rurali come sopravvivenze, frammentarie e ormai prive di fondamento, di un livello di cultura superiore, rappresentato dall'aristocrazia feudale o derivato dalla letteratura ecclesiastica. Considerando, dunque, gli influssi della Chiesa e della cultura urbana, si finì per dubitare dell'autenticità e dell'arcaismo di queste tradizioni religiose delle campagne europee.

Ma studi più recenti e più rigorosi hanno messo in luce una situazione completamente differente. L'etnologo austriaco Leopold Schmidt, per esempio, ha dimostrato che certi modelli mitico-rituali ancora presenti, tra i contadini dell'Europa centrale e sudorientale, agli inizi del XX secolo, conservavano antichissimi frammenti mitologici e rituali, già scomparsi nell'antica Grecia prima di Omero. Altri studiosi hanno mostrato come il folclore romeno e balcanico conservi ancor oggi alcune tematiche e alcuni motivi omerici e preomerici. Secondo il linguista e antropologo americano Paul Friedrich, anche «gli atteggiamenti dei moderni contadini greci nei confronti della vergine Maria possono contribuire alla nostra conoscenza della dea Demetra di epoca classica». E l'archeologa Marija Gimbutas ha affermato che lo strato precristiano presente nel folclore baltico «è così antico da risalire senza dubbio ai tempi preistorici, almeno all'età del ferro e, per qualche elemento, addirittura a diversi millenni prima». A proposito dell'arcaicità di talune tradizioni popolari irlandesi, infine, alcuni studi recenti hanno dimostrato numerose analogie con le antiche credenze e con le usanze indiane.

Ancora più importante è il fatto che le tradizioni popolari rivelano una loro specifica originalità nella reinterpretazione del messaggio cristiano. In molte culture, infatti, i contadini praticano il cosiddetto «Cristianesimo cosmico», una forma religiosa che rappresenta un nuovo tipo di creatività e che perciò dovrà trovare un suo posto nella storia «globale» del Cristianesimo. Così, accanto alle diverse teologie cristiane costruite sulle Scritture e sulla metafisica greca, dobbiamo prendere in considerazione anche questa «teologia popolare», che assimila e cristianizza molte tradizioni arcaiche, da quelle neolitiche a quelle orientali ed ellenistiche. In questo modo la storia religiosa dell'Europa cristiana sarà liberata dal suo provincialismo e più evidenti appariranno i suoi valori universali.

Posso ancora ricordare alcuni risultati della ricerca contemporanea sul significato e sulla funzione religiosa della

letteratura, orale e scritta. Qualche anno fa alcuni studiosi misero in luce i simboli e i motivi iniziatici presenti in alcuni tipi di fiabe di magia. Quasi contemporaneamente numerosi critici letterari, sia in Europa che negli USA, riconobbero la presenza di schemi iniziatici in opere letterarie di diverso genere. In entrambi i casi, si tratti di narrazioni orali o di narrazioni scritte, siamo condotti in un mondo immaginario e in entrambi i casi troviamo caratteristiche che si inscrivono in una serie di prove iniziatiche: un comune intreccio strutturale traspare in modo più o meno netto. Ma mentre le fiabe possono essere considerate un riflesso del ricordo di autentici riti iniziatici praticati nel passato, questo non sempre è vero per le opere letterarie moderne.

Gli specialisti hanno rintracciato elementi iniziatici anche in alcune opere letterarie dell'antichità classica, come il VI libro dell'Eneide di Virgilio, in un certo numero di scenari e di personaggi delle leggende del ciclo arturiano, nell'epopea neogreca, nei poemi epici tibetani e ancora altrove. Probabilmente questi elementi sono ricordi fantastici di un lontano passato, memorie vagamente richiamate di antichi riti iniziatici. Ma altrettanto non si può dire delle strutture iniziatiche rintracciate nella letteratura moderna, da *La ballata del vecchio marinaio* di Coleridge e dalla *Terra desolata* di Eliot fino a molte novelle di James Fenimore Cooper, Jules Verne, Mark Twain e William Faulkner. Certamente questi fatti sono importanti per una migliore comprensione dell'uomo occidentale moderno; il «sacro», infatti, è presente e agisce sull'universo immaginario anche in un mondo desacralizzato come il nostro. Ma le esperienze dell'immaginario fanno parte della totalità dell'essere umano. Ciò significa che la nostalgia per le prove e per gli schemi iniziatici, una nostalgia rintracciabile, come abbiamo visto, in numerosi prodotti letterari e artistici (compreso il cinema), rivela nell'uomo moderno il desiderio di una *renovatio*, capace di mutare radicalmente la sua esistenza.

Questo è soltanto uno degli esempi della reazione inconscia contro la desacralizzazione della società moderna, un fenomeno per molti versi parallelo all'«acculturazione» che ha colpito molte culture tradizionali («primitive»). Questo complesso e delicato problema richiede evidentemente molta più attenzione di quanta io possa offrire in questa sede; vorrei soltanto sottolineare che la cosiddetta «esplosione dell'occulto» nel mondo americano contemporaneo deriva dallo stesso disperato sforzo di reagire contro la crescente desacralizzazione del mondo moderno, in particolar modo contro la vasta crisi che stanno subendo le Chiese cristiane.

Ma forse il passo in avanti più significativo tra quelli compiuti negli studi religiosi dei trascorsi decenni è stato quello che ha condotto ad una migliore comprensione dei sistemi religiosi dei popoli «primitivi», i popoli privi di scrittura. Senza dubbio a questo risultato hanno contribuito il miglioramento dei metodi della ricerca sul campo e il crescente interesse degli antropologi per la psicologia del profondo, per la linguistica e per la metodologia della ricerca storica. Ma il ruolo decisivo è stato soprattutto giocato dalle ricerche, dalle ipotesi e dalle controversie sul mito e sul pensiero mitico. Ormai del tutto superate sono le teorie, un tempo assai diffuse, dell'inferiorità intellettuale dei «selvaggi» o della loro «mentalità prelogica». Oggi gli antropologi e i sociologi, così come gli storici delle religioni, enfatizzano piuttosto la coerenza strutturale delle credenze e delle idee religiose dei «primitivi». Se d'altro canto, come spesso accade nelle discipline umanistiche, nessuna teoria generale sulla «mentalità primitiva» ha ottenuto il consenso universale, almeno un presupposto metodologico sembra oggi condiviso dalla maggior parte degli studiosi: la «normalità» e quindi la creatività delle religioni primitive.

Come è stato ripetutamente sottolineato, la mentalità arcaica non è rimasta immobile e stagnante: alcuni popoli privi di scrittura, infatti, hanno raggiunto importanti successi tecnologici ed hanno acquisito una certa percezione della storia. Questo mutamento radicale della nostra comprensione e della nostra valutazione delle tradizioni religiose prive di scrittura è stato in parte la conseguenza del crescente interesse verso la struttura e la morfologia del sacro, verso cioè l'esperienza religiosa e le sue espressioni rituali e simboliche.

Gli studiosi hanno sentito sempre più forte la necessità di scoprire i significati attribuiti dai popoli privi di scrittura alle loro attività religiose. W.E.H. Stanner, che ha dedicato la sua vita allo studio degli Aborigeni australiani, ha affermato che la loro religione deve essere avvicinata «come una religione e non come lo specchio di qualcosa d'altro». Stanner, inoltre, ha spesso criticato l'erroneo presupposto per cui «l'ordine sociale è primario e costituisce l'origine, mentre l'ordine religioso è secondario e in qualche modo derivato». Altrettanto significativa è l'affermazione dell'africanista britannico E.E. Evans-Pritchard, secondo il quale la conoscenza della teologia, dell'esegesi, del pensiero simbolico e del rituale cristiano consente all'antropologo di meglio comprendere le idee e le pratiche dei «primitivi».

Ma naturalmente, come corollario, è vero anche che la conoscenza delle idee e delle pratiche religiose delle tradizioni più diverse permette a ciascuno di meglio comprendere la propria tradizione religiosa. La storia delle religioni, infatti, è la storia dell'incontro dell'uomo con il sacro – un fenomeno universale che si manifesta nei modi più diversi.

Questi sono dunque alcuni dei temi e degli argomenti che il lettore potrà trovare nelle parecchie centinaia di voci che costituiscono questa Enciclopedia. Nello stenderne il programma, gli editori hanno puntato ad ottenere una descrizione sintetica, chiara ed oggettiva della totalità delle esperienze umane del sacro. Abbiamo cercato di dedicare la giusta attenzione a tutte le tradizioni religiose, sia a quelle grandi che a quelle piccole, sia alle religioni storiche che a quelle «primitive», sia ai sistemi religiosi orientali che a quelli occidentali. Volendo, in particolare, evitare ogni riduzionismo e ogni pregiudizio culturale, abbiamo riservato largo spazio alle religioni delle aree non occidentali, più di quanto in genere si faccia nelle consuete trattazioni sulle religioni. Infine, in conformità con la prospettiva internazionale che volevamo caratterizzasse la nostra Enciclopedia, abbiamo invitato studiosi da ogni parte del mondo, affidando loro le voci relative ai loro particolari campi di ricerca.

La nostra Enciclopedia non è stata concepita come un dizionario, i cui lemmi esauriscono l'intero vocabolario degli studi religiosi. È stata piuttosto pensata come un sistema organizzato di articoli sulle principali idee, credenze, rituali, miti, simboli e personaggi che hanno svolto un qualche ruolo nella storia delle religioni, dal Paleolitico ai giorni nostri. Per questo il lettore non troverà tutti i papi o tutti i patriarchi delle Chiese orientali, tutti i santi, i mistici e le figure minori delle varie tradizioni religiose. Troverà invece un gran numero di trattazioni storiche e descrittive, di discussioni sintetiche e di saggi interpretativi, in grado di illustrare le opinioni attuali nei confronti della lunga e variegata storia dell'uomo religioso.

Tra le tante voci, ve ne sono alcune che trattano delle scoperte archeologiche e testuali più recenti; altre, particolarmente importanti, tendono alla rivalutazione di fatti e di sistemi di pensiero ignorati o trascurati fino ad alcuni decenni fa: la storia dell'ermetismo e dell'alchimia, per esempio, il rinnovato interesse per l'occulto, la creatività delle religioni «popolari», i movimenti millenaristici sorti nelle moderne società «primitive», la dimensione religiosa delle attività artistiche. Uno studio più rigoroso di tali tematiche non soltanto illumina i loro significati, ma può talora aprire nuove prospettive per una migliore valutazione di altri fenomeni culturali.

Consultando le varie voci dell'Enciclopedia, il lettore potrà conoscere gli ultimi risultati della ricerca antropologica e le opinioni recenti sulle religioni «primitive». Queste ultime, a loro volta, hanno indirizzato gli interessi più nuovi verso la struttura, il significato e le funzioni del mito e dei simboli religiosi. Un buon numero di voci è dedicato a questi argomenti, che appaiono altrettanto importanti, si potrebbe dire, per l'indagine filosofica occidentale. L'interpretazione del pensiero mitico, infatti, ha occupato un ruolo centrale nei lavori di molti filosofi e linguisti moderni. In modo analogo, una più adeguata comprensione del pensiero simbolico ha contribuito allo studio sistematico dei simboli religiosi, portando così ad una rivalutazione del ruolo centrale del simbolismo religioso.

Non è necessario elencare ancora altri esempi dei recenti progressi metodologici, che hanno reso possibile l'attuale comprensione delle strutture e delle produzioni religiose. È sufficiente dire che le ricerche di questo ultimo mezzo secolo non riguardano soltanto la storia delle religioni, l'antropologia e la sociologia, ma toccano anche la scienza della politica, la storia sociale, la psicologia e la filosofia. Scienze, tutte queste, che mirano a conoscere la grande varietà delle valutazioni del mondo prodotte dall'uomo religioso, a comprendere le dimensioni del suo universo spirituale e infine a far progredire la nostra conoscenza dell'umanità. Molte di queste valutazioni del mondo, quelle delle società «primitive» e delle culture arcaiche, sono state, per la verità, lasciate indietro dal travolgente progredire della storia. Ma esse non sono scomparse senza lasciare traccia; e poiché hanno contribuito anch'esse a renderci ciò che ora siamo, anch'esse fanno evidentemente parte della nostra storia.

MIRCEA ELIADE
Chicago, marzo 1986

AGRICOLTURA. La coltivazione di piante a fini alimentari o voluttuari, in contrapposizione all'uso delle piante che crescono spontaneamente nell'ambiente umano, è un fenomeno piuttosto recente, se rapportato al tempo di evoluzione dell'*homo sapiens*. Gli studiosi moderni sono concordi nel datare le più antiche tracce archeologiche di coltivazioni di piante verso l'VIII o VII millennio a.C. e nell'indicare come originaria culla dell'agricoltura, non le valli del Tigri-Eufrate e del Nilo, dove ci sono testimonianze dei più antichi insediamenti urbani, bensì gli altipiani posti sia a occidente sia a oriente della Mesopotamia. La cultura Natufiana della Palestina e altre simili comunità, e complessi culturali nel Kurdistan (Zawi Chemi Shanidar) e nel nord dell'Iraq (Karim Shahir) usavano grano ed orzo che crescevano allo stato selvaggio.

Le prime tracce di agricoltura vera e propria si riscontrano in luoghi come Gerico (Palestina, 7500 a.C. circa), Jarmo (Kurdistan iracheno), Tepe Sarab (Kurdistan iraniano) e Çatal Hüyük (Anatolia) e possono essere datate al più tardi al VII millennio a.C.; le più antiche culture agrarie palestinesi del bacino di Yarmuk e le culture di Al-Fayyūm (Egitto) e di Tepe Siyalk (Iran) risalgono probabilmente al VI millennio a.C. Alcuni studiosi ritengono che le più vecchie comunità agricole dell'Europa orientale siano antiche almeno quanto queste civiltà asiatiche; recentemente sono state trovate in Thailandia tracce molto antiche di piante coltivate (piselli, fagioli, ecc.).

L'introduzione dell'agricoltura non è un fenomeno isolato. Essa si sviluppa di pari passo con l'inizio dell'addomesticamento degli animali e con la crescita sia della popolazione in generale, sia della dimensione degli insediamenti (alcuni dei più antichi insediamenti agricoli delle culture precedentemente citate, come Gerico in Palestina, coprono una vasta area, sono fortificati e contengono torri ed edifici costruiti per usi collettivi e cerimoniali). L'origine dell'agricoltura è anche collegata all'invenzione dell'arte della ceramica ed a tecniche più sofisticate di fabbricazione di utensili ed armi di pietra, sebbene queste ultime scoperte non siano sempre contemporanee all'introduzione della coltivazione. Anche se il termine *rivoluzione neolitica*, reso popolare da V. Gordon Childe, esprime bene l'enorme importanza di questa serie di radicali innovazioni, il processo fu lento e si compì nel corso di vari millenni. Secondo recenti studi, la storia delle più antiche forme di coltivazione si può dividere in tre lunghe fasi: 1) la fase ultima dell'economia di raccolta; 2) l'inizio della coltivazione delle piante e dell'addomesticamento degli animali; 3) l'era dell'effettiva agricoltura di villaggio.

Sebbene l'introduzione della coltivazione si debba identificare con il processo appena descritto, che si svolse in una piccola area dell'Asia e dell'Europa e coinvolse il controllo dei cereali selvatici, in tempi premoderni la coltivazione di piante si era già diffusa in tutti i continenti e la rivoluzione neolitica aveva già preso piede nella maggior parte del mondo abitato. All'inizio dell'era moderna, la coltivazione era presente nelle culture indigene di tutte le zone della terra, ad eccezione dell'Australia, dell'Artico (per ovvie ragioni climatiche), di una vasta zona del Nord America (le Grandi Praterie centrali, abitate solo di recente da Indiani delle praterie, cacciatori di bisonti) e di parti più piccole e isolate di altri continenti (solitamente quelle

zone coperte da foreste tropicali o equatoriali e abitate da bande di cacciatori-raccoglitori). Gli studiosi ancora discutono se la coltivazione di piante in tutto il mondo debba essere considerata il risultato di un processo di diffusione dalla più antica culla dell'agricoltura nel Vecchio Mondo, oppure il risultato di una serie di scoperte indipendenti. In qualsiasi modo tale questione venga risolta, si deve tenere presente che la coltivazione è ben lungi dall'essere uniforme e dal corrispondere ovunque al modello di cerealicoltura dell'Europa e dell'Asia occidentale. Invero, se si tralasciano le modifiche relativamente recenti, introdotte dalla colonizzazione europea di altri continenti, si possono individuare, in relazione ai tipi o gruppi di piante coltivate, sei aree geografiche, ecologiche e culturali, e precisamente:

1) Zona del frumento: dall'Europa alla Cina; cereali secondari: orzo, segala, avena; strumento: aratro.
2) Zona del riso: dall'India all'Indonesia alla Cina meridionale; strumenti: aratro e zappa.
3) Zona del miglio e del sorgo: Africa sub-sahariana; strumento: zappa.
4) Zona dell'igname e del taro o colocasia: Nuova Guinea, Melanesia, Polinesia; piante secondarie: palme da cocco, palme da sago; strumenti: vanga e zappa.
5) Zona del mais: dall'America nordorientale attraverso l'America centrale e le Ande fino al Cile settentrionale e all'Argentina; piante secondarie: nel nord fagioli e zucche, nel sud patate e quinoa; strumenti: vanga e badile.
6) Zona della manioca: area amazzonica ed America tropicale; piante secondarie: arachidi, patata dolce; strumenti: vanga e badile.

Come è subito evidente, solo le zone 1, 2, 3 e 5 possiedono economie agricole basate principalmente su cereali e la zona 5 combina un cereale tipico del Nuovo Mondo con altre piante. Inoltre, solo la zona 1 è esclusivamente basata su uno strumento tecnologicamente complesso, l'aratro, che richiede l'uso di animali da tiro (bovini, cavalli, ecc.). Al giorno d'oggi, ovviamente, la situazione è diversa, principalmente perché i cereali del Vecchio Mondo sono diffusi nelle zone temperate dell'America settentrionale, mentre piante dell'Oceania e dell'America (igname, mais, patata, patata dolce, arachidi e tapioca) sono state introdotte in Africa da commercianti e colonizzatori europei ed arabi.

Per quanto riguarda il problema dell'origine della coltivazione in aree diverse dall'Asia occidentale e dall'Europa orientale, tradizionalmente considerate culla della cerealicoltura, vi è consenso crescente sull'ipotesi della comune origine della coltivazione dei cereali nel Vecchio Mondo (sebbene teorie più vecchie e complesse abbiano ancora i loro seguaci). Tuttavia, gli specialisti non hanno ancora raggiunto un accordo né sul rapporto fra le origini della coltivazione nel Nuovo Mondo e nel Vecchio Mondo (sembra più probabile che in America ci sia stato un autonomo inizio della coltivazione in tempi più recenti), né sulle età in cui rispettivamente si sviluppò la coltivazione cerealicola e quella non cerealicola. Secondo alcuni, la coltivazione di piante non cerealicole (principalmente tuberi) è sorta per lo stimolo della cerealicoltura, mentre altri studiosi pensano che la coltivazione di piante non cerealicole sia più antica della cerealicoltura. Quest'ultima ipotesi sembra più corretta, almeno nel caso di alcune aree delle Americhe. Gli scavi in Venezuela e Colombia mostrano che la tapioca era coltivata molto prima del mais; inoltre, come si è detto, sono state scoperte in Thailandia tracce molto antiche di coltivazione non cerealicola.

L'importanza della lenta rivoluzione tecnologica ed economica (Neolitico), che portò molte società da un'economia basata sulla caccia e sulla raccolta alla coltivazione delle piante ed all'allevamento degli animali, è in effetti enorme; l'unico fenomeno che si può mettere a confronto è la grande rivoluzione tecnologica dei tempi moderni, che ha portato molte società, in un lasso di tempo ancora più breve, alla moderna era industriale. Trasformando l'*homo sapiens* da semplice consumatore di beni naturali in un produttore, lo sviluppo dell'agricoltura cambiò drasticamente il ruolo dell'uomo nel suo ambiente, e quindi la natura stessa della specie umana. Inoltre, consentì una vasta trasformazione della vita e dell'attività umana, e implicò un incremento demografico e il sorgere di insediamenti umani e comunità più complessi. L'agricoltura richiese una sempre crescente specializzazione, differenziazione e stratificazione all'interno delle società e rese possibile, anzi necessaria, la «rivoluzione urbana» che si verificò nell'arco di tre o quattro millenni in Mesopotamia ed in Egitto. Le conseguenze di questa evoluzione nell'ambito della vita religiosa furono molto maggiori di quanto possa apparire da questo articolo, che tratta esclusivamente dei fenomeni religiosi direttamente connessi alla coltivazione. Le radici storiche di fenomeni complessi come il politeismo, il cosiddetto sacrificio-dono e il sacerdozio, per citare solo tre esempi, affondano nel terreno preparato dalla rivoluzione neolitica.

La nostra conoscenza della religiosità delle culture neolitiche è limitata non solo da un fattore ovvio, la mancanza di qualsiasi testimonianza scritta, ma anche da un fattore meno ovvio, l'abbondanza di «ricostruzioni» moderne totalmente ipotetiche, basate su dati

archeologici. Un ulteriore limite viene dal fuorviante confronto tra coltivatori «primitivi» del giorno d'oggi e culture contadine di società storiche più complesse e dalle generalizzazioni delle scuole di pensiero del XIX secolo. I dati forniti da siti, come Gerico (Palestina), Çatal Hüyük e Hacilar (Anatolia), testimoniano il culto di esseri antropomorfici, prevalentemente femminili, di vario tipo, e rituali funebri (in particolare la conservazione ed il trattamento di teschi umani), ed inoltre l'importanza di animali come uccelli rapaci, tori e leopardi, spesso rappresentati in pitture murali. Il culto si svolgeva spesso fra le mura domestiche, ma sono stati ritrovati anche sacelli di varie dimensioni e forme, riccamente decorati con pitture e sculture. I primi santuari monumentali, tuttavia, sembrano appartenere alla successiva cultura mesopotamica di Al-Ubayyid, dalla fine del V fino all'inizio del IV millennio.

Il calendario rituale e la Grande festa. Sebbene anche le comunità di cacciatori-raccoglitori organizzino la propria vita su basi stagionali, per i coltivatori è di vitale importanza rispettare il ritmo annuale dei lavori e ciò implica sia una percezione ciclica del tempo, sia la necessità di organizzare con una nuova precisione il susseguirsi nell'anno delle varie attività. [Vedi *CALENDARIO*, vol. 4]. L'introduzione della coltivazione è così storicamente collegata con l'introduzione di un calendario che risponda alle esigenze tecnologiche e rituali di quella specifica forma di produzione. Gli aspetti rituali della coltivazione e la ritmica periodicità di quella forma di economia, in cui ogni anno periodi di grande abbondanza sono seguiti da periodi di scarsità, richiedono un tempo differenziato e impongono di concentrare in particolari periodi o giorni dell'anno riti e feste. Il calendario annuale dei coltivatori è così un calendario festivo e rituale.

I calendari festivi delle antiche società, seppur spesso collegati con più complesse concezioni liturgiche, mitologiche ed anche teologiche, come pure con celebrazioni di carattere «politico», lasciano intravedere il loro retroterra agricolo. Così, le tre principali feste d'Israele riportate nella Bibbia sono una festa per l'inizio della mietitura dell'orzo, una festa d'estate per la fine della mietitura del frumento (Shavu'ot) e una festa d'autunno del raccolto (Sukkot o Asif), che celebra la raccolta e l'immagazzinamento di frutti coltivati (non cereali).

Allo stesso modo, il calendario attico dei tempi classici comprendeva una festa che precedeva l'aratura (Proerosia), a cui seguiva immediatamente la festa della Bollitura dei fagioli (Pyanepsia), quindi la rituale questua di doni fatta da bambini con un ramo di olivo o di lauro decorato (*eiresiōnē*) e processioni di gente che trasportava quantità di grappoli d'uva ancora attaccati ai rami (Oscophoria) o altri oggetti meno facilmente identificabili (Thesmophoria). Le altre principali celebrazioni agricole del calendario attico erano la festa primaverile dei fiori e del vino nuovo (Anthesteria), la festa vinicola di Dioniso (Dionysia), i riti di purificazione e di offerte in preparazione alla mietitura (Thargelia) ed il sacrificio di un bue da traino nel periodo del raccolto (Bouphonia).

Il calendario romano arcaico comprende una serie di feste primaverili dedicate al culto di divinità agricole (in marzo ed aprile: Liberalia, Consualia, Vinalia Priora, Robigalia); una serie di riti primaverili di purificazione, collegati al ritorno dei morti ed alla raccolta delle fave (in maggio: purificazione dei campi, Lemuria, Kalendae Fabariae); feste d'estate collegate con la mietitura ed il vino nuovo (in agosto: Vinalia Rustica, festa di Opeconsiva); una serie di feste d'inverno nel periodo dell'aratura (dal 15 al 21 dicembre: Consualia, Saturnalia, Opalia, Divalia, Larentalia); una festa invernale per proteggere i cereali seminati (in gennaio: Feriae Sementivae); infine d'inverno un mese di purificazione per la popolazione ed i campi (in febbraio).

L'origine agricola della maggior parte delle feste annuali nelle società sia moderne, sia antiche, è facile da dimostrare.

In questa sede è sufficiente ricordare le grandi feste indiane di Dussehra e Dīvālī; la prima segna la fine della stagione delle piogge e l'inizio dei lavori agricoli e si conclude con una questua rituale da parte di gente che porta piccoli germogli nuovi di piante di orzo, mentre la seconda è una specie di festa del Nuovo Anno che celebra la semina invernale.

I calendari agricoli e festivi dei coltivatori di prodotti diversi dai cereali del Vecchio Mondo sono altrettanto ricchi e complessi. La struttura del calendario ed i tipi di feste variano in rapporto alle condizioni ecologiche e climatiche, ai tipi di piante coltivate ed alla struttura culturale e sociale delle varie società, come appare dai tre esempi che seguono, già citati in quest'ordine da Angelo Brelich nella sua *Introduzione alla storia delle religioni*.

Gli Arapesh della Nuova Guinea nordorientale, che oggigiorno coltivano una larga gamma di piante di diverse origini, si regolano secondo un arcaico calendario rituale, che è basato sulla coltivazione dell'igname e riflette un sistema di tempo più semplice di quello usato attualmente per la coltivazione. La principale festa, l'Abullu, si basa sull'esposizione da parte di ogni coltivatore della propria produzione di igname, seguita dalla esecuzione di danze e canzoni tipiche dell'Abullu, incentrate sul componente di rilievo della comunità morto più di recente, e si conclude con la distribuzione agli invitati di igname da parte di ciascun produttore. Il produttore, al quale non è consentito il consumo

del proprio igname, deve sottoporsi a purificazione rituale prima della festa, in quanto lo si considera in uno stato simile a quello dei genitori subito dopo la nascita di un bambino.

I coltivatori di riso Ao-Naga dell'India nordorientale hanno un complesso calendario di ricorrenze con tre feste principali. La festa Moatsü, che si celebra alla fine del periodo di seminagione, è preceduta da una notte di astinenza sessuale e consiste in una sospensione rituale delle norme (le rigide regole relative al vestiario ed agli ornamenti non sono fatte rispettare; nessun Ao-Naga può essere punito per la trasgressione) e nel rinnovamento delle cinture che sostengono i *dao* («pugnali») degli uomini. La festa Aobi precede l'inizio dei lavori agricoli e segna la fine del periodo durante il quale gli Ao-Naga lavorano e si dedicano agli scambi. La sua caratteristica principale è l'espulsione delle impurità dal villaggio, sia attraverso l'eliminazione dei rifiuti, raccolti dalle varie famiglie, ad opera di un sacerdote, sia trasferendo in modo simbolico le impurità sul primo straniero che entra nell'area del villaggio. Infine il termine dei lavori agricoli è segnato da una festa, chiamata Tsungremmung, dedicata principalmente al culto degli esseri chiamati *tsungrem*. È soprattutto al più grande dei *tsungrem*, Lichaba, figura di creatore, che vengono fatte le offerte della festa; fuori da ogni casa che si trova al margine del villaggio vengono lasciati pezzi di porco perché egli li consumi.

I Venda del Transvaal, nel Sud Africa, coltivano mais ed altre piante (patate dolci, fave, zucche, meloni) di vario tipo ed origine. Le loro principali feste celebrano la semina ed il raccolto. Prima della seminagione, ogni coltivatore manda una piccola quantità di semenza mista alla famiglia più importante che prepara un cibo sacro cucinando tutte le semenze insieme; il cibo viene poi offerto agli antenati, ai quali viene chiesto un ricco raccolto. Un rito simile ha luogo nel possedimento del capo, con la partecipazione di tutta la comunità; lungo la strada che porta al campo, giovani donne raccolgono legna da ardere per cucinare le offerte e percuotono con bastoni chiunque incontrino (si tratta forse di un rito di fertilità). Il capo annuncia l'inizio del raccolto. Un tempo, chiunque iniziasse il raccolto prima dell'annuncio ufficiale veniva ucciso. Il capo celebra un rito privato; in seguito ha luogo un rito «pubblico» nel suo possedimento e ciascuna famiglia celebra il proprio rito nel possedimento della famiglia del capo. I riti preliminari consistono nell'offerta di canne da zucchero agli animali sacri e nella preparazione di birra da parte delle donne. I giovani si esibiscono poi in una danza sacra; il toro sacro e una vacca vengono introdotti nel recinto del capo e cosparsi di birra, mentre la *makhadzi* (la sorella del capo principale) recita una preghiera agli antenati, dicendo: «Vi offro il primo grano del raccolto annuale; nutritevi e state bene, ma quello che ora si trova ancora nei campi, lasciatelo a noi». Elencando tutti i nomi degli avi che è in grado di ricordare, la *makhadzi* aggiunge che la preghiera è diretta anche a quegli antenati i cui nomi sono stati dimenticati. In seguito vengono visitate le tombe ed i luoghi nei quali dimorano gli spiriti dei morti, e vengono lasciate delle offerte in luoghi particolari per gli animali selvatici (leopardi, serpenti, ecc.) in cui si crede che i morti si siano trasformati.

I rituali per il raccolto presso i Venda che abbiamo appena presentato sono un esempio tipico della più importante e diffusa festa agricola: quella del raccolto e dei primi frutti. Questa è prima di tutto una festa dell'abbondanza, dopo i lunghi mesi di lavoro e di attesa, del successo dopo i rischi ed i pericoli corsi lungo l'anno, rappresentati dall'incertezza delle piogge e delle condizioni atmosferiche. Per questo motivo essa è celebrata senza restrizioni e con particolare sfarzo. Al tempo stesso essa rappresenta un momento di grande crisi, da un lato perché è causa di eccessivi consumi ed interrompe il lavoro produttivo, e dall'altro per il rischio che accompagna ogni periodo liminare, come è in particolar modo quello in cui si consumano i primi prodotti del lavoro di un anno. La Grande Festa dell'abbondanza e della licenza viene così celebrata anche con rituali «propiziatori», come la consacrazione rituale dei primi frutti, la purificazione e il rinnovamento della comunità, le offerte e i sacrifici (a volte sacrifici umani, come per esempio fra gli Aztechi del Messico o i Khond, gruppo dravidico dell'India orientale) a varie figure extraumane.

Il consumo della prima parte del nuovo raccolto conclude un ciclo stagionale di coltivazione e ne apre uno nuovo ed in questo modo rappresenta un rinnovamento del tempo: la festa del raccolto è una festa del Nuovo Anno ed i suoi sacrifici vengono a volte interpretati come un atto cosmogonico. Nella Grande Festa, il mondo intero ricomincia da capo, cosicché l'ordine è spesso ritualmente interrotto per essere nuovamente ristabilito, come succedeva nei tempi primordiali.

Tale sospensione (e ripristino) dell'ordine sociale e cosmico costituisce il profondo significato religioso di un importante aspetto di molte feste stagionali dei coltivatori e, in particolare, delle feste per il raccolto: l'orgia rituale. Infatti, se considerata in questo contesto di «rinascita» periodica, l'orgia è una temporanea sospensione dell'ordine normale di una data società, in favore di una «smodata» condotta collettiva (musica, danze, banchetti, rapporti sessuali), che intende ratificare il periodo festivo e rinnovare e rinforzare le ener-

gie vitali del gruppo sociale. Si riscontrano comportamenti orgiastici in occasioni particolari o festive in tutte le società, ma le orge hanno un'importanza specifica ed un significato particolare per i coltivatori. Le orge alimentari sono estremamente frequenti ed importanti; esse sono, nella maggioranza dei casi, una celebrazione del raccolto, una risposta rituale all'improvvisa e sconcertante abbondanza di cibo, dopo i lunghi mesi di sforzi e di rischi. Anche le orge sessuali sono frequenti (si riscontrano in molte società di coltivatori, dai coltivatori di tuberi della Melanesia ai coltivatori di cereali del Vecchio Mondo), e sono collegate con le feste per il raccolto (ad esempio fra gli abitanti delle isole Fiji durante le feste Nanga e Mbaki), con le feste (di primavera) della crescita della vegetazione (ad esempio nell'antica Cina, in India durante la festa Holī o durante il Dīvālī) e con la seminagione (ad esempio fra i Pipil dell'America centrale). Sebbene conservi la sua fondamentale caratteristica di rituale interruzione dell'ordine e di temporaneo innalzamento dei ritmi di vita sociale ed individuale, l'orgia sessuale dei coltivatori riflette anche la corrispondenza fra la sessualità umana e la fecondità e la fertilità delle piante coltivate, che costituisce una delle principali credenze di quelle società; l'orgia possiede la specifica funzione di dar nuova vita e forza alla vegetazione. In questo senso, è la controparte collettiva della «ierogamia» (rapporto sessuale fra esseri umani o figure simboliche per incrementare la riproduzione vegetale e la crescita, spesso durante i momenti critici dell'anno agricolo).

Proprio come tutti i lavori dell'agricoltura e dell'orticoltura hanno un aspetto o valore rituale, così le feste dei coltivatori, ed in particolare quelle del raccolto, sono parte integrante delle attività agricole e sono organizzate come fossero un aspetto dell'attività economica generale del corpo sociale. Questo appare con particolare evidenza, per citare un solo esempio, fra i coltivatori di mais, di quello che oggi è lo stato di New York, gli Irochesi delle Sei Nazioni, la cui economia agricola è stata recentemente ricostruita. Fra gli Irochesi, al tempo del raccolto il lavoro veniva ripartito fra tre differenti gruppi di donne. Un gruppo raccoglieva le pannocchie di mais in canestri, un secondo gruppo le trasportava al luogo di immagazzinamento, dove esse venivano seppellite in buche ricavate nel terreno, ed un terzo gruppo preparava festeggiamenti per il raccolto. Una parte della forza lavoro destinata al raccolto era dunque impiegata per la preparazione dei festeggiamenti, ai quali anche gli uomini partecipavano, prima di lasciare il villaggio per lunghe spedizioni di caccia nei boschi.

In tutte le comunità arcaiche di coltivatori vi era completa sintonia fra attività produttiva e attività rituale e fra i calendari tecnico-stagionali e quelli rituali festivi. In epoca medievale e moderna, specialmente nelle zone coltivate a frumento, questa situazione fu notevolmente modificata dall'evoluzione dei calendari liturgici delle grandi religioni «universali» (soprattutto il Cristianesimo e l'Islamismo), che erano in parte indipendenti dal modello stagionale dell'agricoltura, e più tardi dei calendari festivi «profani». Tuttavia, in questa zona, continuò ad esistere a fianco dei calendari ufficiali una concezione del tempo specificamente agricola che interagiva dialetticamente con essi. Le nuove religioni Da un lato accettavano e trasformavano i rituali e le feste tradizionali e, dall'altro, li rifiutavano e facevano di tutto per abolirli. Un ottimo esempio di questa Complessa situazione è costituito dal calendario tradizionale delle feste dei contadini europei. Questo calendario è il risultato di una complessa interazione fra un arcaico sistema agricolo di feste e la liturgia cristiana. [Vedi anche *CERIMONIE STAGIONALI*, vol. 2].

Figure e divinità. Le offerte che abbiamo citato in connessione con alcune feste agricole, di cui si parlava prima, sono esempi di una vastissima tipologia di oblazioni sacrificali, atti rituali e preghiere propiziatorie, diretti ad entità sovrumane di vario genere che si credeva incarnassero, o controllassero, il prodotto dei lavori di coltivazione e l'abbondanza del raccolto. Tali creature o entità si possono classificare in quattro categorie principali: 1) forze non personificate o (meno correttamente) «spiriti» che si pensava intervenissero nella crescita vera e propria e nella nutrizione delle piante coltivate; 2) esseri personificati di diverso tipo che si credeva incarnassero o causassero e controllassero la crescita di specifiche piante coltivate o, più generalmente, il prodotto della coltivazione; 3) in un contesto politeistico, dei e dee che, nell'ambito dei vari pantheon, si credeva controllassero certi aspetti dell'economia agricola; 4) figure che, all'interno di religioni «universali» e «fondate» (spesso monoteistiche), si crede influenzino alcuni aspetti dell'economia agricola o il prodotto della coltivazione, in un contesto in cui il totale controllo sulla realtà (e, di conseguenza, anche sull'agricoltura) è spesso attribuito ad un singolo principio o divinità.

Da un punto di vista storico, le ultime due categorie, il più delle volte, derivano dalla seconda. Le divinità politeistiche, tuttavia, sono meglio integrate all'interno di una religiosità unificata e costituiscono le parti di un sistema di personalità sovrumane con funzioni specifiche. Esse possono essere ufficialmente responsabili della cerealicoltura (ad esempio l'antica dea greca Demetra) o di aspetti particolari come le malattie delle piante del frumento e dell'orzo (ad esempio la divinità romana Robigo), ma, in ogni caso, esse sono legate a

tutte le altre divinità del loro pantheon specifico da vincoli genealogici, mitologici e rituali. Le entità che presiedono agli aspetti della coltivazione, all'interno di religioni «fondate», possono essere figure secondarie del sistema di credenza di quelle religioni (come gli angeli, i santi o, in alcuni contesti cristiani, la Vergine Maria) o altre figure che appartengono chiaramente ad una religiosità popolare extracanonica e che assomigliano in modo sorprendente alle entità ed alle figure della prima e della seconda categoria della nostra tipologia. Entrambe le categorie, tuttavia, sono secondarie rispetto a ciò che costituisce il principale oggetto di fede, e la loro diffusione è limitata, sia geograficamente (a particolari zone rurali all'interno delle ampie aree di diffusione delle «grandi» religioni), sia socialmente (al mondo contadino).

L'esistenza della credenza nel potere della vegetazione coltivata (la nostra prima categoria) viene solitamente dedotta da una serie di comportamenti rituali interpretati come tendenti ad agire positivamente su un tale potere. Questo è il caso del trattamento rituale del primo o dell'ultimo covone di frumento fra le culture cerealicole europee e di altre zone. In alcuni casi il covone del raccolto ritualmente importante, cioè il primo o l'ultimo, è evitato dai coltivatori, in altri è agognato. In alcuni casi esso è portato alla fattoria o al villaggio con grande pompa rituale; in altri casi è gettato via. Tale ambivalenza, secondo Mircea Eliade, è una conseguenza del significato ambivalente del covone prescelto, che è pericoloso e prezioso al tempo stesso, poiché contiene simbolicamente il potere dei cereali raccolti. Secondo i contadini dell'Europa settentrionale (Finlandia, Estonia, Germania), il covone prescelto ritualmente porta buona sorte e fortuna alla famiglia, protegge dalle malattie e dai fulmini e tiene lontani i topi dal grano raccolto. Il covone può essere utilizzato per la predizione dei matrimoni delle giovani donne (Estonia) o del prezzo del grano nell'anno seguente (Germania); esso ha proprietà magiche in relazione a nascite (Finlandia), matrimoni (Scozia) e al raccolto della stagione successiva, tanto che alcuni grani dell'ultimo covone del raccolto sono mescolati ai semi destinati alla semina successiva (Scandinavia e Germania). Il «potere» delle piante coltivate è allo stesso modo accresciuto da altri rituali (ad esempio la ierogamia).

Solo molto di rado, tuttavia, si incontrano credenze ed espressioni rituali di questo tipo, che non sono connesse a specifiche personificazioni di esseri che si credeva incarnassero o controllassero il risultato stagionale della coltivazione. Infatti, sebbene l'esistenza della prima categoria della nostra tipologia sia generalmente accettata dagli studiosi, si potrebbe riformularla a favore di una prospettiva allargata della seconda categoria e di una differenziazione al suo interno.

In ogni caso, la seconda categoria della nostra tipologia è estremamente vasta e differenziata e comprende per lo meno tre principali sottocategorie: a) esseri che sono collegati con, o che rappresentano, piante coltivate specifiche o la crescita della vegetazione coltivata in generale; b) rappresentazioni della Madre Terra; c) spiriti dei morti o antenati.

Il primo sottotipo è il più diffuso ed il più facilmente riconoscibile. È il più vicino alla prima categoria della nostra tipologia, e gli esseri sovrumani classificati come appartenenti a questo sottotipo sono spesso rappresentati da piante raccolte (a volte le prime, le ultime o le più belle piante del raccolto), spesso messe insieme e legate a guisa di figura umana (nella maggior parte dei casi, femminile), conservata fino alla successiva stagione del raccolto ed utilizzata ritualmente in vari modi. Figure di questo tipo si riscontrano in tutti i continenti. Si può ricordare la dea azteca del granoturco; la Madre del Mais dei Peruviani precolombiani, rappresentata da un'immagine femminile fatta con le più grandi pannocchie di mais del raccolto; simili a questa, la Madre della Quinoa, la Madre della Coca, la Madre della Patata, tutte rappresentate più o meno allo stesso modo dai Peruviani; le varie madri del mais, una per ogni tipo di mais, degli Indiani Pueblo degli Stati Uniti sudoccidentali. I Karen della Birmania invocano uno «spirito del riso» personificato; i Minangkabau di Sumatra usano speciali piante di riso per rappresentare la madre del riso Indoea Padi; le madri del riso sono note anche ai Tomori di Sulawesi ed ai coltivatori di riso della penisola della Malesia, i quali trattano ritualmente la moglie del coltivatore come una donna incinta nei tre giorni successivi all'immagazzinamento del riso. Gli agricoltori del Punjab costruivano una figura femminile con la più bella pianta di cotone del raccolto per rappresentare la Madre del Cotone. Abbiamo visto il trattamento rituale ed il valore magico-simbolico dell'ultimo covone fra gli agricoltori della zona del frumento: l'ultimo covone o un'immagine appositamente costruita a figura d'uomo, fatta di steli di cereali o di paglia, negli stessi contesti, vengono identificati con figure dagli svariati nomi come Vecchio Uomo (Danimarca, Polonia, Arabia Petrea), Regina del Grano (Bulgaria), Vecchia Donna (Germania e Scozia). I Berberi del Marocco adoperavano la paglia dei campi mietuti per formare un'immagine femminile che vestivano con abiti femminili per rappresentare la Sposa dell'Orzo.

Tali figure, apparentemente così simili, differiscono molto nei loro significati e funzioni specifici, come è dimostrato dai vari ruoli che esse assumono all'interno

dei contesti rituali. Si credeva che esse fossero entità responsabili della crescita delle piante coltivate e in quanto tali fossero destinatarie di offerte e preghiere (a Zara Mama, la Madre del Mais dei Peruviani, ad esempio, rappresentata dalla figura di una bambola fatta di pannocchie ed elegantemente vestita, venivano offerti sacrifici e rivolte preghiere). Oppure si credeva che esse incarnassero e concentrassero in sé, piuttosto che controllare, ciò che cresceva; in tali casi venivano sottoposte a rituali di vario genere, fra i quali i due più diffusi e densi di significato erano quello della «morte» e quello delle «nozze». Il più noto è quello della «morte», che può essere esemplificato dal rito a cui è sottoposto l'ultimo covone, identificato dai Bulgari nella Regina del Grano: il covone viene vestito con abiti femminili, portato in processione, quindi bruciato e sparso per i campi o gettato in una pozza d'acqua. Tali rituali sono solitamente spiegati come rappresentazione drammatica del ciclo stagionale delle piante coltivate e della loro «morte» periodica seguita dal loro ritorno o «rinascita» prima del successivo raccolto – una teoria formulata nel XIX secolo soprattutto da James G. Frazer e Wilhelm Mannhardt. Il rito delle «nozze», praticato nelle isole di Giava, Bali e Lombok, si svolge con l'«unione» di due pugni di riso messi insieme prima del periodo del raccolto. I due pugni di riso vengono trattati come una coppia di sposi e fra loro si celebra una cerimonia nuziale, quindi vengono posti in un magazzino e lasciati là, affinché il riso possa crescere. Un altro esempio è quello costituito dalla Sposa dell'Orzo dei Berberi del Marocco. Gruppi di donne entravano in competizione per l'onore di trasportare in processione la figura di paglia attraverso il raccolto maturo; in altre occasioni i membri maschili della comunità facevano la loro apparizione a dorso di cavallo, contendendosi la figura; in questo modo si imitavano le scene tipiche dei matrimoni berberi, che prevedevano il ratto simulato della sposa. In altre zone, i due riti si fondono: in Danimarca la mietitrice danza con un'immagine formata dagli ultimi covoni; mentre danza, piange ed è considerata «vedova», perché è sposata ad uno che sta per morire.

Presi tutti assieme, i vari trattamenti rituali a cui sono sottoposte le figure mitiche che incarnano o controllano il prodotto della coltivazione, formano chiaramente un complesso sistema strategico ben strutturato, che mira al controllo delle incognite di ciascun tipo di produzione. I riti della morte e delle nozze, in particolare, hanno a che fare con il momento critico per l'economia rappresentato dal raccolto. Il rito della morte riproduce e di conseguenza controlla la crisi vera e propria, rappresentata dal momento finale del ciclo, superato simbolicamente con la distruzione e la reintegrazione rituale, che viene compiuta gettando nell'acqua o spargendo nei campi la prima (o l'ultima o la «migliore») parte del prodotto della coltivazione, che rappresenta la pianta coltivata, oppure sua «madre», la sua «regina», la sua «sposa» e così via. Il rito delle nozze riproduce e quindi controlla il risultato positivo degli sforzi e dei rischi della coltivazione e così rappresenta una fecondazione simbolica della pianta coltivata – e non una fecondazione qualsiasi ma una fecondazione culturale, sanzionata ritualmente da un matrimonio, proprio come la fertilizzazione delle piante coltivate viene considerata un fenomeno altamente culturale. L'importanza drammatica della crisi riprodotta e controllata dal rito della morte è ulteriormente sottolineata dal fatto che la morte e la sepoltura di ciò che rappresenta le piante coltivate sono spesso simboliche, ma qualche volta anche reali e in quei casi hanno per oggetto un animale o addirittura un essere umano.

Mentre la credenza in figure di «madre», che rappresentano o controllano il potere riproduttivo delle piante coltivate, è tipico di società di coltivatori, la credenza in una Madre Terra, non è limitata a quelle società. Invero, la personificazione della terra come una madre feconda, basata sulla semplice connessione simbolica fra la fecondità femminile animale (e umana) e la fertilità della terra da cui prendono sostanza le piante, non è sconosciuta alle società di cacciatori e raccoglitori. D'altra parte la maggior parte dei dati che attestano, agli occhi degli studiosi, tale credenza deriva dalle credenze e dalle pratiche cultuali proprie delle religioni politeistiche; le dee che raffigurano la terra sono di solito divinità complesse, la cui connessione con la fertilità è solamente uno degli aspetti della loro personalità. Nondimeno, il complesso relativo al culto della terra, spesso congiunto con il culto del cielo o di una figura celeste come padre che rende fertile (dispensatore di pioggia) e con l'equazione donna feconda-terra coltivata, è presente in molte religioni di coltivatori e sopravvive in rituali specifici (ad esempio nelle formule di preghiera come l'invocazione anglosassone a Herce o l'inno pseudo-omerico a Gaia, una dea politeistica il cui nome significa «terra» e che era invocata come dispensatrice di raccolti). Le credenze nella Madre Terra rivestono una particolare importanza nella «zona del frumento», dove esse non sono tanto in diretta connessione con l'agricoltura, ma piuttosto occupano un posto centrale nei miti cosmogonici ed antropogonici. Il fatto che, in molte società di coltivatori e forse alle origini della coltivazione, fossero le donne a coltivare le piante rafforzava la connessione fra sfera femminile e terra coltivata. Un gran numero di figure femminili, la cui sessualità e fecondità sono fortemente poste in rilievo, è solitamente correlato dagli specialisti

con il complesso madre-terra; esse sono presenti nel Vecchio Mondo, dall'era neolitica alla tarda antichità, nella forma di statuette o in pitture e rilievi su ceramiche ed altrove. I più antichi ed importanti documenti riguardanti tali figure possono essere considerati i dipinti, recentemente scoperti sui muri di un edificio adibito a cerimonie, nell'insediamento risalente alla prima età agricola di Çatal Hüyük; ma le figure femminili, rappresentate in quei dipinti ed in statuette verosimilmente contemporanee a Çatal Hüyük e Hacilar, non sono mai esplicitamente associate a simboli riguardanti l'agricoltura, ma piuttosto ad animali, come avvoltoi, leopardi e tori.

Analizzando alcuni esempi di calendari stagionali di coltivatori, abbiamo ricordato la relazione fra i morti ed i prodotti della coltivazione. L'esempio maggiormente significativo e diffuso di una tale connessione è costituito dalla credenza nel ritorno dei morti, durante i festeggiamenti del raccolto o nel corso della Grande Festa, fra i coltivatori di igname e colocasie della Melanesia e della Polinesia. Si credeva che i morti famelici invadessero il territorio dei viventi durante quei periodi di festeggiamenti e pertanto era offerta loro una parte della produzione. Simili collegamenti fra le feste della fertilità agraria ed il ritorno dei morti sono noti anche per altre società di coltivatori (ad esempio le festività natalizie dei contadini dell'Europa settentrionale coinvolgono sia i morti, sia la celebrazione della fertilità e della vita).

L'offerta delle primizie o di parte del prodotto della coltivazione ai morti che ritornano è stata interpretata da Vittorio Lanternari come una risposta alla crisi periodica, rappresentata dall'improvvisa abbondanza di cibo e dalla sospensione dei lavori di coltivazione dopo il raccolto. La terra, arata o vangata dai coltivatori in modo sacrilego, è vista come la casa dei morti, i quali appartengono ad una sfera che, allo stesso modo della terra vergine che deve essere «trattata» dai coltivatori, è estranea alla sfera controllata dall'uomo. Offrendo una parte della produzione ai morti che ritornano, i coltivatori reagiscono alla crisi ed al rischio stagionale e li controllano. Inoltre, i morti ritornano in gruppo, perché il lavoro dei coltivatori è svolto in gruppo; ritornano ogni anno, alla fine del ciclo agrario. Essi entrano nel villaggio, perché durante l'anno il villaggio ha invaso la terra, loro regno, per modificarla; essi sono minacciosamente famelici, poiché i viventi, per saziare il loro appetito, hanno attaccato la terra e la attaccheranno nuovamente l'anno successivo.

Sebbene questa sia probabilmente un'interpretazione corretta della diffusa credenza in un ritorno collettivo e periodico dei morti in momenti cruciali del calendario stagionale dei coltivatori, altri elementi offrono differenti punti di vista sulla relazione dei morti con le piante coltivate. In particolare, lo stretto collegamento fra rituali funebri, agrari e sessuali dimostra che i morti sono spesso visti come forze attive che hanno risvolti positivi per le opere della coltivazione. I Bambara del Mali, nell'Africa occidentale, ad esempio, versano acqua sul capo della persona morta e la implorano di mandar loro un buon raccolto; i cerealicoltori finnici mescolano ossa od oggetti appartenenti ai morti con i semi durante la semina e riportano gli oggetti alla tomba dopo il raccolto; mentre, in modo simile, i contadini germanici utilizzano terra proveniente da una tomba. L'equazione fra il seme o il tubero, sepolto nella terra, ed i morti, la cui memoria rimane nella vita della loro progenie, sta probabilmente alla base di queste concezioni e di altre simili. La miglior sintesi rappresentativa di una tale concezione è data dalla struttura della casa dell'antico contadino cinese, descritta da Marcel Granet, con la sezione interna contenente il grano immagazzinato e, vicino ad esso, il talamo nuziale della coppia ed il luogo di sepoltura degli antenati della famiglia.

Miti delle origini. Le credenze di cui si è ampiamente trattato, che formano l'aspetto rituale delle attività dei coltivatori, trovano chiara espressione nei miti che raccontano le origini delle piante coltivate o delle varie attività tecniche ed economiche dei coltivatori, e così convalidano i loro sistemi culturali.

Alcuni miti sottolineano la corrispondenza simbolica fra le piante coltivate e gli esseri umani e fra la fecondità sessuale e la fertilità vegetale, e assimilano le tecniche di coltivazione a quelle di educazione dei bambini, insistendo sulla qualità «materna» della terra coltivata. Altri pongono maggiore attenzione all'origine (miracolosa) delle piante coltivate o delle tecniche di coltivazione. Fra questi ultimi miti Adolf E. Jensen distingueva due tipi principali più diffusi ed assegnava ai coltivatori di tuberi il tipo di mito che collega coltivazione e morte, per lo più facendo risalire la nascita delle piante coltivate al corpo di un essere primordiale ucciso (il tipo Hainuwele) attribuendo invece ai coltivatori di cereali i miti che narrano come gli uomini primitivi si fossero impossessati dei prototipi di quelle piante. Jensen chiamò questo ultimo il tipo Prometeo, dal nome della figura mitica greca, che rubò agli dei aspetti della cultura umana. Ma questa rigida distinzione dovrebbe essere abbandonata, non solo per il fatto che l'origine dei cereali è spesso collegata ad una uccisione mitica (la cui eco si trova, ad esempio, nel mito egizio di Osiride), ma anche e soprattutto perché il tema centrale di questi due tipi, e cioè la colpa primordiale collegata, nei miti delle origini, agli inizi della coltivazione, è suscettibile di una più ampia differen-

nazione. Questo tema comprende almeno: 1) l'uccisione della creatura primordiale (il tipo Hainuwele); 2) il furto della pianta coltivata originaria (il tipo Prometeo); e 3) la storia di come fu spiata, e così offesa una generosa creatura femminile primordiale, a cui è attribuita l'introduzione delle piante coltivate o del cibo.

Due miti dei Kiwai della Nuova Guinea ci offrono un ottimo esempio del primo tipo sopra citato; essi esaltano il simbolismo madre-terra e figlio-pianta. Uno di questi miti racconta di una donna chiamata Opae, che partorì, ma non avendo marito e neppure idea di che cosa fosse un bambino, abbandonò il neonato. Un uccello si prese cura di esso e protesse il suo corpo e le sue membra con foglie di colocasia; in seguito l'uccello ritornò con la corteccia e con una radice di colocasia, coprì il corpo del bambino con la corteccia e legò la radice al suo capo. La radice penetrò nella terra e cominciò a crescere ed il corpo del bambino si trasformò nella prima pianta coltivata di colocasia. L'altro mito Kiwai racconta l'origine della coltivazione dell'igname. Un uomo che non aveva moglie scavò una buca nella terra ed ebbe un rapporto con essa. Ma sotto la terra si nascondeva una donna di nome Tshikaro. Ella rimase incinta e, come si suol fare con le donne al momento del parto, venne circondata da un recinto fatto di stuoie (il modello mitico dei recinti che proteggono i giardini di ignami dei Kiwai) e diede alla luce molti tuberi di igname.

Il mito più famoso, che mette in relazione coltivazione e morte, raccontando l'origine delle piante coltivate dal corpo di un essere primordiale ucciso, è quello di Hainuwele degli abitanti dell'isola di Ceram (Indonesia), studiato da Adolf E. Jensen, che lo utilizzò come prototipo di questa categoria. Hainuwele, una giovane vergine, venne uccisa ed il suo corpo fu fatto a pezzi ed i pezzi sepolti; dalle varie parti del suo corpo nacquero le diverse piante coltivate. L'uccisione di Hainuwele diede vita non solo alle piante ma, in diversi modi, alla sessualità, alla morte ed a varie istituzioni culturali. Miti di questo tipo sono presenti in tutti i continenti. Un esempio proveniente dall'America è il racconto dei Maya sulle origini del mais dal cuore della Madre del Mais. Un esempio africano è il mito degli Nzima (Ghana) sulle origini di quella stessa pianta. In quest'ultimo mito appaiono due figure femminili: la madre, l'antenata responsabile dell'introduzione della coltivazione del mais, e sua figlia, sacrificata dalla madre. Anche un antico mito greco sulla cerealicoltura presenta una madre e sua figlia. La dea Demetra, in collera poiché la sua giovane figlia Persefone è stata rapita dal dio degli Inferi, fa appassire la vegetazione (in particolare i cereali) ed abbandona gli dei per vagabondare fra gli uomini. Essa è scambiata per una vecchia donna e assunta da un re e dalla moglie come governante per il loro figlio. Sebbene, spiata e sorpresa mentre tentava di rendere immortale il bambino bruciandolo, sia costretta a lasciare per sempre la reggia, condannando il bambino alla mortalità, ella riesce ad insegnare al re i misteri eleusini. Alla fine, Persefone ritorna nel mondo dei vivi, nel quale risiederà periodicamente, e la vegetazione rinasce. In altre versioni Demetra insegna le tecniche dell'agricoltura ad un re che l'ha aiutata. Questo mito, considerato nelle sue diverse varianti, stabilisce che la mortalità, l'agricoltura ed i riti più famosi dei misteri greci sono aspetti fondamentali e correlati dell'esistenza umana, noti fin dai tempi primordiali, e presenta una figura materna come responsabile dell'origine della coltivazione.

La corrispondenza fra le protagoniste femminili di miti di questo genere ed il secondo tipo di entità sovrumane descritte nella sezione precedente è spesso esplicita. Tuttavia, come nel mito dei Pueblo Cochiti del Nuovo Messico, la corrispondenza può essere indiretta. La Madre degli Indiani, si dice, abbandonò i suoi figli; quando questi mandarono messaggeri alla sua dimora sotterranea per chiedere il suo aiuto in un momento di crisi, ella diede loro il primo fantoccio o bambola di mais, fatta con una pianta di granoturco addobbata con piume o con stringhe di pelle di daino, un prototipo dell'oggetto usato dai Cochiti nei rituali agricoli. È chiaro che il fantoccio di mais è un sostituto della Madre e, come nel caso di Demetra nella prima versione del mito, è il materiale rituale connesso con la coltivazione, che viene dato agli uomini dalla donna che sparisce, più che non la coltivazione in sé per sé.

Per quanto riguarda il tema della figura femminile offesa (sottotipo 3), esso è presente in molti miti del tipo «escrezione». In una serie di miti raccontati dagli allevatori di mais Creek, Cherokee e Natchez degli Stati Uniti sudorientali, la mitica donna, che a volte appare sotto forma di pianta di mais o pannocchia, dà il mais (ed a volte i fagioli) all'umanità. Essa si prende cura degli orfani e di altri bisognosi e per loro produce chicchi di mais strofinandosi il corpo. In alcune versioni essa viene uccisa, mentre in altre si offre spontaneamente in sacrificio; ma in tutte le versioni del mito, prima di morire, insegna alla gente ciò che si deve fare perché dal suo corpo si sprigionino mais e fagioli. Miti di questo tipo sono molto diffusi. Due altri esempi serviranno a mostrare che i temi comuni a questi miti non sono limitati al motivo dell'«escrezione», ma includono anche il motivo tipico del terzo «sottotipo» della classificazione introdotta precedentemente.

In un mito dei Toraja di Sulawesi (Indonesia), un pescatore spesso lasciava la moglie per andare a pesca; al suo ritorno trovava sempre un grosso recipiente pie-

no di riso, ma sua moglie si rifiutava di rivelargli la sua provenienza. Un giorno la spiò attraverso una fessura del muro della loro abitazione e vide che la moglie si strofinava le mani sul recipiente ed in questo modo lo riempiva di riso. Disgustato da questa scoperta, l'uomo la rimproverò per questo procedimento poco pulito; in seguito ai rimproveri, la donna si trasformò in una pianta di riso; e in seguito il pescatore divenne una palma da sago. I coltivatori di ignami e colocasia della Melanesia e della Nuova Guinea hanno miti analoghi (nella Nuova Guinea i miti riguardano la Donna Igname, che produce miracolosamente ignami dal suo corpo), ma un mito complesso, molto simile a quelli americani ed indonesiani, si può trovare, tra i Maori della Nuova Zelanda, nei racconti sull'origine del *kumara* (patata dolce). La dea Pani si prese cura di due giovani nipoti orfani e li nutrì con *kumara* cotto al forno; i due fratelli, che amavano questo cibo fino a quel momento a loro sconosciuto, incominciarono a domandarle da dove provenisse, ma Pani non voleva rivelarlo. Un giorno uno dei fratelli la spiò e scoprì che ella si estraeva le patate dolci dal corpo stando nell'acqua. Secondo un'altra versione, Pani produceva il *kumara* strofinando le mani sul ventre. Il ragazzo disse al fratello: «Noi stiamo mangiando le escrezioni di Pani». Piena di vergogna, Pani si ritirò negli Inferi, dove uno dei nipoti riuscì a raggiungerla e la trovò mentre coltivava *kumara*.

In America, in Indonesia ed in Nuova Zelanda si credeva dunque che una creatura femminile fosse in grado di ottenere dal suo corpo le principali piante coltivate e che generosamente le donasse ai bisognosi; si narrava anche che essa venne spiata nell'atto di far ciò e che, piena di vergogna e offesa, scomparve, dopo aver dato vita alle piante coltivate e alle tecniche dell'agricoltura. L'affinità fra questi miti e l'antico mito greco di Demetra è sorprendente e ci mostra la connessione fra i miti di origine dei cerealicoltori e quelli di altri coltivatori. La complessità delle derivazioni storiche e delle connessioni tipologiche fra i vari miti delle origini può essere chiarita da un ultimo paradossale esempio. In tempi mitici, secondo le credenze della tradizione Maya, il dio della pioggia colpì con un fulmine la pietra nella quale si nascondeva il dio del mais che così venne alla luce, in risposta alle preghiere dei primi uomini bisognosi. Successivamente, tuttavia, sotto l'influsso del Cristianesimo, nel Guatemala e nello Yucatan la figura dell'antico dio del mais dei Maya fu reinterpretata come Cristo, pane di vita, introducendo in questo modo gli elementi del tipo Hainuwele in un mito tradizionale più simile al tipo Prometeo.

Come si vede da molti di questi esempi, i miti sull'origine della coltivazione stanno ad indicare sia situazioni di crisi, sia di fertilità. Molti di questi miti presentano la coltivazione delle piante come un'innovazione ambigua e pericolosa, dovuta ad un errore o colpa primordiale. L'atteggiamento che essi riflettono è simile a quello espresso dal rituale «ritorno dei morti» durante i momenti cruciali del ciclo stagionale. I costi ed i rischi della coltivazione sono espressi in termini mitici e rituali da quelle società il cui benessere, dipendente dal risultato della coltivazione, è perennemente in gioco e deve essere continuamente riconfermato sia con mezzi tecnici, sia attraverso il rito e l'ideologia. Relegando in un lontano passato la vita non agricola e mostrando le conseguenze positive dell'atto di invasione sacrilega da parte dell'uomo della natura incontrollata, i miti fondanti dei coltivatori rafforzano i sistemi culturali ed economici che li esprimono e proteggono il corpo sociale contro la serie ricorrente di crisi cicliche. [Vedi anche *EROE CULTURALE*].

Valori religiosi e sociali dei coltivatori. In molti miti delle origini la donna responsabile dell'inizio della coltivazione agisce in favore dei bambini deboli o abbandonati, che non appartengono ad una struttura famiiare solidale (ad esempio orfani), oppure viene presentata come una nutrice generosa. Questo tratto mitico trova riscontro nell'importanza che ha l'ospitalità fra i coltivatori e nella periodica redistribuzione del prodotto della coltivazione in occasione delle feste, che raggiungono il loro culmine nelle orge alimentari e nell'offerta delle primizie ai morti che si crede ritornino nel corso dei riti. La base di tutte queste concezioni, credenze e comportamenti, risiede nella vita economica che la coltivazione rende possibile, uno stabile sistema di vita nel quale la relativa abbondanza di cibo favorisce ulteriori cambiamenti economici e culturali, fa della distribuzione del prodotto annuale fra i membri della comunità un dovere vitale e fornisce un *surplus* per gli usi rituali ed anche orgiastici in determinati periodi dell'anno.

Una ideologia relativamente egualitaria di lavoro collettivo, di sperperi durante le feste, di distribuzione generalizzata e di generosità ospitale, è tipica delle società meno complesse di coltivatori. Essa è sostituita da un'ideologia di concentrazione e distribuzione verticale nelle società in cui produzione, distribuzione e consumo del prodotto agricolo diventano più complessi, in cui compiti e ruoli si fanno più differenziati ed un gruppo di persone, un capo o un re, assumono una posizione di privilegio. La cooperazione e la solidarietà necessarie per ottenere e condividere un buon raccolto vengono identificati con l'abilità dei governanti ad organizzare, a giudicare ed a distribuire la produzione annuale. Le feste per il raccolto, come si svolgono in Africa nel regno Swazi, possono diventare l'occasione per rappresentazioni rituali di ribellione e di biasi-

mo, che denunciano e sostengono i «diritti» di chi è sottomesso e sottolineano i «doveri» dei governanti. D'altra parte, in società di questo tipo, l'inviolabilità della proprietà (privata) della terra e del suo simbolo, la pietra di confine, è sancita da credenze e regole religiose; l'altro aspetto della generosità regale, vale a dire il tributo periodico di una parte del prodotto agricolo ai governanti, è anch'esso sancito da dettami sacri.

Proprio come l'importanza della solidarietà sociale per la reale sopravvivenza delle comunità agricole è sottolineata dalle credenze e dai riti basati sulla distribuzione ed il consumo, così altri aspetti del costume dei coltivatori trovano espressione in altri complessi religiosi. Nonostante l'importanza che nella religiosità dei coltivatori veniva data alla libertà sessuale e ad ogni genere di licenziosità in occasione delle feste, è ovunque diffusa la convinzione che il rispetto delle regole e delle proibizioni di ordine sociale e religioso, della purità rituale e di quella sessuale in particolare, è essenziale per il buon andamento della coltivazione. La purità rituale dei contadini dell'Europa settentrionale moderna si ottiene attraverso un bagno ed indossando abiti nuovi e puliti prima dei principali lavori agricoli, come l'aratura, la semina e la mietitura. L'importanza delle vergini, degli uomini e delle donne anziane e anche degli eunuchi, nei riti e nei culti, sia prettamente agricoli (come gli antichi riti egizi eseguiti da uomini castrati per assicurare l'inondazione annuale del Nilo e la fertilità dei campi), sia collegati al culto di dee madri, rappresenta la manifestazione estrema di questo complesso simbolico. In molte società gerarchiche il capo od il re deve vivere in uno stato perpetuo di purità rituale. Si credeva che tale purezza avesse un'influenza diretta sulla produzione agricola ed essa era perciò sostenuta da una complessa serie di norme e proibizioni.

La corretta distribuzione della produzione annuale della coltivazione e la regolare applicazione delle norme rituali e sociali sono così non meno importanti nella vita religiosa dei coltivatori di quanto lo siano il simbolismo sessuale o la credenza che siano entità sovrumane a controllare o impersonare la crescita delle piante coltivate. Uguale importanza riveste l'aura religiosa che circonda gli aspetti specificamente tecnici della produzione agricola; la sacralità di animali come il bue da tiro nell'antica Grecia o di oggetti come l'aratro, fra i contadini italiani dell'inizio dell'età moderna o fra gli agricoltori odierni del Madagascar, costituiscono buoni esempi. Ciò che è veramente significativo, tuttavia, è la diffusa sacralità del complesso generale di conoscenze tecniche e tradizioni rituali necessarie alla coltivazione.

Spesso si crede che le conoscenze tecniche e gli usi rituali siano stati appresi in tempi mitici, grazie ad esseri sovrumani. Inoltre, l'acquisizione di quelle conoscenze è sovente collegata ad un errore o peccato primordiale ed è legata alle origini dei tratti distintivi della cultura di ciascuna delle società che nel mito si esprimono, così come è messa in relazione con l'inizio della vita mortale dell'uomo. Il fatto che i misteri eleusini si fondino, miticamente, su di una tradizione narrativa che riferisce anche dell'origine divina dell'agricoltura può essere segno di un intrinseco legame fra le conoscenze tecnico-rituali necessarie per la coltivazione e quel sapere rituale e simbolico relativo al valore religioso della vita umana, che costituiva l'oggetto di ciò che chiamiamo culti «misterici». A parte questo, non esistono dubbi sulle connessioni che gli antichi culti misterici avevano con l'agricoltura, come pure sui collegamenti tra le aspettative escatologiche e soteriologiche che i culti misterici esprimono e la consapevolezza dell'agricoltore che i cicli agricoli della «morte» e «rinascita» delle piante si ripetono perennemente. [Vedi anche *VEGETAZIONE*].

BIBLIOGRAFIA

Un'utile trattazione dell'agricoltura e della coltivazione nel mondo, con particolare attenzione alle società primitive, è costituita dall'opera di V. Grottanelli, *Etnologica. L'uomo e la civiltà*, II, *Le opere dell'uomo*, Milano 1965; soprattutto pp. 573-754. Sulle origini dell'agricoltura nel periodo neolitico, cfr. Sonia Cole, *The Neolithic Revolution*, London 1970 (5ª ed.); ed altri studi citati da Grottanelli e da Mircea Eliade in *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris 1976, cap. 1 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I. *Dall'età della pietra ai Misteri Eleusini*, Firenze 1979, cap. 1). Sulla religione del periodo neolitico, lo studio più ambizioso è il volume sulle religioni neolitiche dell'Europa orientale di Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 B.C.*, Berkeley 1982 (2ª ed. riv.). Le principali opere sulla religiosità ed i culti degli agricoltori, che hanno dominato per decenni, sono W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, I-II, 1875-1877, rist., Darmstadt 1963; il suo *Mythologische Forschungen aus dem Nachlasse*, Strassburg 1884; e J.G. Frazer, *The Golden Bough*, London 1911-1915 (3ª ed. riv. et ampl., I-XII). All'interno dell'ampia trattazione di Frazer, i contributi che si occupano più specificamente di miti e rituali agricoli sono *Adonis, Attis, Osiris*, I-II, London 1914; e *Spirits of the Corn and of the Wild*, I-II, London 1912. Esiste una traduzione italiana dell'edizione ridotta dall'autore nel 1922: *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, I-II, Torino 1973 (2ª ed.).

Altri importanti contributi, pubblicati successivamente, sui riti e le credenze agricole, trattano l'agricoltura secondo teorie basate primariamente sullo studio dei contadini cerealicoltori; fra questi A.V. Rantasalo, *Der Ackerbau in Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebrauchen der Germanen vergleichen*, I-V, Helsinki 1919-1925; e J.J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, I-III, Zürich-Leip-

zig 1937. V.I. Propp, *Russkie agrarnje prazdniki*, Leningrad 1963, un interessante studio sulle feste agrarie in Russia, segue Frazer ed i suoi risvolti. È disponibile in traduzione italiana: *Feste agrarie russe*, Bari 1978. Un'importante critica delle teorie di Mannhardt e Frazer è costituita dall'intervento di C.W. von Sydow, *The Mannhardtian Theories about the Last Sheaf and the Fertility Demons from a Modern Critical Point of View*, in «Folklore», 45 (1934), pp. 291-309, rist. in C.W. von Sydow, *Selected Papers on Folklore*, Copenhagen 1948. Un importante contributo recente sulle religioni «agricole» è quello di M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I, (cit. sopra), dove sono sviluppate ed insieme modificate le idee base formulate nel suo precedente *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954), capp. 7-9.

Buoni studi sulla religiosità dei coltivatori al di fuori dell'«area del grano» sono quelli di M. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris 1919; e di B. Malinowski, *Coral Gardens and their Magic*, I-II, London 1935. La bibliografia etnografica sulla religiosità dei coltivatori primitivi è molto vasta; il più importante studio a riguardo resta l'opera di V. Lanternari, «*La Grande Festa*». *Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari 1976 (2ª ed.). Sulle credenze e sui rituali dei coltivatori, utile è anche A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1966, che ho seguito qui nella sezione su calendari e feste.

Sulle figure della Madre Terra, cfr. A. Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig 1925 (3ª ed.); e l'intervento critico di O. Pettersson, *Mother Earth. An Analysis of the Mother Earth Concepts According to Albert Dieterich*, Lund 1967. Sulle statuette della Madre Terra cfr. lo studio di P.J. Ucko, *Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete*, London 1968.

I seguenti studi trattano dei miti delle origini: A.E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1949 (2ª ed.); C.A. Schmitz, *Die Problematik der mythologeme 'Hainuwele' und 'Prometheus'*, in «Anthropos», 55 (1960), pp. 215-38; A. Yoshida, *Les excrétions de la Déesse et l'origine de l'agriculture*, in «Annales. Économies, sociétés, civilisations», 21 (1966), pp. 717-28; e G. Hatt, *The Corn Mother in America and in Indonesia*, in «Anthropos», 46 (1951), pp. 853-914.

CRISTIANO GROTTANELLI

ALCHIMIA. [Per esplorare lo sfondo comune di alchimia e religione questo articolo si compone di sei parti:

Panoramica generale;
Alchimia cinese;
Alchimia indiana;
Alchimia ellenistica e medievale;
Alchimia islamica;
Alchimia rinascimentale.

La parte introduttiva spiega la natura essenzialmente spirituale della ricerca dell'alchimista, le parti seguenti esaminano le origini e la storia dell'alchimia nelle varie culture in cui ha prosperato la sua pratica].

Panoramica generale

Il termine *alchemia* (o forme simili come *ars chemica*) appare in occidente a partire dal XII secolo per indicare l'insieme dei tentativi compiuti in epoca medievale per trasformare i metalli vili in oro e per ottenere un rimedio universale ed un «elisir dell'immortalità». L'origine della radice *chem* non è stata ancora spiegata esaurientemente. Nei testi cinesi, indiani, greci, alchimia viene indicata come l'«Arte», oppure con termini, come ad esempio *trasmutazione*, che esprimono un mutamento radicale e benefico. Fino a poco tempo fa gli storici della scienza hanno considerato l'alchimia come una protochimica, cioè come una scienza in embrione. In effetti, come nella chimica primitiva, il praticante dell'«Arte» faceva uso di un laboratorio e di alcuni strumenti specifici; ancora più degno di nota, gli alchimisti furono autori di alcune scoperte che ebbero poi una parte importante nello sviluppo della scienza della chimica. Per citare solo alcuni esempi: l'isolamento del mercurio intorno al 300 a.C., la scoperta dell'*aqua vitae* (alcool) e dei minerali acidi, prima del XIII secolo, la preparazione del vetriolo e degli allumi.

Ma i metodi, l'ideologia ed i fini della chimica delle origini non erano in continuità con quelli dell'alchimia. Gli alchimisti non erano interessati – o almeno non primariamente – allo studio scientifico della natura. Quando i primi pensatori greci si dedicarono alla scienza mostrarono uno spiccato spirito di osservazione e capacità di teorizzazione. Gli alchimisti greci invece dimostravano una inspiegabile mancanza di interesse per i fenomeni fisico-chimici che si verificavano nel corso dei loro esperimenti. Per citare un solo caso, chiunque si sia trovato ad usare lo zolfo non può fare a meno di osservare «i curiosi fenomeni che si producono dopo la sua fusione ed il conseguente riscaldamento del liquido. Ora, sebbene lo zolfo sia citato centinaia di volte [nei testi greci di alchimia], non si fa mai allusione ad alcune delle sue caratteristiche al di fuori della sua azione sui metalli» (Sherwood Taylor, citato in Eliade, 1980, p. 130). Come vedremo fra poco, la ricerca dell'alchimista non era di carattere scientifico ma spirituale.

Tradizioni esoteriche ed importanza della segretezza. L'alchimia, in ogni cultura dove ha prosperato, è stata sempre posta in stretta relazione con una tradizione esoterica o «mistica»: in Cina il Taoismo, in India lo Yoga ed il Tantrismo, nell'Egitto ellenistico la *gnōsis*, nei paesi islamici le scuole mistiche ermetiche ed esoteriche, nell'Occidente medievale e rinascimentale le dottrine ermetiche, il misticismo cristiano e settario e la Qabbalah. In breve, tutti gli alchimisti hanno affermato che la loro arte è una tecnica esoterica che

persegue uno scopo simile o comparabile a quello delle maggiori tradizioni esoteriche e «mistiche».

Per questa ragione gli alchimisti hanno dato grande importanza alla segretezza, cioè alla trasmissione esoterica delle dottrine e delle tecniche alchemiche. Il più antico testo ellenistico *Physikē kai mystikē* (scritto probabilmente intorno al 200 a.C.) riferisce di come esso fosse stato nascosto in una colonna di un tempio egizio. Nel prologo ad uno dei trattati classici di alchimia indiana, *Rasārnava*, la dea chiede a Śiva il segreto per diventare una *jīvanmuleta*, cioè una «liberata in vita». Śiva le dice che questo segreto raramente si conosce, anche tra gli dei. L'importanza della segretezza è di nuovo ribadita dal più famoso alchimista cinese, Ko Hung (260-340 d.C.), il quale affermava che «la segretezza è essenziale per l'efficacia delle ricette... I loro ingredienti sono costituiti da elementi comuni e nondimeno non si possono identificare se non si conosce il codice che li riguarda» (*Pao-p'rutzu*, cap. 16). L'intenzionale incomprensibilità dei testi di alchimia per i non iniziati diventa quasi un cliché nella letteratura alchemica postrinascimentale dell'Occidente. Un autore citato dal *Rosarium philosophorum* del xv secolo afferma che «soltanto colui che sa come ottenere la pietra filosofale capisce le parole che la riguardano». Ed il *Rosarium* avverte il lettore che queste nozioni devono essere trasmesse «per via mistica», proprio come la poesia usa le favole e le parabole. In breve, ci troviamo di fronte ad un linguaggio segreto. Secondo alcuni autori, esisteva persino un patto di non divulgare il segreto nei libri (testi citati in Eliade, 1980, p. 145).

Le varie fasi dell'opera dell'alchimista hanno un carattere iniziatico, trattandosi cioè di una serie di esperienze specifiche volte alla radicale trasformazione della condizione umana. Ma l'iniziato che ha successo non può adeguatamente esprimere il suo nuovo modo di essere in un linguaggio comune. È costretto ad usare una «lingua segreta». È naturale che la segretezza fosse una regola generale per quasi tutte le tecniche e le scienze nella loro fase iniziale, dall'arte della ceramica, dall'estrazione dei minerali, e dalla metallurgia alla medicina ed alla matematica. La trasmissione segreta di metodi, strumenti e ricette è largamente documentata in Cina ed in India, come anche nel Vicino Oriente antico e in Grecia. Anche nel periodo successivo un autore come Galeno ammonisce uno dei suoi discepoli dicendogli che la scienza medica che egli trasmette deve essere accolta come un aspirante riceve la *teletē* (iniziazione) nei misteri eleusini. In effetti, essere introdotti nei segreti di un'arte, di una tecnica o di una scienza significava essere sottoposti ad una iniziazione.

È significativo che l'ingiunzione alla segretezza ed all'occultamento non viene meno neanche a seguito dei successi dell'attività alchemica. Secondo Ko Hung, gli adepti che riescono ad ottenere l'elisir ed a diventare «immortali» (*hsien*) continuano a camminare sulla terra, ma nascondono la loro condizione, cioè l'immortalità, e solamente un esiguo numero di alchimisti è in grado di riconoscerli. Similmente, in India c'è una vasta letteratura, sia in sanscrito sia in dialetti indigeni, relativa ad alcuni famosi *siddha* alchimisti praticanti lo yoga che vivono per secoli, ma che raramente rivelano la propria identità. La stessa credenza si ritrova nell'Europa centrale ed occidentale: alcuni ermetisti ed alchimisti (come Nicolas Flamel e sua moglie, Pernelle) avevano la fama di essere vissuti un numero indefinito di anni senza essere riconosciuti dai loro contemporanei. Nel XVII secolo una leggenda simile circolava intorno ai Rosacroce e nel secolo successivo, ad un livello più popolare, intorno al misterioso conte di Saint-Germain.

Origini dell'alchimia. L'oggetto della ricerca alchemica – cioè la salute e la longevità, la trasmutazione dei metalli vili in oro, la produzione dell'elisir dell'immortalità – ha una lunga preistoria tanto in Oriente quanto in Occidente. [Vedi *ELISIR*, vol. 2]. In modo significativo questa preistoria rivela una specifica struttura mitico-religiosa. Innumerevoli miti, ad esempio, raccontano di una sorgente, un albero, una pianta o qualche altra sostanza in grado di donare la longevità, di ridare la giovinezza o anche l'immortalità. Ora, in tutte le tradizioni alchemiche, ma in particolare in quella cinese, determinate piante e frutti giocano un ruolo importante nell'arte del prolungare la vita e del riacquistare una perenne giovinezza.

Ma l'obiettivo principale dell'alchimista era la trasformazione dei metalli comuni in oro. Questo «nobile» metallo era impregnato di sacralità. Secondo gli Egizi, la carne degli dei e dei faraoni era d'oro. Nell'antica India, un testo dell'VIII secolo a.C. (*Śatapatha Brāhmaṇa* 3.8.2.27) proclama che «l'oro è l'immortalità». Interpretando l'alchimia come una mera tecnica per «volgere i metalli vili in metalli preziosi», cioè per *contraffare* l'oro, H.H. Dubs ha sostenuto che la tecnica ebbe origine nel corso del IV secolo a.C. in Cina, dove la prova dell'oro (che in Mesopotamia era praticata fin dal XIV secolo a.C.) era sconosciuta. Tuttavia questa ipotesi è stata respinta dalla maggior parte degli studiosi. Secondo Nathan Sivin, la credenza nell'immortalità fisica è documentata in Cina già nell'VIII secolo a.C., ma solo dal IV secolo in poi si pensava fosse raggiungibile con l'ausilio di droghe ed altre tecniche, e «della possibilità di trasformare il cinabro in oro non si fa parola, secondo le fonti a nostra disposizione, prima del 133 a.C.» (Sivin, 1968, p. 25).

Estrazione dei minerali, metallurgia e alchimia. Anche se le origini dell'alchimia, dal punto di vista storico, sono tuttora oscure, è possibile un parallelo tra

alcune credenze e riti alchemici e quelli dei primi minatori e metallurghi. [Vedi *METALLI E METALLURGIA*, vol. 4]. In effetti, tutte queste tecniche riflettono l'idea che l'uomo può influenzare il flusso temporale delle cose. Le sostanze minerali, nascoste nel grembo della Madre Terra, partecipano della sacralità annessa alla divinità. Molto presto incontriamo l'idea che i minerali «crescono» nel ventre della terra in stato embrionale. Così la metallurgia assume le funzioni dell'ostetricia. Il minatore ed il metallurgo intervengono svelando l'embriologia sotterranea: essi accelerano il ritmo della crescita dei minerali, collaborano nell'opera della natura e la aiutano a partorire più in fretta. In una parola, l'uomo con le sue diverse tecniche gradualmente si sostituisce al tempo, le sue fatiche rimpiazzano l'opera del tempo.

Con l'aiuto del fuoco, i metallurghi trasformano i minerali (gli «embrioni») in metalli (gli «adulti»). La credenza soggiacente è che i minerali, col tempo, sarebbero diventati metalli «puri» nel ventre della Madre Terra. Inoltre, i metalli «puri» sarebbero diventati oro se fosse stato loro consentito di «crescere» indisturbati per qualche migliaio d'anni. Tali credenze sono ben conosciute in molte società tradizionali. Fin dal II secolo a.C. gli alchimisti cinesi affermavano che i minerali «più vili» si sviluppano dopo molti anni in minerali «più nobili», per diventare alla fine argento oppure oro. Simili credenze erano condivise da alcune popolazioni del Sud-est asiatico. Per esempio, gli Annamiti erano convinti che l'oro trovato nelle miniere si fosse lentamente formato *in situ* nel corso dei secoli e che, se si fosse esplorata la terra tempo addietro, si sarebbe scoperto il bronzo al posto dell'oro.

Queste credenze sopravvissero nell'Europa occidentale fino all'età della rivoluzione industriale. Nel XVII secolo un alchimista occidentale scriveva:

> Se non esistessero impedimenti esterni che si oppongono all'esecuzione dei suoi disegni, la Natura porterebbe a termine tutte le sue produzioni (...) Perciò la nascita di minerali imperfetti deve essere considerata analoga a quella degli aborti e dei mostri: il fenomeno si verifica esclusivamente perché la Natura viene sviata durante le sue operazioni e trova una resistenza che le lega le mani, oppure ostacoli che le impediscono di agire con la regolarità che le è abituale (...) Da ciò deriva anche il fatto che essa, sebbene intenzionata a produrre un solo metallo, sia costretta, tuttavia, a produrne svariati. Ma in realtà solo l'oro è la creatura dei suoi sogni, ed è il suo figlio legittimo, perché solo esso è il risultato della vera produzione.
> (Citato in Eliade, 1980, p. 44).

L'alchimista completa l'opera della Natura. La trasmutazione dei metalli vili in oro equivale ad una repentina maturazione avvenuta miracolosamente. Come fa notare Simone da Colonia: «Questa Arte ci insegna come preparare un farmaco chiamato Elisir, il quale, versato sui metalli imperfetti, li conduce alla perfezione più completa, ed è a questo scopo che fu inventato» (citato in Eliade, 1980, p. 147). La stessa idea è chiaramente esposta da Ben Jonson nella sua commedia *The Alchemist* (1610). Un personaggio dice che «il piombo ed altri metalli... sarebbero oro se avessero tempo», ed un altro aggiunge: «ed è questo ciò che realizza la nostra Arte».

Si dice inoltre che l'elisir sia capace di accelerare il ritmo temporale di tutti gli organismi così da affrettare la loro crescita. In un testo erroneamente attribuito a Raimondo Lullo, si può leggere che «in primavera la Pietra dà la vita alle piante, grazie all'enorme ed incredibile calore della stagione: se si scioglie l'equivalente di un granello di sale nell'acqua, e se prendendo abbastanza di quest'acqua da riempire un guscio di noce, con essa si bagna una vigna, essa porterà a maturazione l'uva in maggio» (citato in Ganzenmüller, 1940, p. 159). Inoltre gli alchimisti, sia cinesi, sia islamici ed occidentali esaltavano l'elisir per le sue virtù terapeutiche universali: si diceva curasse tutte le malattie, restituisse la giovinezza ai vecchi e prolungasse la vita di diversi secoli.

L'alchimia e la padronanza del tempo. Così il segreto principale dell'«Arte» sembra essere annesso alla padronanza del tempo sia cosmico sia umano, da parte dell'alchimista. I primi minatori e metallurghi pensavano che, con l'aiuto del fuoco, potevano accelerare la crescita dei minerali. Gli alchimisti erano più ambiziosi: pensavano di poter «curare» i metalli vili in modo da accelerare la loro «maturazione», quindi di trasmutarli in metalli più nobili ed alla fine in oro. Ma gli alchimisti andarono anche più in là: si riteneva che il loro elisir potesse guarire e ringiovanire gli uomini, come pure prolungare indefinitamente la loro vita. Agli occhi dell'alchimista, l'uomo è *creativo*: riscatta la natura, domina il tempo, in breve perfeziona la creazione di Dio. È un mito ottimistico quello dell'alchimia; esso costituisce, per così dire, una «escatologia naturale».

È certamente questa concezione dell'uomo, come di un essere in possesso di una creatività fantasiosa ed inesauribile, che spiega il sopravvivere degli ideali degli alchimisti nell'ideologia del XIX secolo. Ovviamente, questi ideali, in quel periodo, subirono una radicale secolarizzazione. D'altra parte, nel momento in cui l'alchimia scomparve non risultò subito chiaro che questi ideali erano sopravvissuti. Tuttavia il trionfo della scienza sperimentale non cancellò i sogni e gli ideali degli alchimisti; al contrario, la nuova ideologia del XIX secolo fece proprio il mito del progresso infinito. Spinta dallo sviluppo delle scienze sperimentali e

dal progresso dell'industrializzazione, questa ideologia raccolse e portò avanti – nonostante la radicale secolarizzazione – il millenario sogno degli alchimisti. Il mito della perfezione e della redenzione della natura è sopravvissuto in forma camuffata nel prometeico programma delle società industrializzate, il cui proposito è la trasformazione della natura ed in special modo la trasmutazione della materia in energia. Avveniva anche, nel XIX secolo, che l'uomo riuscisse a soppiantare il tempo. Il suo desiderio di accelerare il ritmo naturale degli esseri organici ed inorganici ora cominciò a realizzarsi, in quanto la chimica organica dimostrò che si può accelerare od anche eliminare il tempo preparando nei laboratori e negli stabilimenti industriali sostanze che in natura avrebbero impiegato migliaia di anni per formarsi. L'uomo moderno prendendo coscienza di qual è la sua parte più alta – l'intelligenza applicata e l'abilità nella pratica – si sostituì al tempo nelle sue funzioni; in altre parole, assunse il ruolo del tempo. [Vedi *IMMORTALITÀ*; vedi anche *NATURA* e *ORO E ARGENTO*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

Per le più antiche relazioni fra rituali e mitologie relative all'estrazione dei metalli, alla metallurgia e all'alchimia, cfr. il mio libro *Forgerons et alchimistes*, Paris (1956) 1977, 2ª ed. (trad. it. *Arti del metallo e alchimia*, Torino 1980), nel quale sono fornite bibliografie critiche. Per la storia culturale dell'estrazione dei metalli, cfr. T.A. Rickard, *Man and Metals. A History of Mining in Relation to the Development of Civilizations*, I-II, New York 1932. Per la storia della metallurgia, cfr. R.J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity. A Notebook for Archaeologists and Technologists*, Leiden 1950 e L. Aitchison, *A History of Metals*, I-II, London 1960.

Origini e sviluppo dell'alchimia sono studiati sotto diversi punti di vista da alcuni autori: da E. von Lippmann in un'opera in tre volumi, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Berlin 1919-1954, di cui indispensabile è il terzo volume; da J. Reed in *Through Alchemy to Chemistry*, London 1957; da E.J. Holmyard in *Alchemy*, Baltimore 1957 (trad. it. *Storia dell'alchimia*, Firenze 1959); e da R.P. Multhauf in *The Origins of Chemistry*, London 1966. Su origini e sviluppo cfr. anche i tre contributi di A.G. Debus: *The Significance of the History of Early Chemistry*, in «Cahiers d'histoire mondiale», 9 (1965), pp. 39-58; *Alchemy and the Historian of Science*, in «History of Science», 6 (1967), pp. 128-38; e *The Chemical Philosophers. Chemical Medicine from Paracelsus to van Helmont*, in «History of Science», 12 (1974), pp. 235-59.

I lavori citati in questa voce sulle tradizioni specificamente alchemiche sono di W. Ganzenmüller, *Die Alchemie im Mittelalter*, Paderborn 1938, tradotto in francese con il titolo *L'alchimie au Moyen-Âge*, Paris 1940 e di N. Sivin, *Chinese Alchemy. Preliminary Studies*, Cambridge/Mass. 1968.

MIRCEA ELIADE

Alchimia cinese

Le definizioni di alchimia sono state in genere formulate a partire dall'esperienza di una singola civiltà – di solito, ma non sempre, quella europea – ed è solitamente implicito che le tradizioni che non seguono un modello dato non si possono far rientrare nella definizione stessa. La sola eccezione è rappresentata dalla definizione di H.J. Sheppard: «L'alchimia è l'arte di liberare parti del Cosmo dall'esistenza temporale e di far loro acquistare la perfezione che per i metalli è l'oro, per l'uomo la longevità, quindi l'immortalità ed infine la redenzione». Questa definizione potrebbe essere leggermente modificata. La longevità e l'immortalità materiale non è detto portino con sé la salvezza in un dato tempo e luogo. L'evoluzione di altre sostanze da materiali vili può essere più importante di quella dell'oro. In Cina, ad esempio, il cinabro era considerato il prototipo degli elisir di lunga vita. Perciò, se alla definizione di cui sopra si aggiunge la precisazione che l'arte alchemica si serve delle trasformazioni chimiche per indicare i processi mediante i quali si raggiunge la perfezione, possiamo riscontrare un comune modello nella Alessandria del periodo ellenistico, in Cina, in Islam, in India e nell'Europa degli inizi dell'era moderna.

L'alchimia di ciascuna delle grandi civiltà si caratterizzava per le conoscenze a cui attingeva, i simboli che creava e gli scopi che si prefiggeva. Questi aspetti dipendevano sia dal significato che l'alchimia assumeva in una data struttura sociale, sia dalle tendenze dei gruppi specifici che la praticavano.

L'alchimia era posta in stretta connessione con la religione popolare, soprattutto fra le popolazioni istruite nella regione dello Yangtze. Era considerata una delle tante discipline che conducono l'individuo alla perfezione spirituale ed all'immortalità. Alcuni movimenti taoisti ne iniziarono la pratica intorno al 500 d.C.; sia il Buddhismo, sia il Taoismo furono da essa influenzati in ordine alla simbologia ed alla liturgia. Scopi e mezzi dell'alchimia, alcune importanti tappe della sua storia ed il suo controverso rapporto con Taoismo e scienza, saranno qui oggetto di studio.

Scopi e mezzi. L'ideale cinese della perfezione individuale comprendeva tre idee che sarebbero state tra di loro incompatibili ad esempio in Egitto o in Persia. La prima era il desiderio di immortalità, che per lungo tempo precedette la filosofia o la religione. [Vedi *IMMORTALITÀ*]. Nella cultura popolare l'ideale di una lunga vita si sviluppò nella nozione che la vita non necessariamente aveva una fine. Ciò non presupponeva l'immortalità dell'anima separata dal corpo, ma l'immortalità della personalità – con tutto ciò di individua-

le che questo comportava – in unione con un corpo fisico imperituro. Nelle dottrine più elaborate relative all'immortalità, questo nuovo sé dotato di corpo era alimentato con diversi mezzi, compresa l'alchimia, fino a quando, una volta che il «bambino nudo» fosse completamente formato, d'improvviso si levasse come una farfalla che lascia dietro di sé la crisalide vuota, quasi come un corpo morto senza peso.

La potente forza personale che può perdurare dopo la morte dell'individuo era indifferenziata nel pensiero degli incolti, mentre nelle speculazioni più avanzate era presentata divisa in dieci «anime» (tre *yang hun* e sette *yin p'o*). [Vedi *ANIMA (Concezioni cinesi)*]. Il loro naturale dissolvimento, conseguente alla morte, poteva essere evitato solo a condizione che il corpo in cui risiedevano fosse messo nell'opportunità di sopravvivere insieme con loro. Ecco perché, come hanno ipotizzato Lu Gwei-djen e Joseph Needham, l'immortalità cinese era collegata alla materialità.

Una seconda implicazione dell'immortalità era la perfezione dello spirito. Dato che non esisteva dicotomia fra ciò che è spirituale e ciò che è corporale, il perfezionamento del corpo non era separato dall'attività inerente alla cura dello spirito. Immortalità significava sfuggire alla vecchiaia ed alla morte. Religiosità, ritualità, moralità ed igiene erano parimenti indispensabili a prolungare la vita. Sia che si considerino gli orientamenti popolari, sia quelli degli iniziati taoisti, buddhisti o confuciani, si può constatare che tutti si sforzavano di indirizzare l'individuo verso la Via trascendente, il Tao, come ciascuna tradizione lo definiva.

Una terza implicazione dell'immortalità, accanto alla perfezione spirituale e fisica, era l'assunzione in una gerarchia divina. Nel pensiero popolare questa gerarchia aveva un carattere burocratico, ad immagine di quanto si verificava nella vita sociale. In effetti, l'ideale burocratico – di una organizzazione in cui potere e responsabilità appartenevano all'organo competente e solo in via temporanea all'individuo che lo rappresentava – si sviluppò più o meno simultaneamente nel campo politico e religioso.

Vi erano molte vie che portavano insieme alla longevità, alla salvezza e alla carica celeste. Pratiche di meditazione, di devozione ed ascetiche compiute comunitariamente da movimenti religiosi organizzati, o privatamente da singoli iniziati, potevano essere integrate da discipline fisiologiche, tecniche sessuali per incrementare le forze vitali, regimi alimentari, o attraverso l'alchimia.

Perché mai l'alchimia dovrebbe avere un ruolo importante in questa ricerca di tipo spirituale? In altre parole, quale potrebbe mai essere il contributo della simbologia della interazione chimica? Nonostante le implicazioni mondane dell'assunzione nella gerarchia divina, questo scopo si otteneva solo con un itinerario mistico, un processo nel quale l'individuo arrivava ad identificarsi con la Via. Questo processo, chiamato esso stesso la Via, integrava in modo perfetto cosmo, società e singolo individuo.

Per identificarsi con la Via era necessario sperimentarla di persona, o attraverso la diretta illuminazione o tramite visione. Tale esperienza, che poteva anche iniziare con la conoscenza, oltrepassava però i limiti della percezione razionale. Come ricorda uno dei più antichi componimenti poetici a soggetto alchemico, tratto dall'*Arcano Memorandum del Maestro del Pino Rosso* (*Ch'ih-sung-tzu hsüan chi*, risalente al VII secolo o forse prima).

> Il perfetto Tao è un perfetto svuotamento del cuore e della mente. / Nelle tenebre prodigi inconoscibili. / Quando il saggio avrà raggiunto la Fonte Augusta / In quel momento avrà veramente raggiunto il cielo.
>
> (*Yün-chi ch'i-ch'ien* 66.14a).

Questo aspetto vivificatore della Via – intesa come attività che produce la perfezione nel macrocosmo o nel microcosmo – si poteva osservare in natura nei cicli vitali degli esseri animati. Era possibile parlare di cicli vitali non solo per le piante e gli animali, ma anche per i minerali che, come per Aristotele, si trasmutavano perfezionandosi, a partire dalla terra. L'evoluzione del minerale arrivava a superare il decadimento e la morte, in quanto il suo stadio finale era rappresentato dallo stato di perfezione, non più suscettibile di cambiamenti, del cinabro o dell'oro. La trasformazione di queste due sostanze dal loro stato originario ad uno successivo perfetto era ovviamente una metafora per indicare il processo che conduce l'uomo all'immortalità. L'elisir (*tan*), che in origine era il cinabro reso perfetto dalla Via che operava in natura, in termini alchemici finì per rappresentare la capacità dell'uomo di diventar perfetto. Così l'elisir e l'arte di prepararlo vennero entrambi indicati con il nome di cinabro (*tan*), anche nei casi in cui quest'ultimo non era un ingrediente.

La «grande opera» dell'alchimista riproduceva l'attività della natura verso la perfezione. Come afferma una testimonianza del 900, «l'elisir che si trasforma secondo cicli naturali è pronto quando, fluendo il mercurio e abbracciando [il piombo], diventa pregno... In 4.320 anni l'elisir è pronto... Per 4.320 anni esso abbraccia il *ch'i* del sole e della luna, *yin* e *yang*; così riempiendosi del suo *ch'i*, esso diventa un elisir che si trasforma ciclicamente per gli immortali di livello più alto e per gli esseri celesti. Quando nel mondo inferiore il piombo e il mercurio vengono assoggettati ai pro-

cedimenti dell'alchimia per ottenere l'immortalità, [l'elisir artificiale] nel giro di un anno è pronto... Ciò che produce l'alchimista si realizza con un rapporto di uno a mille» (*Tan lun chüeh chih hsin chien*, p. 126). In altre parole, l'alchimista compie in un anno di 4.320 ore (12 ore cinesi ogni giorno per un anno di 360 giorni) ciò che la natura fa in 4.320 anni.

Il processo alchemico, in altre parole, è una sorta di modello base dell'evoluzione cosmica. Il ricercatore, non solo riduce i tempi, ma riproduce in laboratorio le dimensioni dell'universo. Egli riporta l'operazione della Via a dimensioni spaziali e temporali, che possono essere afferrate nella contemplazione, con la speranza di diventare uno con essa.

L'alchimista usava una grande varietà di mezzi – in particolar modo corrispondenze di carattere quantitativo e qualitativo – per manipolare spazio e tempo. Il suo laboratorio poteva essere orientato a seconda dei punti cardinali, il forno nel centro, e tutt'intorno potevano esserci diagrammi celesti. Le dimensioni del forno, la disposizione degli scalini sul suo piedestallo, il numero e la posizione delle porte per la combustione, tutto rispettava le corrispondenze celesti e terrestri.

Dato che il calore del fuoco rappresentava le forze cosmiche, perché queste ultime si riproducessero bisognava che il fuoco fosse posto in relazione al tempo. L'intensità del fuoco era così gradualmente ora aumentata ora diminuita, secondo cicli diligentemente calcolati e calibrando l'esatta quantità di combustibile. Il ciclo del caldo e del freddo nelle quattro stagioni era riprodotto, in mancanza del termometro, per mezzo della bilancia, l'unico strumento allora veramente in grado di effettuare una misura di precisione. Ancora oggi si conservano diverse tabelle compilate con cura per l'aumento e la diminuzione della quantità di carbone che veniva immesso nel forno attraverso una successione di porte. Non si tratta di semplici cicli in cui la fine viene a coincidere con l'inizio. La fine di ogni ciclo corrisponde all'inizio di un ciclo successivo con variabili diverse rispetto al primo, secondo quanto avviene nella trasformazione, insieme ciclica e progressiva, degli ingredienti alchemici.

Quest'impostazione ciclica, che sembrava seguire un dato modello, valeva anche per gli ingredienti. Uno dei più importanti procedimenti dei tempi più antichi prevedeva l'uso di due ingredienti o almeno di due ingredienti principali, lo *yin* e lo *yang*, nelle debite proporzioni. Grazie alla loro associazione e dissociazione, attraverso le varie fasi cicliche si otteneva (secondo l'alchimista) tutta una serie di prodotti sempre più perfetti. Ne sono un esempio il mercurio e il piombo, di cui si diceva sopra; mercurio e zolfo sono anche frequentemente associati per produrre il vermiglione (cinabro artificiale), dal quale, aumentando la temperatura, si può riottenere il mercurio. Illustrano bene questo fenomeno le parole di un alchimista di un migliaio d'anni or sono: «Il cinabro nascerebbe dal mercurio e dal mercurio stesso sarebbe distrutto; è questo il mistero nel mistero» (*Pi yü chu sha han lin yü shu kuei* di Ch'en Ta-shih, in *Cheng-t'ung tao tsang*, vol. 587). A volte le trasformazioni progressive, ciclo dopo ciclo, si ottenevano con l'aggiunta di altre sostanze, ma agli occhi dell'alchimista il processo rimaneva sostanzialmente diadico.

Tutto ciò non esaurisce le metafore applicabili all'alchimista che riproduce i processi energetici ciclici della Via. A tutte le maggiori tradizioni alchemiche è, ad esempio, familiare l'immagine dell'uovo cosmico, che nutre con il suo tuorlo il pulcino nelle diverse fasi di sviluppo fino a che sia completamente formato. Il recipiente dell'alchimista spesso è presentato con la forma di un uovo. Molto spesso in Cina gli ingredienti alchemici venivano effettivamente chiusi in un guscio d'uovo; le prime istruzioni dettagliate in proposito risalgono al IX secolo d.C. o poco dopo, le più recenti sono della metà del XVII. Un principe imperiale dei Ming degli inizi del XV secolo diede a questo procedimento la sua logica conclusione facendo covare da una gallina il guscio di un uovo pieno di cinabro.

Il processo cosmico può essere riprodotto non solo in una stanza, ma anche all'interno del corpo dell'adepto. Le tecniche di meditazione comprendenti la visualizzazione della circolazione delle energie vitali o degli effluvi cosmici all'interno del corpo sono documentate, seppure con lacune, nel IV secolo a.C. A partire dal I secolo d.C. gli adepti stabilirono una relazione con una gerarchia divina che credevano presente all'interno dei propri corpi.

In queste pratiche non vi è nulla di specificamente alchemico (o taoista), ma esse forniscono la base per la interiorizzazione del processo alchemico. Dall'attività del forno dell'alchimista vengono prese a prestito le immagini per esprimere l'unione degli opposti nella perfetta realizzazione della Via. Come nota Farzeen Baldrian-Hussein, «è con il proprio corpo che l'adepto dell'alchimia interna (*nei-tan*) costruisce il suo laboratorio. In effetti egli trova in se stesso tutti gli ingredienti e l'apparato dell'alchimia tradizionale: il forno, il recipiente per le reazioni, il mercurio, il cinabro, il piombo e altri minerali. Attraverso un processo mentale e fisiologico egli rifornisce il laboratorio, accende il fuoco del forno, tiene a bada la temperatura, mescola gli ingredienti nel recipiente delle reazioni e, una volta ottenuto il risultato desiderato, ricomincia da capo il procedimento ad un diverso livello» (Hussein, 1984, p. 14).

In un importante scritto, scoperto intorno al 300

d.C., l'adepto controlla il movimento del pneuma solare connesso alle funzioni cardiache e quello del pneuma lunare connesso alle funzioni renali. Il primo pneuma è chiamato «elisir divino», il secondo «oro liquefatto». Questa interiorizzazione dell'alchimia nasce ovviamente dalla comune credenza che il corpo è un microcosmo i cui processi vitali corrispondono a quelli dell'universo e la cui parte spirituale, rappresentata dagli dei interiori, è organizzata ad immagine delle gerarchie celesti e terrene.

Nello studio di queste discipline ciò che conta non è tanto il risultato ma il modo in cui lo si ottiene. In alcuni testi di alchimia esterna non si parla affatto dell'elisir che si ingerisce né l'immortalità è vista come testimonianza della «grande opera». Alcune descrizioni della forma e del colore dell'elisir quando il recipiente delle reazioni è aperto fanno pensare che esso era contemplato in un elevato stato di coscienza.

Se un'esperienza personale protratta nel tempo rappresenta il mezzo per sfuggire alla morte, i benefici effetti dell'alchimia non sono però trasferibili. Ma l'alchimia ha altri aspetti che rendono la cessione dell'elisir particolarmente desiderabile. Questa pratica poteva anche essere un modo per risarcirsi delle spese che la produzione dell'elisir comportava o per trarne profitto. Una tradizione antecedente all'alchimia, ed interna alla medicina, considerava le droghe naturali di qualità più elevata come mezzi efficaci per ottenere l'immortalità (mentre le due droghe di qualità inferiore facevano recuperare le energie perdute e curavano le malattie). In linea con questa tendenza, molti medici studiavano l'alchimia alla ricerca di nuove medicine e gli alchimisti adattavano determinate droghe alla loro opera.

Molti scritti di alchimia conservati fino a noi si pongono come fine la preparazione pura e semplice di sostanze che offrano vantaggi da un punto di vista economico o terapeutico. Ovviamente in queste opere si tende a trattare tanto della preparazione dell'oro alchemico quanto dell'elisir collegato al cinabro. L'oro è l'elemento relativamente meno importante nella tradizione principale dell'alchimia, che pone invece un accento maggiore sulla cura dell'individuo.

La storia. In questa sezione saranno esaminati tre aspetti del rapporto tra religione ed alchimia: gli inizi dell'alchimia in Cina, la sua trasformazione e le relazioni storiche fra alchimia interna ed esterna.

Non si sa se le origini dell'alchimia debbano essere ricercate nell'Egitto ellenistico o in Cina. Le testimonianze più antiche sulle due culture non si possono datare con sicurezza. Per quanto riguarda la Cina le diverse ipotesi dipendono dall'accettazione o meno di notizie di carattere leggendario come affermazioni storiche.

Il cinabro e simili composti color sangue sono stati messi in relazione con le idee di morte ed immortalità fin dal periodo neolitico; in questo senso la maggior parte degli studiosi interpreta l'usanza arcaica di cospargere con una polvere rossa i corpi che dovevano essere sepolti. Il corpo della Signora di Tai (o Dai; morta poco dopo il 168 a.C. e portato alla luce nel 1972), che è in ottimo stato di conservazione, conteneva un'alta concentrazione di mercurio e di piombo. Questi elementi erano distribuiti in maniera coerente con l'ingerimento prima della morte. Negli intestini furono rinvenute tracce di cinabro naturale, spesso prescritto dai medici come droga di immortalità, più che non come elisir artificiale. Un editto del 144 a.C. contro i contraffattori di oro è a volte citato a dimostrazione della forza e diffusione che doveva avere l'alchimia, ma in realtà esso non testimonia niente più che l'uso, a livello artigianale, di una lega. Nel 133 a.C. all'Imperatore della Guerra un occultista fece credere che mangiando da piatti di oro artificiale avrebbe allungato la vita tanto da riuscire a incontrare certi esseri immortali, con il cui aiuto e grazie ad alcuni rituali egli stesso sarebbe divenuto immortale. Questa richiesta di patrocinio collega indirettamente l'oro all'immortalità e fa pensare che non era ancora stato fatto un legame diretto con l'alchimia. Man mano che la pratica del patrocinio diventava sempre più diffusa nel periodo successivo, presero a proliferare anche notizie su esseri immortali con cui l'interessato poteva essere messo in contatto. Spesso si citavano le «medicine di immortalità», ma non si diceva che fossero artificiali. Secondo i critici, prove sicure del sorgere dell'alchimia si hanno solamente nei più antichi trattati su questo soggetto: *Chou i ts'an t'ung ch'i* (Concordanza del Tre; in parte del 140 d.C., in parte del IX secolo) ed il primo capitolo del *Huang ti chiu ting shen tan ching* (Canone dell'Elisir Divino dei Nove-Recipienti del Signore Giallo), quasi sicuramente composto nella seconda metà del II secolo d.C.

La priorità cronologica dell'Oriente o dell'Occidente non è poi elemento decisivo, se non quando l'oggetto in questione sia sostanzialmente identico in entrambe le zone del mondo, cosa che qui non si verifica. Joseph Needham rileva una significativa differenza quando definisce l'alchimia cinese come combinazione di elementi macrobiotici (la ricerca di una immortalità corporale attraverso droghe) e di tecnica per la fabbricazione dell'oro (il tentativo di ottenere vero oro con mezzi artificiali, da distinguersi rispetto alla contraffazione dell'oro, che in questo caso è intenzionalmente truccato). In queste definizioni la centralità del cinabro viene meno. Needham nota come l'elemento macrobiotico sia assente dall'arte alchemica occidentale

nel periodo più antico, che per questo motivo non considera «vera» alchimia.

Altri studiosi, oltre alle tecniche degli alchimisti, prendono in considerazione anche le loro convinzioni. I diversi tipi di esperienze spirituali, sopra delineati, ed il rapporto fra esito positivo del procedimento alchemico ed assunzione di una gerarchia divina costituiscono un *unicum* in Cina. Ciò fa pensare che la ricerca alchemica nell'Asia orientale, come pure in Alessandria, non possa essere adeguatamente definita se si considerano i suoi scopi su base tecnica. Entrambe le culture facevano uso di metodi ed immagini legati alla chimica per scopi salvifici. I fini erano diversi perché diversi erano, in Cina e nell'Egitto ellenistico, struttura di pensiero e scala di valori. È perciò opportuno parlare per entrambi gli ambiti di «vera» alchimia e concludere che – sulla base dei dati in nostro possesso – il loro sorgere è da attribuirsi approssimativamente alla stessa epoca.

Gli alchimisti, a differenza degli storici moderni, non credevano che la propria arte fosse suscettibile di sviluppi o cambiamenti. Come in ogni altra tradizione religiosa o tecnica cinese, chi la praticava riteneva che ogni sua possibilità di successo avesse il suo presupposto nelle rivelazioni divine, arcaiche, che la fondavano. Tali rivelazioni del tempo delle origini erano contenute in diversi scritti, tra i quali i due sopra ricordati. Questi componimenti dovevano essere trasmessi senza modificazione alcuna a coloro che risultassero degni di riceverli, corredati da una spiegazione orale. Quest'ultima era oltremodo necessaria in quanto tali scritti fondanti (soprattutto la *Concordanza del Tre*), gremiti di metafore e simboli, avevano molteplici livelli di oscurità. L'inesauribile pensiero dei Saggi, in un'epoca culturalmente meno vivace, poteva essere afferrato solo in via approssimativa. Il risultato non era il progresso della conoscenza, ma il recupero dell'antica saggezza.

Nondimeno le opere di alchimia nel corso dei secoli presentano una sempre più vasta conoscenza dei procedimenti chimici ed ostentano un atteggiamento mano a mano più ricettivo nei confronti dei nuovi impulsi che venivano dalla religione popolare. Alcuni adepti si rendevano conto che l'alchimia era toccata da questi nuovi contenuti e ne trovavano una spiegazione in rivelazioni suppletive (ma in linea di principio eterne). Spesso si credeva che tali rivelazioni venissero concesse da esseri immortali travestiti, «uomini particolari» che si incontravano in circostanze strane o si vedevano nel corso di sogni o di visioni. L'ideale statico non escludeva infatti un cambiamento.

La tendenza oggi corrente è quella di pensare ad un inizio concomitante per alchimia esterna ed interna. Non vi è ragione di pensare che la loro pratica congiunta sia frutto di uno sviluppo graduale nel corso dei tempi. La *Concordanza del Tre* sviluppa una elaborata simbologia, che dà origine ad operazioni che possono essere interpretate sia come esterne sia come interne al corpo. Lo scritto tratta non solo dell'alchimia interna della visualizzazione dell'immagine, ma anche delle discipline sessuali la cui espressione più immediata è l'unione degli opposti. Più tardi gli alchimisti non furono tutti concordi nel ritenere che le pratiche sessuali favorissero l'immortalità o invece ne rappresentassero un ostacolo, ma un certo numero di adepti di spicco seguiva la teoria della *Concordanza del Tre* e vedeva nell'alchimia esterna, interna e sessuale, diversi aspetti di un unico processo. Gli storici della chimica si trovano così in difficoltà nel determinare se alcuni testi riguardano i procedimenti su ingredienti minerali.

L'alchimia esterna non conserva gli stessi caratteri di vitalità di quella interna. Dopo l'anno Mille raramente appaiono scritture che riflettano una nuova conoscenza dei procedimenti chimici. Scritti successivi affermeranno che solo i non competenti possono credere che l'alchimia si pratichi – o sia mai stata praticata – in laboratorio. Così risulta evidente che la pratica dell'alchimia esterna o quanto meno le sue eventuali innovazioni sono in gran parte cessate. La ragione di ciò deve andar ricercata nel risveglio degli ideali confuciani che scoraggiavano le persone di una certa cultura dal dedicarsi ad operazioni di carattere artigianale. Un altro motivo può essere l'influenza della meditazione e della visualizzazione sulle operazioni pratiche nelle scuole taoiste, che attiravano le *élites* entusiaste nei secoli XI e XII. Pratiche occulte e manuali, come si notava sopra, non si escludevano le une con le altre. Un'altra probabile causa è il diffondersi della consapevolezza che un certo numero di imperatori ed alti ufficiali erano morti per aver fatto uso di elisir alchemici. Per l'adepto il subentrare della morte era un segno che il sé perfetto era uscito dal vecchio corpo e aveva preso posto fra gli immortali. All'umanista profano, che non tollerava le credenze del popolo, questa spiegazione appariva come il tentativo di fornire un fondamento logico al suicidio.

Alchimia, scienza e religione. L'alchimia è stata studiata soprattutto da storici della chimica, i quali hanno mostrato come l'arte cinese sfruttasse le proprietà di molti elementi chimici ed avesse anche una certa conoscenza delle loro interrelazioni da un punto di vista quantitativo. Gli studiosi della storia della medicina hanno messo in luce gli stretti rapporti che legavano l'alchimia alla medicina, sia per quanto riguarda le sostanze ed i procedimenti su cui queste si basavano, sia per quel che concerneva l'uso di «elisir» artificiali, per lo più inorganici, fatto dai medici per com-

battere le malattie ed allungare la vita. Gli storici erano portati a vedere l'alchimia come una scienza in erba, un precursore della moderna chimica inorganica e iatrochimica. Lu e Needham definiscono la chimica interna come «proto-biochimica».

A costoro sfugge però il fatto che gli scopi dell'alchimia non erano di carattere cognitivo. Si concentravano infatti principalmente sul problema dell'immortalità e sulla riproduzione dei processi cosmici a scopi contemplativi. È impossibile stabilire con certezza se gli alchimisti scoprirono nuovi procedimenti o interazioni chimiche. Poiché gli alchimisti erano uomini di cultura e non artigiani, al massimo ci si poteva aspettare che le innovazioni compiute da questi ultimi fossero ricordate dai primi (che erano quasi gli unici membri dell'élite ad avere un certo interesse per le arti chimiche). La convinzione che gli alchimisti avessero un ruolo preminente nella fabbricazione della polvere da sparo e dei marchingegni per la distillazione non è suffragata da alcuna prova che derivi da un'analisi indipendente dei processi industriali coevi, per lo più inesplorati per tutto il primo millennio d.C. Allo stesso modo, la letteratura medica è stata troppo poco studiata per permettere di affermare, generalizzando, che gli alchimisti hanno dato alla medicina molto più di quanto vi abbiano preso.

L'idea che l'alchimia è taoista per natura, o comunque inventata dai Taoisti, con il progredire degli studi storici sul Taoismo a partire dal 1970 è stata accantonata. Nella setta del Maestro Celeste e in altri movimenti del Taoismo delle origini erano vietate le droghe (compresi i preparati artificiali); soltanto le pratiche di carattere religioso potevano procurare la salute e una condizione simile a quella divina. Gli iniziati delle classi più elevate incominciarono un po' alla volta a far uso delle droghe di immortalità che erano più in voga nel Nord. Rifugiatisi nella regione dello Yangtze dopo la caduta di Lo-yang nel 311 vi trovarono l'elisir; qui infatti già da lungo tempo l'alchimia era entrata a far parte delle pratiche usate dal popolo per ottenere l'immortalità. Gli aristocratici meridionali, che erano stati destituiti dalle loro posizioni di potere temporale, crearono nuove strutture religiose per confermare, con una sorta di compensazione, la propria superiorità spirituale. Michel Strickmann (1979) ha dimostrato che, così facendo, costoro adattavano le usanze taoiste, tipiche del Nord, alle pratiche popolari locali, in cui immortalità ed alchimia occupavano un posto di primo piano ed in cui l'uso di droghe inorganiche per pratiche religiose era molto diffuso. T'ao Hung-ching, uomo di aristocratica ascendenza meridionale, attinse alle rivelazioni ereditate dai suoi predecessori del IV secolo, quando fondò il movimento taoista della Suprema Purezza (o Mao-shan) sotto il patrocinio imperiale intorno al 500. T'ao non solo adattò le vecchie tecniche del Sud, ma elaborò le strutture dell'immaginario alchemico ed astrale. T'ao costituì così un movimento che si conquistò il favore delle classi elevate, sostenne l'autorità dello stato e fu a sua volta sostenuto per più di cinque secoli. Per la prima volta alchimia e Taoismo – il particolare tipo di Taoismo creato da T'ao – si trovarono uniti. L'alchimia non ebbe origine da un ambiente taoista e non si limitò ad esso. Similmente, il ruolo dell'alchimia nei movimenti diversi da quello di T'ao fu soggetto a troppe variabili perché si possa stabilire un tipo di rapporto fisso.

BIBLIOGRAFIA

Lo studio moderno più dettagliato sull'alchimia cinese si trova nell'opera di J. Needham, *Science and Civilisation in China*, Cambridge 1954, V, 2-5. Per un breve riassunto, cfr. Needham, *The Refiner's Fire. The Enigma of Alchemy in East and West*, London 1971; la seconda *J.D. Bernal Lecture*, oppure per una visione comparativa degli ambiti culturali, l'articolo *Comparative Macrobiotics* nel suo *Science in Traditional China*, Cambridge/Mass. 1981, pp. 57-84. Delle strutture simboliche usate nell'alchimia parlo per esteso nel V volume di *Science and Civilisation in China*, parte 4, pp. 210-305, testo riassunto in forma più esaustiva in *Chinese Alchemy and the Manipulation of Time*, in «Isis», 67 (1976), pp. 513-26, e ristampato nel volume da me curato, *Science and Technology in East Asia*, New York 1977. Sull'importanza religiosa dell'alchimia interna, cfr. F. Baldrian-Hussein, *Procédés secrets au Joyau magique. Traité d'alchimie taoïste du onzième siècle*, Paris 1984. Le tradizioni occulte meridionali pretaoiste, compresa l'alchimia, sono studiate da Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, (Diss. Paris 1981). Il rapporto fra alchimia e movimenti taoisti è stato acutamente analizzato da M. Strickmann, *On the Alchemy of T'ao Hung-ching*, in H. Welch e A. Seidel (curr.), *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven 1979, pp. 123-92; dello stesso autore cfr. anche *Le Taoïsme du Mao-Chan. Chronique d'une révélation*, I-II, Paris 1981 (Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, 17). Una guida ai metodi di ricerca nell'alchimia cinese si può trovare nel mio *Chinese Alchemy. Preliminary Studies*, Cambridge/Mass. 1968 (Harvard Monographs in the History of Science, 1), e nell'opera di Ch'en Kuo-fu, *Tao tsang yüan liu hsü k'ao*, Taipei 1983.

NATHAN SIVIN

Alchimia indiana

«Oro significa immortalità». Questa uguaglianza, che deriva dai Brāhmaṇa, fonda il mondo concettuale dell'alchimia indiana. Proprio come l'oro che nel tem-

ro non si corrode e non perde la sua brillantezza, così pure il corpo umano può raggiungere uno stato perfetto ed immutabile. Nell'alchimia indiana ciò si può ottenere con il *rasāyana*, «la via del *rasa*» (cioè, delle essenze), termine sanscrito per indicare l'arte alchemica.

Nell'*Arthaśāstra*, nel *Suśruta Saṃhitā*, e nel cosiddetto manoscritto Bower troviamo i primi riferimenti ai procedimenti alchemici riguardanti la chimica e la metallurgia. Non si può parlare di tradizione alchemica indiana vera e propria fino a quando questi processi non saranno messi in relazione con le tecniche per il raggiungimento della perfezione del corpo. La storia del termine *rasāyana* mostra che nel suo senso più proprio ha a che fare con la perfezione del corpo. Nell'antica tradizione Ayurvedica del *Caraka Saṃhitā*, il termine *rasāyana* indica quelle tecniche e quei procedimenti che portano al rinvigorimento ed al ringiovanimento del corpo.

La cosmologia e la metafisica dell'alchimia indiana affondano le loro radici nella teoria «emanazionistica» e nell'idea di microcosmo e macrocosmo presenti nella dottrina filosofica Sāṃkhya, nello yoga delle Upaniṣad e nel Vedānta. Secondo queste filosofie, tutto ciò che esiste risulta essere una emanazione o emissione (*vyā*[illegible] o *sṛṣṭi*) da un principio o sostanza originaria ed a questa necessariamente deve tornare (*laya* o *pralaya*). L'universo nelle sue emanazioni è strutturato gerarchicamente. Al vertice della gerarchia c'è l'Assoluto, che è pensato in diversi modi: come Puruṣa, Prakṛti, *Brahman*, o un'unione di Śiva e Śakti. L'emanazione procede dall'Assoluto nel mondo manifesto delle cinque qualità sensibili, dei sensi e degli elementi, i quali sono anche essi organizzati in modo gerarchico, secondo il sistema dei *tanmātra*. L'etere, con il corrispettivo senso e qualità sensibile, si diffonde verso il basso nell'aria, nel fuoco, nell'acqua e nella terra. Questi elementi volgari (*sthūla*) del mondo manifesto si possono reintegrare allo stato originario, sottile (*sūkṣma*) e perfetto attraverso i *saṃskāra* («processi di trasformazione»). Qui gli elementi sono concepiti più come fasi di sviluppo che non come sostanze. Concettualmente il processo di reintegrazione implica l'eliminazione dell'involucro della forma in ultima analisi illusoria, per scoprire un'essenza vera e perfetta.

Il semileggendario Nāgārjuna è considerato il padre dell'alchimia indiana. Probabilmente in India vi furono non meno di cinque alchimisti di nome Nāgārjuna tra il II ed il XII secolo d.C., ma le loro storie sono così intrecciate che gli studiosi si sono quasi trovati a dover accettare la convinzione diffusa tra gli Indiani – che «Nāgārjuna» fosse vissuto almeno ottocento anni! Nāgārjuna è ritenuto l'autore o l'editore di diversi testi alchemici come il trattato di magia *Kakṣapuṭa Tantra*, quello sul mercurio *Rasendramaṅgalam*, e l'ayurvedico *Suśruta Saṃhitā*.

L'alchimia buddhista si differenzia dall'alchimia induista in quanto privilegia i procedimenti interni yogici rispetto a quelli esterni chimici o relativi al mercurio. L'alchimia buddhista (*rasāyana*) usa sostanze chimiche per prolungare la vita del corpo, ma soltanto come mezzo per realizzare il fine più alto della liberazione totale attraverso le tecniche sessuali, lo yoga e la meditazione.

Dato che esalta l'uso del mercurio e delle droghe nella trasmutazione e nella realizzazione di un corpo perfetto (*siddha*) e immortale, l'alchimia induista è anche nota come alchimia mercuriale (*dhātuvāda*), in contrapposizione con l'alchimia buddhista *rasāyana*. La pratica yogica buddhista e quella chimica induista spesso però si sovrappongono ed elementi di entrambe si trovano nelle tradizioni tantriche Nāth, Siddha, Sahajiyā e Vajrayāna. Contemporaneamente alla speculazione ed alla pratica alchemica fiorisce il Tantra, in un periodo che si estende approssimativamente tra i secoli VI e XV d.C. Gli alchimisti indiani sono spesso indicati come *siddha*, la cui metafisica e le cui tecniche comprendono l'alchimia ed al tempo stesso lo yoga ed il Tantra. Le origini di tali tradizioni si sovrappongono anche con quelle dei guru. Così succede per le figure degli alchimisti Gorakh, Carpaṭe, Vyāti e Nāgārjuna, che vengono ascritti a diverse tradizioni tantriche, dagli alchimisti Sittar (Siddha) dell'India meridionale ai buddhisti Vajrayāna del Tibet.

Il laboratorio dell'alchimista mercuriale induista vuol rappresentare il microcosmo dell'universo. Proprio allo stesso modo in cui gli elementi volgari del mondo visibile alla fine fanno ritorno all'Assoluto, secondo quanto insegna la filosofia vedantica, l'alchimista tenta di realizzare in laboratorio un'analoga reintegrazione, usando elementi fisici. Si serve di sostanze vegetali, animali e minerali per ripercorrere la gerarchia dei metalli: piombo, stagno, rame, argento e oro. Egli fa uso principalmente di mercurio (*rasa* o *pārada*) e zolfo (*gandhaka*). Nell'alchimia induista questi elementi sono creduti essere rispettivamente il seme (*bīja* o *bindu*) del maschio Śiva e la sostanza sessuale o il sangue (*śoṇita* o *rajas*) della femmina Śakti.

Secondo l'alchimia indiana, lo yoga e il Tantra, ogni sostanza o combinazione di elementi nell'universo ha una sua valenza sessuale. Nell'universo mentale induista tantrico il mondo visibile è l'emanazione dell'unione eterna di Śiva e Śakti. Le loro sostanze sessuali, di cui il mercurio e lo zolfo sono ierofanie, rappresentano i mezzi per reintegrare il mondo e renderlo perfetto. I *saṃskāra* alchemici sono descritti con un linguaggio fortemente evocativo: il mercurio perfora o penetra

(*vedhana*) lo zolfo perché possa essere ucciso (*mṛta*) e possa poi «rinascere» ad uno stato più puro e stabile (*bandha*) e con una maggior capacità di trasformare altri elementi. Nel processo di trasmutazione il mercurio penetra i metalli vili. Essi sono «uccisi» e «rinascono» venendo ad occupare un posto sempre più alto nella gerarchia dei metalli fino a che finalmente affiora l'oro alchemico perfetto, una volta liberatosi dell'involucro che lo avvolgeva, quando non si trovava ancora allo stato puro. Il linguaggio di questi *saṃskāra* è al tempo stesso quello dell'iniziazione (in quanto *dīkṣa*), del sesso e della rinascita. L'opera dell'alchimista è concepita come un esercizio spirituale, un rituale, un sacrificio, un atto di devozione ed una partecipazione all'atto dell'universo di espandersi e di contrarsi. È in tale contesto che meglio si può comprendere il significato dell'immortalità come fine ultimo dell'alchimia mercuriale. Nell'universo alchemico, il mercurio (cioè, il seme di Śiva o *bīja*) è in grado di purificare e perfezionare il corpo umano allo stesso modo in cui perfeziona i «corpi» dei metalli.

È grazie alla corrispondenza di *amṛta-bīja-rasa* che gerarchie e procedimenti alchemici si fondono nel sistema psicochimico della *kuṇḍalinī* e di altre forme di yoga. Nello yoga *kuṇḍalinī*, il praticante, grazie alla sua condotta austera, fa sì che il proprio seme (*bīja*) risalga i sei *cakra* con l'ausilio del serpente interno (femminile) *kuṇḍalinī*. Nel momento in cui la *kuṇḍalinī* perfora ciascuno dei *cakra*, il calore così sprigionato provoca un mutamento nel seme che diventa pura ambrosia (*amṛta*) nel *cakra* più alto, il *sahasrāra*, situato nel cranio. (Nell'alchimia buddhista, l'analoga pratica sessuale yogica del «fissare il *bodhicitta*» è il principale mezzo di trasformazione del seme in *amṛta*). La *kuṇḍalinī* si unisce poi con la «luna piena» (maschile) del *sahasrāra*, cosicché l'*amṛta* si forma e poi precipita giù attraverso il corpo, ringiovanendolo e rendendolo immortale. Attraverso il mercurio e servendosi nel contempo di *mantra*, *mudrā*, tecniche respiratorie ed altre pratiche yogiche, l'alchimista catalizza i processi psicochimici, così da facilitare il perfezionamento del proprio corpo.

Il fine di queste pratiche complementari è un corpo perfetto (*siddha*), caratterizzato da processi stabili (*sthīra*). Questo corpo riluce come l'oro, è duro ed impenetrabile come un diamante (*vajra*) ed è dotato di poteri soprannaturali (*siddhi*). Il corpo del *siddha* sembra rinascere da un corpo prima soggetto all'invecchiamento, alla malattia ed alla morte; ora è *jīvanmukta* (liberato nel corpo), immortale, e con gli stessi poteri degli dei. Se vuole, può entrare nel *samādhi*, che rappresenta lo stadio ultimo di reintegrazione con l'Assoluto. Nel fare ciò, si libera della sua forma fisica al fine della liberazione totale, rispettivamente nota nell'Induismo tantrico e nel Buddhismo, come *mokṣa* o *mahāsukha*.

BIBLIOGRAFIA

Lo studio scientifico più esaustivo sull'alchimia indiana resta quello di Praphulla Chandra Ray, *A History of Hindu Chemistry*, I-II, Calcutta 1904-1909; un'edizione riveduta, a cura di Priyadaranjan Ray con il titolo *History of Chemistry in Ancient and Medieval India*, Calcutta 1956, contiene estratti e traduzioni parziali di alcuni testi alchemici. Molto utili per le loro mirabili sintesi sono: M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris 1977 (2ª ed.) (trad. it. *Arti del metallo e alchimia*, Torino 1980); e Sashibhusan Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, Calcutta 1969 (3ª ed.). Due eccellenti studi recenti sull'alchimia buddhista indo-tibetana sono quelli di M. Walter, *The Role of Alchemy and Medicine in Indo-Tibetan Tantra*, (Diss. Bloomington 1982); e di E. Todd Fenner, *Rasāyana Siddhi. Medicine and Alchemy in the Buddhist Tantras*, Madison/Wis. 1983; quest'ultimo contiene una traduzione della sezione alchemica del *Vimala-prabhā*, un commentario al *Kālacakra Tantra*.

L'opera del XIV secolo di Madhava, *Sarva-darśana-saṃgraha*, tradotta da E.B. Cowell, Varanasi 1978 (7ª ed.), comprende una sezione sulla «Scuola mercuriale» della filosofia indiana, che passa in rassegna le dottrine dei maggiori testi della tradizione alchemica induista. Il più importante di questi è il sanscrito *Rasārṇavam* (all'incirca del X secolo), a cura di Indradeo Tripathi, Varanasi 1978 (2ª ed.), che contiene riferimenti agli aspetti devozionali dell'alchimia (cfr. 1.37-38, 1.43-52 e 1.109-116) e al mito di origine dello zolfo (7.57-66). Il *Rasaratnasamucchaya* di Vāgbhaṭa (all'incirca del XIV secolo), a cura di Shridharmananda Sharma, New Delhi 1962 (2ª ed.), si occupa del mito di origine del mercurio (1.60-66). Per la discussione sul «Nāgārjuna storico» e su altri alchimisti, cfr. K. Satchidananda Murty, *Nāgārjuna*, New Delhi 1971; e G. Tucci, *Animadversiones Indicae*, in «Journal of the Asiatic Society of Bengal», 26 (1930), pp. 125-60.

DAVID WHITE

Alchimia ellenistica e medievale

Con l'avvento dell'era cristiana, si può scorgere un cambiamento di orientamento nel mondo laico e religioso. Il razionalismo che aveva caratterizzato il pensiero dell'*élite* della società nelle epoche precedenti venne a decadere, il sorgere dello scetticismo e la perdita di una direttiva condussero ad un vuoto filosofico che incoraggiava l'uomo alla ricerca di esperienze mistiche e dei misteri divini. La parte dell'Impero romano in cui questo processo divenne maggiormente evidente fu l'Egitto, dove, dopo la conquista di Alessandro Magno (nel 332 a.C.), ebbe il suo centro la cultura ellenistica che fondeva elementi greci e orientali. Le

credenze nei misteri allora in voga, che si possono classificare sotto il nome di gnosticismo ed ermetismo, esercitavano una forte attrazione per i praticanti delle scienze occulte (astrologia, magia e medicina) e dell'alchimia, l'arte che permetteva di fare l'oro: ciò che gli uomini di scienza avevano ottenuto precedentemente con il pensiero e l'indagine ora speravano di riceverlo mediante rivelazione divina o ispirazione soprannaturale. In breve, la scienza – in quanto conoscenza rivelata e, per l'alchimista, in quanto mezzo per creare l'oro – si indirizzava verso la religione.

Uno stretto legame tra l'alchimia, lo gnosticismo e l'ermetismo si può maggiormente riscontrare nella letteratura occulta dell'Egitto ellenistico dal II al IV secolo. Ciò mette in evidenza in primo luogo il fatto che l'alchimia, oltre ad essere un'arte dedita alla trasformazione della materia, ha una parte importante nella storia delle religioni ed in secondo luogo che, nelle credenze religiose dell'alchimista, le dottrine genericamente gnostiche si mescolavano con la sua visione del mondo specificamente alchemica. L'influenza dell'arte si può scorgere in quattro aspetti del culto: la dottrina, il rituale, il linguaggio e le sue radici.

Dottrina. L'anima è incatenata alla materia e deve essere liberata. La scienza come era tradizionalmente spiegata nelle scuole non era in grado di liberarla. Solo la gnosi, la conoscenza di Dio, poteva adempiere a tale scopo e, per trasmettere la gnosi, l'alchimia si trasformò in una religione esoterica. Le credenze erano fantasiose: visioni, l'apparato chimico strutturato come un tempio, le operazioni alchemiche come atti sacrificali, il battesimo mentale nel recipiente tipico dell'ermetismo chiamato *kratēr* e l'ascensione a Dio attraverso una scala mistica che conduce l'anima dalla discordia e dalle sofferenze del mondo inferiore all'ordine divino superiore. Le dottrine dell'alchimia come religione richiamavano i principi dell'alchimia come scienza. Questi sono essenzialmente tre: la prima materia, la simpatia e la trasmutazione.

La prima materia. L'*opus alchimicum* («l'opera dell'alchimista») era incentrato sulla materia. Nessuno sapeva, ovviamente, di che materia si trattasse perché questo rimaneva un segreto dell'alchimia, sebbene molte definizioni chimiche, mitologiche e filosofiche furono di volta in volta tentate (Jung, 1981, p. 325). Così, la *Tabula Smaragdina* (l'esposizione dell'insegnamento segreto dell'alchimia, scritto del IX secolo ma che si basava su fonti ermetiche) identificava la materia con Dio in quanto tutti gli oggetti creati derivano da un'unica materia prima; e Comario, un filosofo-alchimista (I secolo d.C.?) la identificò con Ade, a cui le anime imperfette erano incatenate (Jung, pp. 304-27). In tale modo di intendere la materia richiamava l'arte dell'alchimista: la sua operazione era, in termini mitici, una riproduzione della creatività divina, e mirava alla liberazione della materia imprigionata. La visione antropomorfica riguardante la materia, l'«ipotesi vitalista», avrà un ruolo fondamentale nell'alchimia considerata l'«arte sacra»: i metalli, cioè la materia, erano considerati organismi viventi, che hanno avuto una nascita, una crescita e si sono moltiplicati. Tenuto conto di ciò che significa per l'alchimista la materia, e della sua convinzione che l'anima divina è incatenata alla materia, egli «sente il dovere di realizzare l'*opus* di redenzione» (Jung, p. 312). In questo modo l'alchimista diventa un sacerdote.

La simpatia. La concezione antropomorfica della materia secondo cui il metallo aveva un'anima umana era in correlazione con un sistema occulto secondo il quale la presunta affinità tra le sostanze si esprimeva in una reciproca attrazione o repulsione, cioè «simpatia» od «antipatia». Ciò significava in particolare uno stretto legame tra il mondo «inferiore» ed il mondo «superiore» e cioè tra il microcosmo dell'uomo e il macrocosmo delle divinità planetarie. Il sistema delle corrispondenze elaborato, ad esempio, dall'astrologo Antioco di Atene del II secolo (Sheppard, «Ambix» 7, p. 46) comprendeva, oltre a «superiore» e «inferiore», anche elementi, metalli e colori:

Colore	Elemento	Metallo	Macrocosmo	Microcosmo
nero	terra	piombo	saturno	corpo
bianco	acqua	argento	luna	spirito
giallo	fuoco	oro	sole	anima

Già Maria la Profetessa (inizio III secolo) nota anche come «la madre fondatrice dell'alchimia» affermava il principio del parallelismo: «Proprio come l'uomo risulta [dall'associazione] di elementi liquidi, solidi e di spirito, così anche è per il rame». Zosimo di Panopoli in Egitto (300 d.C. circa), individuando l'identità fra le reazioni della materia ed i fatti (inconsci) della propria psiche, sintetizzava questa complessa intuizione nella formula: «ciò che è dentro è anche fuori».

Trasmutazione. Il terzo aspetto della religiosità alchemica era legato anche agli esperimenti degli alchimisti. Un principio basilare dell'alchimia consisteva nel fatto che tutte le sostanze si potevano ottenere attraverso la trasmutazione della prima materia. La tecnica della trasformazione consisteva principalmente nel «colorare»: gli alchimisti egizi non si proponevano di «creare» l'oro ma di colorare (*baptein*) i metalli e le stoffe mediante le tinture e gli elisir in modo tale che «apparissero» simili all'oro (o all'argento od a qualche

altro metallo). Quindi un metallo «trasformato» era un «nuovo» metallo. Alla fine, la tecnica del colorare diventò un simbolo potente della dottrina alchemica; dal momento che l'alchimista trasformava il piombo in argento, e l'argento in oro, egli postulò una simile trasformazione dal corpo allo spirito all'anima anche per la materia in linea con la sua concezione antropomorfica. E nella struttura della sua dottrina, egli identificò questo processo con il rinnovamento dell'uomo, a cui assegnò la stessa catena di trasmutazioni per poter raggiungere il fine della redenzione.

Il rituale. Sebbene l'alchimista, che rappresentava l'aspetto religioso della sua professione, fosse visto come un sacerdote, l'identità della sua congregazione rimane a noi sconosciuta. Le fonti non ci trasmettono dettagli sull'intera struttura anche se qualche volta ci lasciano intendere alcuni tratti. Alcuni studiosi hanno trovato nei testi la prova dell'esistenza di una confraternita strutturata in modo non ben definito. Altri, soprattutto Festugière (1950, pp. 427-28), consideravano la devozione alchemica (come quella ermetica) un culto a cui aderivano singoli individui o gruppi che praticavano l'«arte sacra» e subivano il fascino delle credenze mistiche inerenti alla propria opera. Quelli che non praticavano l'alchimia ma che vi si sentivano attratti appartenevano forse a quella intellighenzia attratta da quella particolare versione dello gnosticismo allora in voga.

Le regole che il devoto osservava avevano diverse e particolari caratteristiche. Riguardavano la trasmissione del credo, prima a lui e poi da lui ad altri, e il tipo di vita che ci si aspettava da un padre spirituale.

I mistagoghi. Il mito della trasmissione aggiungeva una componente religiosa al misticismo alchemico. I mistagoghi invocavano l'autorità dell'Essere supremo, o i suoi profeti, o i saggi dell'antichità. «Ecco [dice Iside al figlio alchimista], il mistero ti è stato rivelato!» (Festugière, 1950, p. 260). Maria la Profetessa dichiarava che i segreti dell'alchimia le erano stati rivelati da Dio. Il monaco bizantino Mariano citava gli alchimisti quando diceva a Maria: «Il divino, il nascosto, e sempre splendido, segreto ti è stato rivelato».

In Egitto, con la sistematizzazione del culto, le figure e le divinità mitiche egizie divennero la più alta fonte d'ispirazione: in testa Thoth (ellenizzato in Hermes Trismegistos), il leggendario autore degli Hermetica, e Iside, considerati i fondatori ed i maestri dell'alchimia a cui erano ascritti detti e dottrine alchemiche. Diversi scritti greci sull'alchimia contenenti tracce del monoteismo ebraico furono attribuiti a Mosè, probabilmente per una confusione con l'alchimista Mosè di Alessandria. In seguito la tradizione alchemica ebraica si appoggiò a Enoch, il corrispondente ebraico di Hermes. L'alchimista greco Pseudo-Democrito, mentre cercava illuminazione a Menfi, scongiurò lo spirito del persiano Ostanes, il «mago ellenizzato» dell'alchimia che gli suggerì: «I libri sono nel tempio». Zosimo, la nostra maggiore fonte, attribuiva la sua conoscenza alla sapienza di Hermes.

Traditio mystica. L'«arte sacra» era un'arte segreta. La dea Iside così istruisce suo figlio Horus: «Conservala come un grande segreto (*megalomystērion*)». Agli iniziati era proibito diffondere la conoscenza che avevano acquisito; potevano solamente farne parte ai propri «figli legittimi» ed a quelli che ne erano «degni». L'alchimia, resa nota attraverso la rivelazione, restava un privilegio di pochi, ed il divieto della divulgazione, ben conservato nel corso dei secoli in una sorta di *traditio mystica*, assumeva veri e propri tratti ermetici.

Ritratto dell'alchimista. Proprio come la rivelazione segna il sacerdote, così il mistero divino coinvolge totalmente l'alchimista e ne condiziona la condotta di vita. Il suo *opus* non è tanto determinato da conoscenza tecnica ed abilità manuale, quanto piuttosto dal suo vero fine, la redenzione. La sua anima deve essere salvata. Egli deve fare di tutto per staccarsi dalla materia, per liberarsi dalle passioni e per reprimere gli istinti del corpo. È un uomo spirituale, solo, alla ricerca di se stesso e che, in silenzio, indaga su Dio.

Il linguaggio dell'alchimia. L'alchimia, come ogni altro movimento nella storia delle civiltà, adopera un modo proprio di esprimersi. Il loro orientamento pseudoscientifico conferiva agli scritti alchemici una impronta di mistero, e usando un «gergo misterioso» (Festugière, 1950, p. 82) questi testi producevano l'effetto della liturgia ed assicuravano una linea divisoria rispetto al profano. Tre caratteri stilistici sono predominanti:

Simboli. L'alchimista, nella formulazione di Wayne Shumaker, «non analizzava ma impiegava analogie», ed il suo universo, la metallurgia, forniva immagini mitiche e stimolava nuovi significati. L'*opus* alchemico era incentrato sul mutamento della materia, e la trasmutazione della materia divenne il tema ricorrente nel culto dell'alchimista. Per lui, l'anima imprigionata nella materia simboleggiava lo sforzo dello spirito per purificarsi dall'impurità della carne. La materia era rappresentata soprattutto dal metallo e stava a simboleggiare la vita e l'uomo, il suo sviluppo si poteva paragonare allo sviluppo del feto. «Il compimento della trasmutazione dei metalli divenne il simbolo della rigenerazione religiosa dell'anima umana» (Sheppard, «Ambix», 17, p. 77). Dato che le tecniche dell'alchimia fornivano le coppie di simili che ben esprimevano la religiosità gnostica, i costrutti semantici a carattere dualistico svilupparono ciò che era caratteristico del lin-

gioggio mistico ellenistico e medievale; il lessico essoterico, mondano presentava l'«aspetto superficiale», il sensus litteralis, ma quando era applicato all'esperienza esoterica faceva emergere il significato nascosto, il *sensus allegoricus*.

Molte voci lessicali subirono questo processo: così nel sistema gnostico valentiniano (che si formò nel II secolo con l'egizio Valentino) i termini che riguardavano la metallurgia, del tipo di quelli che seguono, stavano a simbolizzare concetti spirituali. *Pneuma* significava prima, il prodotto della sublimazione naturale, poi, lo «spirito divino»; *in ebollizione* («il diventare rovente») si riferiva al processo alchemico di «separare il puro dall'impuro» e veniva applicato alla sapienza; *sperma* (il «germe embrionale») produceva il «seme» della gnosi; allo stesso modo termini come *raffinare, filtro* e *purificare* acquistarono un significato spirituale. Il passaggio, ottenuto attraverso l'alchimia, dal campo letterale a quello simbolico contribuì ad arricchire il linguaggio della religione e, in genere, all'astrazione. Esso sta ad indicare uno sforzo consapevole dell'alchimista di formulare le sue categorie mentali nei termini della sua arte.

Antonimi. L'alchimia ellenistica tendeva a mettere in risalto le diverse coppie di contrari inerenti all'arte: caldo/freddo, umido/secco, terra/aria, fuoco/acqua. La struttura antonimica era simbolicamente applicata alla materia: Maria la Profetessa divideva i metalli in maschili e femminili, come se fossero esseri umani, e Zosimo distingueva in essi l'anima ed il corpo. La medesima antonimia, ma avente per oggetto l'uomo stesso, caratterizza il dualismo gnostico con la sua opposizione di uomo spirituale e uomo carnale.

Aforismi. Le prescrizioni di carattere tecnico, in particolare quelle che si prefiggevano la trasformazione della materia, tendevano ad acquistare un tono lapidario, così da sembrare le chiavi dei misteri. Questi aforismi, che spesso sfioravano l'astrusità, erano uno dei tratti preferiti della dottrina alchemica. Ad esempio, la prima regola, che impone segretezza ed elitarismo, suona così: «Uno solo ad uno solo». Lo Pseudo-Democrito dichiara a proposito della liberazione dell'anima imprigionata: «Trasforma la natura e fa sì che lo spirito nascosto nel corpo venga fuori». Maria la Profetessa si esprime in modo simile: «Capovolgi la natura e troverai ciò che cerchi».

La trasmutazione era connessa con la legge della simpatia e dell'antipatia: «Una natura gioisce in un'altra natura; una natura trionfa in un'altra natura, una natura domina un'altra natura». Uno degli assiomi di Maria la Profetessa, soggiacente ad una complessa procedura alchemica, fu interpretato da Jung (1981, p. 29) in chiave psicologica: i numeri pari rappresentavano il principio femminile ed i dispari quello maschile, e quest'ultimo predominava sul primo: «Uno diventa due, due diventa tre e per mezzo del terzo il quarto realizza l'unità; così due non sono altro che uno». Maria vedeva anche un'analogia fra metalli e genere umano: «Unisci il maschile con il femminile e troverai ciò che vuoi». Un ben noto aforisma esprime l'analogia fra macrocosmo e microcosmo: «Ciò che è sopra è come ciò che è sotto, e ciò che è sotto è come ciò che è sopra».

Numerose massime sono costruite a partire dal principio di antonimia. Il simbolo del serpente che si morde la coda serve per spiegare la diversità nell'unità: «Il Tutto è uno e il Tutto è attraverso se stesso e il Tutto va a se stesso, e se non avesse il Tutto non vi sarebbe alcun Tutto». La pietra filosofale è semplicemente detta «una pietra che non è una pietra».

Radici. Lo strano e complesso fenomeno dell'alchimia è sfuggente nella sua peculiarità, ed i diversi interpreti hanno di volta in volta sottolineato l'elemento che, in termini genetici, ritenevano fondante. In particolare sono state isolate quattro possibili fonti: la filosofia classica, le dottrine misteriche, la tradizione dell'arte e l'opera dell'inconscio.

Filosofia classica. Le grandi acquisizioni della tradizione classica, dai presocratici a Platone, ad Aristotele e agli Stoici, riaffiorarono nella eclettica filosofia ellenistica. Diverse dottrine anticipavano le fasi cruciali dell'universo teorico alchemico: il concetto di una prima materia; l'unità della materia (vista, ad esempio, nell'acqua o nel fuoco); le corrispondenze cosmiche; l'affinità del simile; il microcosmo come riflesso del macrocosmo; l'idea di simpatia; la trasformazione attraverso lo *pneuma*, cioè lo spirito che pervade tutto; la genesi, vale a dire l'origine degli elementi gli uni dagli altri, per coppie di opposti.

Dottrine misteriche. Ermetismo ed alchimia si sovrappongono per diversi aspetti. Il nesso che li lega trova forma negli scritti di Zosimo, il «divino», il «coltissimo», massimo esponente di entrambi. La base comune consisteva in «fantasticherie mistiche» (Festugière): l'osservazione e l'indagine venivano svalutate completamente e l'intuizione prendeva il posto della scienza; l'«arte sacra» era rivelata per grazia divina; gli eletti erano pochi, vincolati dal segreto; e il fine ultimo consisteva nella liberazione dell'anima dal corpo.

Tradizione dell'arte. L'alchimia, sempre mirante alla trasformazione dei metalli in oro, è spesso stata considerata come un'applicazione scriteriata della chimica. Tuttavia il suo significato – anche per i suoi stessi praticanti – non sta tanto nei metodi usati per gli esperimenti e nel risultato della trasmutazione dei metalli, quanto piuttosto in altri campi, antropologico,

religioso e folclorico. La sua storia è stata ricostruita da Mircea Eliade: essa risale ai tempi arcaici e ricompare nell'Egitto ellenistico. Il protagonista dell'alchimia era il fabbro, l'esperto che dominava la materia trasformandola. La riflessione che derivava da questa operazione forniva nuovi significati e simboli: la materia era suscettibile di sofferenza; la trasmutazione perfezionava la materia; redenzione significava liberazione dalla materia. In breve, la funzione primaria dell'alchimia, la trasmutazione fisica, saliva al livello della trasmutazione metafisica: l'*opus alchimicum* diventava simbolo dell'*opus divinum*. Il titolo di uno dei più importanti scritti alchemici dell'era postcristiana dello Pseudo-Democrito (e attribuito a Bolos di Mendès in Egitto) sottolineava la dicotomia: *Physika kai mystika* (Argomenti naturali e mistici).

Psicologia del profondo. L'attribuire la vita alla materia costituiva il principio di fondo della credenza alchemica. Incuriosito dalle analogie che riscontrava fra i sogni dei suoi pazienti ed i simboli dell'alchimia, C.G. Jung interpretò questa credenza in chiave psicoanalitica, come la proiezione dell'esperienza interiore in seno alla materia e di conseguenza come l'identificazione della materia con il Sé. La «materia» diventava una definizione del «sé». Essa rappresentava un archetipo inconscio, un'immagine primordiale e l'*opus* alchemico, che aveva come scopo di liberare la materia, di redimerla e di perfezionarla, era una riproduzione in chiave simbolica del processo di ricerca universale del Sé. Jung lo chiamava processo di «individuazione».

Conclusioni. Queste quattro componenti dell'alchimia spirituale si possono rintracciare nell'Egitto ellenistico. L'arte del fabbricante d'oro era fiorente e la metallurgia produceva delle immagini mentre incoraggiava per la sua stessa natura l'identificazione, sempre presente nella mente umana, del sé e della materia; la filosofia greca, qui e là, in fase di ripresa, forniva i presupposti di base della dottrina; e l'ermetismo alimentava l'atmosfera viva dei misteri.

L'alchimia è qui descritta come un aspetto delle antiche religioni misteriche e la sua illustrazione è incentrata sui modi in cui si manifesta nel periodo ellenistico. Ma altre culture, che si muovevano nella stessa direzione, diedero luogo ad altri generi di alchimia spirituale. In Cina essa aveva come scopo l'immortalità fisica ed orbitava perciò nell'ambito della medicina, in collegamento anche con il movimento religioso taoista. In India, come ha fatto vedere Eliade, l'alchimia si sviluppò parallelamente alla disciplina mistica dello yoga: la purificazione che lo yogin cercava di ottenere per il corpo, l'alchimista la ricercava attraverso la purificazione dei metalli. La relazione fra le forme di alchimia spirituale sviluppatesi in Cina, in India e nel mondo ellenistico (che comprende la questione della poligenesi o della monogenesi) non è molto chiara. La cultura islamica, d'altra parte, ebbe un ruolo fondamentale nella trasmissione della conoscenza alchemica; molti dei testi greci furono tradotti in arabo ed in questa forma raggiunsero l'Occidente in età medievale. Così, la trasmutazione della materia, con la sua struttura a sfondo occultistico, continuò nel Rinascimento ed oltre. In età successiva, tuttavia, la scienza moderna ne fece vacillare l'ideologia, e con il venir meno della sua componente «essoterica» in favore della chimica, l'alchimia fu ridotta alle questioni «esoteriche» sul rapporto dell'uomo con il cosmo. Ai giorni nostri il movimento mistico dei Rosacroce, che apparve nel corso del XVII secolo, è una tipica vestigia – e una debole eco – dell'ormai sparito culto ellenistico.

[Vedi anche le voci *ERMETISMO* e *ROSACROCE*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Gli studi critici sull'alchimia sono numerosi ed in continuo aumento. Per un'esaustiva rassegna bibliografica cfr. A. Pritchard, *Alchemy. A Bibliography of English-Language Writings*, London and Boston 1980.

La precedente raccolta, *Collection des anciens alchimistes grecs*, curata e tradotta da M.P.E. Berthelot e C.-É Ruelle, I-III (1887-1888; ristampata a Osnabrück, 1967), verrà rimpiazzata da *Les alchimistes grecs*, I-XII (1981-), un'ampia edizione dei testi, con traduzione francese.

Buone rassegne, da prospettive diverse e di solito corredate da informazioni bibliografiche, si possono trovare nelle varie enciclopedie: W. Gundel, *Alchemie*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950; F. Strunz, *Alchemie*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, Tübingen 1957, 3ª ed.; R. Alleau, *Alchimie*, in *Encyclopaedia Universalis*, I, Paris 1968; B. Suler, *Alchemy*, in *Encyclopaedia Judaica*, II, Jerusalem 1971; M. Ullmann, *Al-Kīmiyā*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1979 (nuova ed.); e R.P. Multhauf, *Alchemy*, in *Encyclopaedia Britannica*, I, Chicago 1983 (15ª ed.).

La presente voce si basa, in modo particolare, sugli studi di A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris 1950 e *Alchymica*, (1939), ristampato in *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967; M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris 1977 (2ª ediz.) (trad. it. *Arti del metallo e alchimia*, Torino 1980); C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, 1944 (trad. it. *Psicologia e alchimia*, Torino 1981); e sui vari articoli e rassegne di H.J. Sheppard nella rivista «Ambix», elencati nell'indice per i volumi 1-17.

HENRY e RENÉE KAHANE

Alchimia islamica

Il termine arabo per alchimia è *al-kīmiyā'*. Il vocabolo *kīmiyā'* è fatto derivare ora dal greco *chumeia* (o *chēmeia*), indicante l'«arte della trasmutazione», ora da *kim-iya*, un termine della Cina meridionale che significa «succo per fare l'oro». Gli scritti greci ed ellenistici sono generalmente considerati come l'impulso iniziale che sta alle spalle della dottrina musulmana, e ciò spiega l'ampio consenso sull'origine greca del vocabolo.

Nel contesto islamico, *al-kīmiyā'* si riferisce all'arte di trasmutare le sostanze materiali e spirituali nella loro più alta forma di perfezione. Il termine *kīmiyā'* si riferisce anche all'agente catalizzatore che opera la trasmutazione ed è perciò usato come sinonimo di *al-iksīr* («elisir») e di *ḥajar al-falāsifah* («pietra filosofale»). La ricerca dell'elisir ideale è stata un'antica ricerca presente in molte culture del mondo; lo scopo era di trasformare i metalli nella loro forma più perfetta (oro) ed i minerali nel loro massimo grado di potenza e, se si trovava il giusto elisir, di acquisire l'immortalità. [Vedi *ELISIR*, vol. 2]. I materiali dello stesso genere, come ad esempio i metalli, si pensava fossero costituiti dagli stessi elementi. Il giusto *kīmiyā'* o *iksīr* avrebbe stabilito le esatte proporzioni negli elementi e fatto sì che il metallo che si voleva trasformare passasse da una forma vile ad una forma perfetta, ad esempio, il rame in oro.

Ad un altro livello, i presupposti filosofici dell'alchimia servirono per la teorizzazione della purificazione dell'anima. La terminologia ed i procedimenti dell'alchimia divennero un'allegoria per indicare la trasformazione dell'anima dalla sua condizione di partenza, terrena ed impura, allo stato di perfezione pura. Elementari postulati di carattere psicologico furono espressi allegoricamente nella forma di proprietà chimiche. Per i mistici, l'*iksīr* era simbolo della verità divina che faceva diventare credente colui che non credeva. Nella letteratura *Ṣūfī*, il maestro spirituale purifica l'anima dell'adepto attraverso vari procedimenti dell'alchimia spirituale. Quest'uso dei principi alchemici in ambito spirituale riflette l'universo mentale del mondo antico, compreso il medioevo islamico, dove l'anima umana era vista come un microcosmo delle forze e dei principi presenti nel macrocosmo dell'universo.

Sfondo storico. Nella tradizione musulmana l'alchimia ha radici lontane. Coltivava l'alchimia già Adamo, seguito dalla maggior parte dei profeti e dei saggi. Questa catena di trasmissione è poi legata ai «maestri» dell'antichità, fra i quali Aristotele, Galeno, Socrate, Platone e altri. Da questi maestri si pensava i musulmani avessero ricevuto l'arte. Si dice che in età islamica il profeta Maometto (morto nel 632 d.C.) avesse guardato con favore a quest'arte, conferendole potere; il suo cugino e genero ʿAlī ibn Abī Ṭālib (morto nel 661) è considerato patrono dell'arte. Il discendente di ʿAlī, Jaʿfar al-Ṣādiq (morto nel 765) è descritto come il suo successivo maggiore portavoce. Il principe degli Umayyad, Khālid ibn Yazīd (660-704), è descritto sia come praticante sia come patrono dell'alchimia e in quanto tale caldeggiò la traduzione in lingua araba di importanti testi greci e siriaci. Secondo la leggenda egli apprese l'arte da un monaco siriaco di nome Mariano, che incontrò nel corso di un lungo viaggio in terra straniera. A Jābir ibn Ḥayyān (morto all'incirca nell'815), ritenuto il discepolo di Jaʿfar al-Ṣādiq, sono attribuiti oltre trecento trattati di alchimia; di conseguenza il nome di questo personaggio quasi-storico finì con l'indicare l'autorità ed il maestro *per eccellenza*.

Il corpus jabiriano. Contrariamente a quanto sembrerebbe dedursi da questi racconti leggendari, gli studiosi moderni pongono lo sviluppo dell'alchimia islamica nel IX secolo. Il primo grande alchimista di cui ci è data notizia è in effetti Jābir ibn Ḥayyān, sebbene la maggior parte degli scritti a lui attribuiti siano pseudoepigrafici e molti risalgano fino al X secolo. Il *Libro di Misericordia*, il *Libro degli Equilibri*, il *Libro dei Centododici*, i *Settanta Libri* ed i *Cinquecento Libri* sono alcune delle opere più importanti della raccolta. Movimenti come quello degli Ikhwan al-Ṣafāʾ (Confratelli della Purezza) probabilmente influenzarono od addirittura contribuirono a dar vita ad alcuni dei trattati del *corpus* jabiriano, che costituisce una importante fonte di informazione sulle tecniche, l'apparato, i materiali e gli orientamenti dell'alchimia.

Secondo la teoria sulfureo-mercuriale dei metalli esposta nel *corpus*, tutti i metalli posseggono questi due elementi o i due principi da essi rappresentati, in proporzione variabile, la combinazione dei quali procura a ciascun metallo il carattere particolare che lo contraddistingue dagli altri. Lo zolfo era responsabile del caldo/secco ed il mercurio del freddo/umido. (Secondo Aristotele queste quattro caratteristiche erano rappresentate rispettivamente da fuoco, terra, aria e acqua). Lo zolfo ed il mercurio incarnavano gli aspetti positivi e negativi della materia, considerati anche come proprietà maschili e femminili.

Il *Libro degli Equilibri* espone la teoria secondo cui i metalli hanno origine da elementi contrari. Ogni corpo esprime l'equilibrio dei caratteri che lo compongono e questa armonia può essere espressa numericamente attraverso l'armonia musicale che governa i cieli. Le differenze qualitative ed il diverso grado di intensità dei caratteri sono analoghe alle differenze di tono esistenti

nella scala musicale. Inoltre, ciascun corpo rappresenta un equilibrio fra due qualità interne e due esterne, e ogni metallo è caratterizzato da due qualità interne e da due esterne. La trasmutazione di un metallo in un altro consiste così nella variazione del rapporto degli elementi costitutivi latenti e manifesti del primo nel secondo, variazione che può aversi grazie all'elisir. Ogni metallo è visto come un'inversione di uno degli altri, e la trasmutazione è un semplice cambiamento delle qualità, che può essere realizzato allo stesso modo in cui un medico cura controbilanciando l'eccessiva quantità di una sostanza con una di qualità contraria. Gli elisir, in altre parole, erano i medicinali degli alchimisti.

Secondo il *corpus* jabiriano, ci sono elisir diversi a seconda del particolare tipo di trasmutazione che si vuole ottenere, ma tutte le trasmutazioni si possono ottenere con un elisir grande o maestro, il centro principale degli sforzi degli alchimisti. Un importante e originale nesso, fra teoria e pratica, è testimoniato dall'autore jabiriano dei *Settanta Libri*, secondo il quale i fenomeni naturali, attraverso il processo di distillazione, possono essere scissi, oltre che nei propri elementi costitutivi, anche nelle qualità contrarie. I vapori infiammabili e non infiammabili che sono soliti sprigionarsi da una sostanza organica, sottoposta a riscaldamento per distillazione, si ritiene che rappresentino «fuoco» e «aria». Il liquido, suscettibile di condensazione, che deriva dal procedimento, è detto «acqua», e ciò che resta «terra». L'autore tenta poi di dividere questi elementi nelle coppie qualitative di cui ciascuno è composto. Egli sostiene non solo che questo procedimento sia applicabile alla materia organica, ma che anche le pietre più dure possano essere sottoposte a distillazione. L'impiego dell'elisir per la distillazione delle sostanze organiche, che è stato visto come una innovazione jabiriana, denota l'orientamento medico dell'alchimia. È in questa estesa ricerca dell'elisir che i trattati jabiriani si avvicinano a quelli di al-Rāzī.

Al-Rāzī. Il medico e filosofo Muḥammad iba Zakariyā' al-Rāzī (morto nel 925) è l'altro alchimista musulmano che diede ancora maggior impulso all'arte. Egli completò la teoria secondo cui i metalli sarebbero costituiti di zolfo e mercurio, aggiungendovi l'attributo della salinità. Questa concezione popolare dell'alchimia, con alla base tre elementi – zolfo, mercurio e sale – fece nuovamente la sua comparsa in Europa ed ebbe parte importante nell'alchimia occidentale. Secondo al-Rāzī i corpi erano composti di elementi invisibili (atomi), fra i quali si frapponeva uno spazio vuoto. Tali atomi erano eterni e dotati di dimensione. Questa concezione sembra avvicinarsi alla spiegazione della struttura della materia nella fisica moderna. Gli scritti di al-Rāzī, *Sirr al asrār* (Il segreto dei segreti) e *Madkhal al-ta'līmī* (Introduzione didascalica [o pratica]), costituiscono un'importante fonte per la comprensione dei principi e delle tecniche dell'alchimia, praticate nel mondo musulmano del x secolo, nell'Iran in particolare. Vi si fornisce una classificazione sistematica di fenomeni, diligentemente osservati e verificati, riguardanti sostanze chimiche, reazioni e apparecchiature, il tutto descritto con un linguaggio privo di misticismo e ambiguità. Della mole di scritti jabiriani solo il *Libro di Misericordia* è ricordato da al-Rāzī, forse perché le altre opere risalgono ad un'età successiva alla sua morte.

Altri maestri. Muḥammad ibn 'Umayil (x secolo) divenne famoso per il suo *Kitāb al-ma' al-waraqī* (Il libro dell'Acqua Argentea e della Terra Lucente) e per il *Kitāb al'ilm al-muktasab*, due delle sue più importanti opere di alchimia. Gli scritti attribuiti ad 'Ali ibn Waḥshīyā' (una figura leggendaria del x secolo) forniscono un'abbondantissima messe di notizie sulla tradizione alchemica nell'Islam, e sono un'importante fonte di informazione sugli alchimisti e la loro arte. In questi scritti si possono leggere anche le opinioni di illustri non alchimisti sull'argomento. Un altro importante scritto di questo periodo è il *Muṣḥaf al-jamā'ah* noto nella sua famosa traduzione latina con il titolo di *Turba philosophorum*; qui l'autore, sulla cui identificazione vi sono ancora dubbi, descrive un congresso di alchimisti avvenuto nei tempi antichi presieduto da Pitagora, con Archelao che ricorda le dottrine esposte da nove filosofi presocratici.

Maslamah al-Majrīṭī (morto forse nel 1007) fu l'autore della famosa guida alchemica dal titolo *Rutbat al-ḥakīm* (L'Impronta dei Saggi); anche il suo scritto sulla pratica magica, *Gha'yat al-ḥakīm* (Il Limite dei Saggi) era molto conosciuto e fu tradotto in Occidente. Nel secolo successivo figura notevole fu quella di Ḥusayn 'Ali al-Tughrā'i (morto forse nel 1121), autore dell'importante scritto in difesa dell'alchimia *Kitāb ḥaqā'iq al-isthishād fī-al-kīmiyā'* (Le verità della Prova presentata a riguardo dell'Alchimia). Composta nel 1112, l'opera è una pesante confutazione delle polemiche negative di Ibn Sīnā. Nel periodo successivo la pratica dell'alchimia è documentata dall'egiziano Aydamir ibn 'Alī al-Jildakī (morto nel 1360), la cui opera monumentale offre una serie di riassunti e commenti della produzione letteraria, su alchimia e magia, a lui antecedente.

Movimenti di opposizione all'Arte. Sebbene ampiamente diffusa, l'alchimia non ebbe l'approvazione di tutti gli uomini di cultura musulmani. Così ad esempio Ibn Sīnā (morto nel 1035) la censurò etichettando-

la come futile attività e le contestò il principio secondo cui l'uomo sarebbe in grado di imitare la natura. Egli asseriva che gli alchimisti erano capaci soltanto di fare qualcosa che esternamente assomigliava ai metalli preziosi, mentre la reale sostanza dei metalli vili rimaneva immutata.

Anche il grande storico nordafricano Ibn Khaldūn (morto nel 1406) diede un giudizio critico delle attività alchemiche arabo-islamiche. Egli qualificava l'alchimia come lo studio delle proprietà, delle virtù e della temperatura degli elementi usati per la ricerca e la preparazione di un elisir che fosse in grado di trasformare i metalli inferiori in oro. Gli elementi usati per l'elisir comprendevano resti animali, urina, letame, ossa, piume, sangue, capelli, uova e unghie, così come minerali. Per la separazione degli elementi negli estratti usati per gli elisir si faceva ricorso alla distillazione, alla sublimazione, alla calcinazione e ad altre tecniche. Gli alchimisti credevano che se con questi metodi si riusciva ad ottenere il giusto elisir, esso poteva essere aggiunto al piombo, al rame o allo stagno mescolati, e messo sul fuoco per ottenere oro puro. Da parte sua Ibn Khaldūn rifiutava la convinzione degli alchimisti che le trasmutazioni da essi operate potessero perfezionare l'opera della natura con il ricorso a procedimenti meccanici e tecnici. Egli metteva anche in dubbio l'autenticità degli scritti attribuiti a Khālid ibn Yazīd, essendo invece dell'avviso che le scienze e le arti elaborate nell'Islam non avevano preso a svilupparsi in quel periodo così antico.

Influenza sull'Occidente. L'alchimia islamica fu introdotta in Occidente nel XII secolo, per lo più attraverso traduzioni. La prima traduzione latina di una certa ampiezza di un trattato arabo di alchimia è generalmente considerata l'opera *De compositione alchemiae*, di Robert di Chester, databile non prima del 1144. Alcuni studiosi la considerano un possibile falso latino di epoca successiva, ma la questione è molto complessa ed andrebbe ulteriormente approfondita. Più o meno nello stesso periodo Gerardo di Cremona (1114-1187) tradusse in latino i *Settanta Libri* jabiriani; sue traduzioni sono considerate anche il *De aluminibus et salibus* e il *Liber luminis luminum*. Altri scritti che si direbbero traduzioni dall'arabo anteriori al primo scritto di alchimia di matrice europea (l'*Ars alchemica*, del 1225 circa, attribuito a Michael Scott, morto nel 1232) furono il *De anima* di Ibn Sīnā, la *Turba philosophorum*, la *Tavoletta di Smeraldo*, il *Segreto della Creazione* e il *Segreto dei Segreti* di al-Rāzī. Così si può dire che la maggior parte dei più famosi scritti di alchimia islamica erano conosciuti in Europa intorno alla metà del XIII secolo.

BIBLIOGRAFIA

Per un'analisi generale dell'alchimia islamica, possono essere utili i seguenti contributi: Salimuzzaman Siddiqi e S. Mahdihassan, *Chemistry*, in M.M. Sharif (cur.), *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden 1966, II, pp. 1296-1316; Seyyed Hossein Nasr, *Alchemy and Other Occult Sciences*, nel suo *Islamic Science. An Illustrated Study*, Westerham (GB) 1976, pp. 193-208; E.J. Holmyard, *Alchemy in Medieval Islam*, in «Endeavour», 14 (1955), pp. 117-125; J. Ruska, *Turba Philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*, Berlin 1931; e M. Ullmann, *al-Kīmiyā*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1960, nuova ed. Al momento non è disponibile alcuno studio critico esaustivo su origini, sviluppo e pratiche dell'alchimia islamica tradizionale.

Panoramiche generali sull'alchimia islamica nel contesto di un'analisi globale dell'alchimia e della chimica si possono trovare in E.J. Holmyard, *Alchemy*, Baltimore 1957, cap. 5 (trad. it. *Storia dell'alchimia*, Firenze 1972); G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, I-III, Washington/D.C., 1927-1948; R.P. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, London, 1966; J. Ruska (cur.), *Studien zur Geschichte der Chemie*, Berlin 1927; e H.H. Dub, *The Beginnings of Alchemy*, in «Isis», 38 (1947), pp. 62-86. Dub ritiene che l'alchimia islamica abbia le sue origini in Cina.

J. Ruska e K. Garbers, in *Vorschriften zur Herstellung von scharfen Wässern bei Gābir und Rāzī*, in «Islam», 25 (1938), pp. 1-35, discutono il problema della relazione reciproca tra il *corpus* jabiriano e gli scritti di al-Rāzī, una vasta raccolta di scritti alchemici composti alla fine del IX e nel X secolo. Alcuni dei problemi sollevati da questi scritti sono affrontati da Ruska, *Chālid ibn Jazīd ibn Muʿāwija*, e *Gāʿfar al-Sādiq der sechste Imām*, rispettivamente I e II volume di *Arabische Alchemisten*, Heidelberg 1924; da P. Kraus, *Studien zu Jâbir Ibn Hayyân*, in «Isis» (1931), pp. 7-30; e da G. Heym, *Al-Rāzī and Alchemy*, in «Ambix», 1 (1938), pp. 184-91.

Un valido studio sui nomi segreti usati dagli alchimisti arabi è quello di J. Ruska e E. Wiedemann, *Alchemistische Decknamen*, in *Sitzungsberichte der physikalisch-medicinische Sozietät*, Erlangen 1924. Il loro studio è in parte debitore di al-Tugraʿī, *Kitāb al-Jawhar al-nādir* (Libro della Pietra Splendente).

HABIBEH RAHIM

Alchimia rinascimentale

Il Rinascimento e l'età immediatamente successiva segnarono entrambe il culmine e la svolta decisiva dell'alchimia in Occidente. Negli stessi anni in cui Keplero, Galileo, Cartesio, Boyle e Newton scrivevano le loro rivoluzionarie opere scientifiche, venivano pubblicati più testi alchemici di quanti fossero mai stati pubblicati prima. Ma con l'impatto prima della riforma e poi della rivoluzione scientifica del XVII secolo, l'alchimia mutò profondamente e finì per cadere in discredito. Le teorie organiche, qualitative, degli alchimisti vennero rimpiazzate da un modello meccanico, atomistico, di cambiamento, che infine scalzò la teoria alchemica della tra-

smutazione. L'equilibrio fra lo spirituale e il materiale, che aveva caratterizzato la speculazione alchemica nel corso dei secoli, fu spezzato e l'alchimia si divise in due tronconi, la teosofia e la scienza pratica di laboratorio detta chimica. [Vedi *TEOSOFIA*, vol. 3].

La pratica dell'Alchimia. Quasi tutti gli alchimisti rinascimentali accettarono le teorie ed i procedimenti pratici dei loro predecessori antichi e medievali. Al momento in cui lo studio dell'alchimia fu introdotto in Europa, essa già si poteva considerare una disciplina a tutti gli effetti, con un passato degno di rispetto. Le teorie su cui si basava facevano parte integrante della filosofia antica. Gli scienziati occidentali accettarono queste teorie proprio perché esse fornivano spiegazioni plausibili dei fenomeni che si vedevano realizzati in natura e in laboratorio. La trasmutazione era considerata uno degli aspetti di ogni forma di cambiamento. I bruchi si mutano in farfalle; il ghiaccio si scioglie; il cibo diventa carne. Molto prima che se ne occupassero gli alchimisti, la dinamica di queste trasformazioni era stata oggetto di indagine. Gli antichi avevano fornito spiegazioni che fino al XVII secolo la maggior parte degli alchimisti trovava soddisfacenti. Mettendo insieme elementi della fisica aristotelica, dello Stoicismo e dell'Ermetismo, gli alchimisti occidentali svilupparono una filosofia vitalistica che considerava ogni fenomeno vivo e tendente alla perfezione. Ciò che è imperfetto (ad esempio, il metallo vile del piombo) diventerà infine perfetto (oro) con il tempo o con l'ausilio di quella sostanza misteriosa nota agli alchimisti come pietra filosofale.

Sebbene su di un piano teorico la trasmutazione apparisse come un fenomeno semplice, nella pratica era molto più difficile da realizzarsi. Thomas Norton, un famoso alchimista inglese del XV secolo, il cui scritto *Ordinall of Alchemy* è stato uno dei più popolari trattati alchemici del periodo, descrive quanto l'opera dell'alchimista possa essere fonte di delusione. Anche solo la ricerca dei materiali adatti allo stato grezzo creava problemi. Norton tratteggia un vivace ritratto di un alchimista, caduto nella disperazione perché dopo anni di esperimenti infruttuosi non sa decidere cosa tentare di nuovo. Anche se un alchimista era così fortunato da scegliere gli ingredienti giusti, sorgeva poi il problema di decidere che cosa fare con essi.

I vari gradi della trasmutazione erano stabiliti in modo preciso rispetto al colore. L'azione doveva svilupparsi a partire dalla fase nera, durante la quale gli alchimisti credevano di uccidere le sostanze nei loro recipienti, per passare poi attraverso la fase bianca, in cui gli ingredienti venivano purificati e arrivare alla fase rossa, che segnava l'ottenimento della pietra filosofale. Come spiega Norton, «Il rosso è l'ultima opera in alchimia».

Nonostante la sequenza dei colori fosse stabilita con precisione, gli alchimisti rinascimentali non riuscivano ad accordarsi sui procedimenti chimici necessari a produrre il cambiamento dal nero al bianco al rosso. I praticanti più ottimisti ritenevano che la pietra si ottenesse da una sola sostanza messa in un solo recipiente attraverso una sola operazione, ma a giudicare dai dipinti che raffigurano l'assortimento ingombrante degli arnesi sparpagliati sul pavimento di un laboratorio, la maggior parte degli alchimisti doveva avere un'idea meno ottimistica e semplicistica del proprio compito. Daniel Stolcius, nel suo libro sui simboli alchemici (*Viridarium chymicum*..., 1624), illustra undici operazioni chimiche. Salomon Trismosin, nel suo *Splendor Solis*, riduce a sette il numero delle operazioni. George Ripley, un altro famoso seguace inglese dell'alchimia, nel suo *Liber duodecim portarum*, descrive dodici tappe. Dom Pernety, un alchimista francese vissuto nel XVIII secolo, associa ciascuna operazione ad un segno zodiacale: 1. Calcinazione (Ariete); 2. Coagulazione (Toro); 3. Fissaggio (Gemelli); 4. Dissoluzione (Cancro); 5. Digestione (Leone); 6. Distillazione (Vergine); 7. Sublimazione (Bilancia); 8. Separazione (Scorpione); 9. Cerazione (Sagittario); 10. Fermentazione (Capricorno); 11. Moltiplicazione (Aquario); 12. Proiezione (Pesci). L'alchimia ha sempre profondamente subito l'influenza dell'astrologia. Dato che i simboli alchemici dei sette metalli erano quelli dei sette pianeti, era logico dedurre che nelle loro reazioni vi fosse una corrispondenza con i movimenti dei loro omonimi celesti.

Non è agevole descrivere e distinguere tutti i diversi procedimenti alchemici. La calcinazione è abbastanza semplice: consiste nel riscaldare una sostanza in un recipiente aperto o chiuso e comprende solitamente anche l'ossidazione della sostanza stessa, che diventa così nera. (Da questo procedimento deriva probabilmente l'espressione «l'arte nera», una delle tante denominazioni dell'alchimia). La calcinazione era descritta dagli alchimisti in termini di «mortificazione», «morte», o «putrefazione» ed il recipiente alchemico in cui si realizzava era la «tomba», la «bara», oppure l'«Ade» o l'«Inferno». La coagulazione ed il fissaggio consistevano nel portare le sostanze allo stato solido e non volatile. Questa fase essenziale portava l'alchimista molto vicino all'oro, il più stabile e «fisso» fra tutti i metalli. La dissoluzione e la digestione erano connesse con la fase del bianco, cioè la purificazione. Distillazione e sublimazione vennero confuse dagli alchimisti fino al XVIII secolo, ma entrambi i processi incutevano loro una sorta di timore. Quando vedevano levarsi il vapore, poi condensarsi e di nuovo farsi vapore, pensavano infatti di assistere ad una trasformazione miracolosa, dove l'«anima» della materia si separava dal «corpo» per riunirvisi in uno stato più puro.

La separazione era un termine plurivalente che stava

ad indicare la filtrazione, la decantazione o la distillazione di un liquido dal suo residuato. Con la fermentazione, moltiplicazione e proiezione tocchiamo il cuore del procedimento alchemico per la fabbricazione della pietra filosofale. Attraverso la fermentazione, la pietra diventava simile al lievito ed acquistava il potere di trasmutare le sostanze. La moltiplicazione portava il potere della pietra ad un tale livello che essa poteva trasmutare più volte il peso del metallo vile senza perdere la sua forza. Nel processo finale, la proiezione, la pietra era ridotta in polvere e gettata su tutto ciò che si voleva trasmutare.

Il calcolo del periodo di tempo occorrente per produrre una pietra filosofale variava da un giorno a dodici anni. L'analogia ricorrente fra la pietra e un bambino (la pietra spesso era posta in relazione con il «bambino» o il «figlio del re») spiega perché spesso si parlava di nove mesi. Queste valutazioni discordanti concordano con il giudizio di Thomas Norton, secondo il quale la pazienza era la più alta virtù dell'alchimista.

Un'altra difficoltà che incontrava l'alchimista era la regolamentazione del fuoco, praticamente impossibile, dato che fino al XVIII secolo non esisteva il termometro. Molti alchimisti, con il troppo calore, mandavano inavvertitamente all'aria i propri esperimenti oppure gettavano via mesi di lavoro, lasciando che il fuoco si spegnesse. Il problema del fuoco era così pressante che Norton vi dedicò un capitolo del suo *Ordinall*, dove l'alchimista, che controlla con cura il fuoco, è descritto come un «perfetto maestro».

Un ultimo e spesso insormontabile ostacolo per l'alchimista rinascimentale è rappresentato dall'oscurità dei testi alchemici. Gli alchimisti erano maestri nell'uso delle metafore. Mascheravano le loro istruzioni con parabole ed allegorie, le nascondevano sotto i veli del simbolo, si deliziavano con gli enigmi, e preferivano chiamare una sostanza con qualsiasi altro nome che non fosse il suo. Anche la mente geniale di Isacco Newton si trovò sconcertata di fronte all'oscurità della letteratura e della simbologia alchemica.

L'opacità degli scritti alchemici era in parte una risposta all'opposizione da parte della chiesa, che era diffidente nei confronti delle eventuali implicazioni di carattere religioso che la simbologia dell'alchimia comportava. Gli alchimisti avevano anche un giustificato timore di contravvenire alle leggi nazionali che vietavano la falsificazione; inoltre temevano di essere rapiti. La letteratura alchemica è piena di storie di adepti catturati da avventurieri poveri che speravano di carpire loro il segreto della trasmutazione. All'alchimista conveniva perciò, come minimo, camuffare il proprio sapere segreto, oltre alla stessa identità.

Oltre al rischio concreto di essere imprigionato, scomunicato o catturato, vi erano anche altre ragioni che spiegano l'oscurità degli scritti alchemici. Con il passare dei secoli, il significato di molta terminologia alchemica mutava, e le continue traduzioni dei testi (dal greco all'arabo al latino e poi nelle varie lingue volgari) aumentavano la confusione. La ragione principale dell'oscurità ha tuttavia le sue radici nella natura stessa dell'alchimia. L'alchimia partecipava alle stesse associazioni mistiche sorte intorno all'estrazione dei metalli e alla metallurgia nelle civiltà antiche e primitive. [Vedi *METALLI E METALLURGIA*, vol. 4]. L'alchimia era tanto un processo spirituale quanto un processo fisico, e l'oscurità del linguaggio alchemico rispecchia il suo orientamento religioso.

L'alchimia come disciplina spirituale. Il senso del mistero e il carattere religioso, che fin dai suoi inizi contraddistinguevano l'alchimia, acquistarono una sempre maggiore importanza dal Rinascimento in poi. In molti casi l'alchimia passò del tutto dal laboratorio alla cella del monaco o allo studio del filosofo. «Il nostro oro non è il solito oro», scriveva il cinquecentesco autore del *Rosarium philosophorum*. La popolarità dell'alchimia come disciplina spirituale venne a coincidere con il tracollo dell'ortodossia religiosa e dell'organizzazione sociale durante il Rinascimento e la Riforma. Petrus Bonus fu uno dei molti alchimisti che ponevano l'accento sulla natura spirituale dell'alchimia. Essa, secondo quanto scrive nella sua opera *Pretiosa margarita novella*, era stata rivelata da Dio, non per il fabbisogno materiale dell'uomo, ma per il suo benessere spirituale. Per questi alchimisti spirituali, l'alchimia non aveva niente a che vedere con la fabbricazione dell'oro. (Essi bandivano quegli alchimisti dalla mente così ottenebrata da pensare di fabbricarlo, definendoli «ciarlatani fuligginosi» o «sbruffoni»). Tutti gli ingredienti menzionati nelle ricette alchemiche – minerali, metalli, acidi, composti e miscugli – erano in realtà una cosa sola, vale a dire l'alchimista stesso. Questi era la materia vile che necessitava di essere purificata con il fuoco; e l'acido con cui compiere questa trasformazione veniva dal suo malessere spirituale e dal desiderio di integrità e tranquillità. I vari procedimenti alchemici non avevano nulla a che fare con le trasformazioni chimiche; essi erano piuttosto gradini nel misterioso processo di rigenerazione spirituale. Gli alchimisti spirituali mettono continuamente l'accento sui requisiti morali della loro arte. L'autore di *Aurora Consurgens*, ad esempio, insiste sulla necessità, per l'alchimista, di essere umile, santo, casto, virtuoso, fedele, caritativo, moderato ed obbediente. Non sono queste le qualità che si richiedono ad uno che pratichi la chimica. Che invece fossero evocate dall'alchimista spirituale è dimostrazione di quanto la componente religiosa avesse acquistato un peso nell'alchimia.

L'interpretazione dell'alchimia come disciplina spirituale scandalizzava molti uomini di chiesa, che consideravano pericolosa eresia la combinazione di concetti alchemici con dogmi cristiani presente in molti scritti

degli alchimisti spirituali. Una delle più audaci appropriazioni del simbolismo cristiano fu compiuta da Nicholaus Melchior di Hermannstadt, che paragonò ad una messa l'opera dell'alchimista. Melchior era stato in un certo senso anticipato da Thomas Norton, che aveva chiamato il suo libro «Ordinall». Heinrich Khunrath (1560-1601) offre un altro esempio degli eccessi in cui cadde l'alchimia spirituale. Nella sua opera *Amphiteatrum sapientiae aeternae*, Khunrath interpreta la trasmutazione come un procedimento mistico che si attua nell'anima dell'adepto. Chiama il laboratorio dell'alchimista un *Lab Oratorium*. Gli alchimisti spirituali come Khunrath spesso identificavano la pietra filosofale con il Cristo a partire dal fatto che entrambi operavano la redenzione su di una materia vile. Hermann Kopp, storico dell'alchimia del XIX secolo, era scandalizzato dei paralleli stabiliti fra Cristo e la pietra filosofale ed a questo problema dedicò più di cinquanta pagine del suo trattato alchemico *Der Wasserstein der Weisen (Die Alchemie in älterer und neuer Zeit*, 1886, I, p. 254). Gli alchimisti spirituali, oltre ad identificare Cristo con la pietra filosofale, identificavano se stessi con l'uno e con l'altra. L'eresia che ne derivava è evidente. Lutero fu uno dei pochi uomini di chiesa di un certo rilievo a lodare l'alchimia per le sue applicazioni pratiche e per la sua verifica della dottrina cristiana.

Gli alchimisti dei secoli XVI e XVII attinsero molte delle loro idee dalle dottrine neoplatoniche ed ermetiche del Rinascimento. In esse il mondo era visto come un organismo unitario, permeato da forze spirituali, che operavano a tutti i livelli, vegetale, animale, umano e spirituale. Frances Yates ha ben illustrato la mentalità del «mago» che si sviluppava da queste idee e che incoraggiava gli uomini a credere di poter comprendere e controllare il proprio ambiente. Questo stato psicologico è descritto nelle opere di Paracelso (1493-1541), per il quale Dio era l'alchimista divino, che aveva creato il mondo attraverso i processi di calcinazione, congelamento, distillazione e sublimazione degli elementi del caos. La chimica era la chiave dell'universo che avrebbe svelato i segreti della teologia, della fisica e della medicina. L'alchimista doveva solamente leggere le reazioni nel suo laboratorio su larga scala per penetrare i misteri della creazione.

Alchimia rinascimentale e scienza moderna. Inserendo alcune delle grandi idee dell'alchimia spirituale nello studio pratico delle reazioni chimiche, Paracelso ed i suoi seguaci trasformarono l'alchimia in una scienza universale della materia che riguardava tutti gli aspetti del mutamento materiale. «La chimica non è nient'altro che l'arte e la conoscenza della natura stessa», scriveva Nicolas le Fèvre, nella sua ben nota opera *A Compleat Body of Chemistry* (1670). Questa visione estremamente dilatata del ruolo dell'alchimia le creò uno stretto legame con i movimenti millenaristici che dominavano l'Europa nei secoli XVI e XVII. I manifesti dei Rosacroce erano un tipico esempio delle visioni utopistiche di quel periodo. Facendo uso del linguaggio e delle immagini dell'alchimia spirituale, essi chiedevano una rigenerazione della società ed abbozzavano a grandi linee le necessarie riforme sociali, economiche, politiche e religiose.

Non si conoscono gli autori dei manifesti dei Rosacroce. Sono stati attribuiti a Johann Valentin Andreae (1586-1654), i cui scritti autentici contengono una simile mistura di utopismo ed alchimia spirituale. Nel suo più famoso scritto *Christianopolis*, Andreae descrive una società ideale organizzata per promuovere la salute, l'educazione ed il benessere dei suoi cittadini. Una delle istituzioni di questa società è un «laboratorio» che si occupa dell'indagine della natura e dell'applicazione di scoperte di pubblica utilità.

Francesco Bacone (1561-1626) fu uno dei molti filosofi influenzati dai manifesti dei Rosacroce. Bacone agognava ciò che chiamava «Grande rinnovamento» del sapere che avrebbe annunciato il ritorno all'Età dell'Oro. È ciò che descrive nella sua opera utopica *La Nuova Atlantide*.

Né Andreae né Bacone dissero qualcosa di nuovo o di particolarmente significativo per la scienza. Ciò che è singolare nella loro visione delle cose era l'idea di una istituzione scientifica i cui aderenti lavorassero secondo metodologie comuni e perseguissero un fine comune. La segretezza ed il mistero, che avevano avuto un ruolo così decisivo nell'alchimia, non avevano più parte alcuna nelle società scientifiche da essi descritte, sebbene la loro impostazione di fondo scaturisse dalla visione utopica dell'alchimia spirituale. Fu questa una delle innovazioni più importanti ad apparire in tutta la letteratura utopica del XVII secolo e fu proprio quella che ebbe la più grande influenza sul declino dell'alchimia. Una volta che gli alchimisti resero pubblici i risultati delle loro scoperte, vennero poste le basi per gli straordinari progressi che si sarebbero realizzati in seguito in seno alle scienze naturali.

Nel 1655 fu pubblicato un volumetto dal titolo *Chymical, Medicinal, and Churgical Addresses. Made to Samuel Hartlib, Esquire*. Nelle pagine di questo breve testo la vecchia e la nuova alchimia stavano una accanto all'altra. Il genere arcano ed ampolloso dell'alchimia spirituale è rappresentato da Eirenaeus Philalethes con il suo *Ripley's Epistle to King Edward Unfolded*; la nuova alchimia, invece, volta all'indagine della natura come frutto di un lavoro d'*équipe* in vista della pubblica utilità, è patrocinata da Robert Boyle nel suo trattato dal titolo assai significativo *An Invitation to a free and generous Communication of Secrets and Receits of Physick*. Boyle invitava gli alchimisti a svelare i propri segreti in nome del bene comune e del progresso scientifico.

La Riforma fu al tempo stesso causa e conseguenza

dell'aumentata tendenza, in campo filosofico, allo scetticismo, che metteva in dubbio ogni sapere legato al passato. Sebbene lo scetticismo fosse fortemente osteggiato da filosofi e teologi per il fatto che minava la stessa possibilità di una conoscenza razionale, paradossalmente contribuì, nei tempi lunghi, allo sviluppo di una costruttiva metodologia scientifica dei cui benefici godettero tutte le scienze. Osservazione e sperimentazione diventarono la parola d'ordine della nuova scienza e, alla fine, la causa del definitivo declino dell'alchimia. Con il crescere degli esperimenti di laboratorio ad esito negativo, il sogno alchemico della trasmutazione venne a poco a poco relegato nei recessi della storia.

BIBLIOGRAFIA

Resoconti di carattere generale sulla storia dell'alchimia nel Rinascimento e sulla comparsa della chimica si possono trovare nel mio *Alchemy. The Philosopher's Stone*, Boulder 1980; in A.G. Debus, *The Chemical Philosophy. Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, I-II, New York 1977; in E.J. Holmyard, *Alchemy*, Baltimore 1957 (trad. it. *Storia dell'alchimia*, Firenze 1972); in J. Read, *Through Alchemy to Chemistry*, London 1957; e in J.R. Partington, *A History of Chemistry*, I-IV, London 1961-1970. «Ambix. The Journal for the Society for the Study of Alchemy and Early Chemistry», Cambridge 1937-1979, contiene importanti articoli specialistici. M.P. Crosland, *Historical Studies in the Language of Chemistry*, London 1962, offre una preziosa guida per l'intricata terminologia alchemica. Betty J. Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy*, Cambridge 1975, fa luce sul periodo che segna il passaggio dall'alchimia alla chimica. L'introduzione più completa a Paracelso è rappresentata da W. Pagel, *Paracelsus*, New York 1958. Il neoplatonismo, l'ermetismo e la Qabbalah rinascimentali sono brillantemente descritti ed analizzati in Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964 (trad. it. *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma-Bari 1989). I manifesti dei Rosacroce sono poi discussi in *The Rosicrucian Enlightenment*, London 1972 (trad. it. *L'illuminismo dei Rosa-Croce*, Torino 1976). H.J. Sheppard ha pubblicato importanti articoli sul simbolismo alchemico in «Ambix». Risulta utile anche J. van Lennep, *L'art et l'alchimie*, Paris 1966. J.W. Montgomery discute le posizioni di Lutero a proposito dell'alchimia in *Cross, Constellation and Crucible Lutheran Astrology and Alchemy in the Age of Reformation*, in «Ambix», 11 (1963), pp. 65-86.

Esistono diverse raccolte di testi alchemici rinascimentali. L'*Ordinall* di T. Norton e i *Twelve Gates* di G. Ripley si possono leggere in E. Ashmole, *Theatrum Chemicum Britannicum* (1652; rist. a New York nel 1967), *Theatrum Chemicum* (1659-1661) presenta sei volumi di scritti alchemici. Un'altra raccolta, il *Musaeum Hermeticum Reformatum*, Frankfurt 1678, è stata tradotta in inglese da A.E. Waite con il titolo *The Hermetic Museum*, I-II, London 1893.

ALLISON COUDERT

ANDROCENTRISMO. Il termine si riferisce a quelle posizioni culturali che attribuiscono all'elemento maschile un ruolo di primo piano all'interno della vita sociale. Si può parlare di androcentrismo quando ai vertici della cultura, nonché sulla sua formazione e trasmissione, si esercita un monopolio maschile. In religione, ciò significa che i maschi monopolizzano le funzioni del sacerdozio e dell'insegnamento della religione, escludendo le donne sia dall'esercizio di tali funzioni, sia dal grado di istruzione che tali funzioni richiedono. Così le donne non possono portare la propria esperienza ed esprimere la propria opinione nella formazione della cultura pubblica ufficiale religiosa, per quanto possano partecipare alla religione come utenti del culto pubblico o ai culti secondari ad esse riservati. La definizione ufficiale di religione in termini di legge, aspetti cultuali e simbologia è stabilita senza la partecipazione delle donne e in maniera tale da giustificarne l'esclusione.

L'esclusione delle donne dall'istruzione religiosa e dalla formazione del sistema cultuale e simbolico significa anche che esse non partecipano ai processi attraverso ai quali una religione ricorda e trasmette le sue tradizioni. Di conseguenza, le religioni o le pratiche religiose che non escludono le donne sono dimenticate o sono ricordate in modo da far sembrare la partecipazione delle donne un fatto fuori della norma. La cultura religiosa androcentrica considera la donna l'«altro»: il silenzio della donna e la sua assenza costituiscono la norma. Di conseguenza, la sua presenza è sottolineata soltanto per ribadirne l'alterità, o definendo in termini precisi «il posto della donna» o rimproverando chi sia sospettata di «aver abbandonato il proprio posto».

La cultura androcentrica traduce anche l'aspetto dialettico dell'esistenza umana – superiorità/inferiorità, destra/sinistra, luce/tenebre, attivo/passivo, vita/morte, ragione/sentimento, e così via – in un simbolismo sessuale di carattere androcentrico. In questo simbolismo sessuale la femmina è sempre l'«altro»: inferiore rispetto al superiore, più debole rispetto al più forte, negativa rispetto al positivo. Anche quando le qualità attribuite alle donne sono positive, come amore o altruismo, queste qualità sono sentite come integrative o ausiliarie a una definizione dell'individuo incentrata sul maschio. La donna diventa l'inconscio che completa il conscio, l'affettività che completa la razionalità. Così, nonostante l'apparenza di equilibrio in tale complementarità sessuale, la donna è sempre considerata in relazione al maschio, come essere a lui complementare più che non come individuo che ha un suo complemento e perciò una sua completezza in se stesso.

L'androcentrismo ha senza dubbio esercitato una

profonda influenza su tutte le culture religiose o contribuendo alla loro stessa formazione o al loro sviluppo o al modo con cui si sono tramandate e sono divenute oggetto di studio o spesso per tutti e tre questi aspetti. Il fatto stesso che questa influenza sia passata in larga misura inosservata è un segno di quanto sia profonda. Essa è stata così profonda e normativa da non essere neanche percepita, dato che non si può avere piena coscienza di una realtà se non si è in grado di coglierne una diversa.

L'androcentrismo investe tutti gli aspetti della cultura religiosa, il suo concetto di natura umana, la definizione di bene e male, i racconti della creazione, le raffigurazioni del divino, le leggi, i riti, l'organizzazione e la pratica del culto. Gli esempi potrebbero essere tratti da molte religioni, ma in questo contributo ci si atterrà alla tradizione giudeo-cristiana. In questa tradizione, sebbene i due racconti della creazione nel Libro del *Genesi*, capitoli I e II, presentino delle possibilità alternative, l'antropologia religiosa è di fatto stata tratta dal secondo. Qui il maschio è la norma, il primo ad essere creato; la donna è creata per seconda ed è stata tratta da Dio dalla costola dell'uomo. Si tratta di un racconto molto particolare, in quanto rovescia il processo reale della nascita umana in cui maschio e femmina nascono entrambi dalla donna. Poiché è un Dio maschio che fa nascere la donna dal fianco del maschio, la condizione della donna è considerata ausiliaria e secondaria rispetto a quella del maschio. Questa presupposizione è diventata così normativa che solo pochi cristiani notano la singolarità del racconto, e cioè il capovolgimento dell'esperienza umana della nascita.

Questo ruolo della donna come secondaria e ausiliaria rispetto al maschio risulta chiaro in tutta l'antropologia cristiana classica. L'antropologia cristiana opera in una struttura dualistica che pone la parte buona dell'uomo, creata ad «immagine di Dio», in tensione con la parte cattiva che ha perso del tutto o in parte la sua natura umana originariamente buona e il suo rapporto positivo con Dio. Sebbene, secondo il racconto di *Genesi* 1, maschio e femmina posseggano in egual modo l'immagine di Dio, tutta l'antropologia cristiana classica ha considerato il maschio come la vera immagine di Dio, in modo tale da far della donna o la immagine della parte più bassa dell'essere o addirittura della sua parte caduta. È vero che non si nega mai che la donna abbia un qualche collegamento con l'immagine di Dio, tuttavia tale collegamento è visto solamente attraverso il suo rapporto col maschio, più che non in relazione a se stessa. In sé e per sé la donna è paragonata al corpo che è assoggettato alla mente o è considerata la parte dell'individuo disposta al peccato e che causa il peccato e la caduta.

Questa definizione androcentrica dell'umanità è evidente nel trattato di Agostino sulla Trinità (*De Trinitate* 7.7.10):

> Perché mai l'apostolo ci disse che l'uomo è l'immagine di Dio e in quanto tale gli è proibito di coprirsi il capo, mentre la donna che non lo è, deve coprirselo? Probabilmente per quanto avevo già spiegato trattando della natura della mente umana e cioè che la donna, insieme al marito, è l'immagine di Dio, cosicché l'intera sostanza può essere una immagine, ma quando si considera separatamente nella sua qualità di compagna, cioè ci si riferisce alla donna da sola, ella allora non è l'immagine di Dio ma se ci si riferisce al maschio da solo egli è l'immagine di Dio in senso pieno e allo stesso modo in cui lo è la donna quando è unita con lui.

Profondamente radicato in questa idea cristiana della esistenza subordinata e ausiliaria della donna è il racconto del primato della donna nel peccato. Sebbene il racconto del ruolo di Eva nella cacciata dal Paradiso non abbia affatto valore normativo per l'Antico Testamento e neanche per i Vangeli cristiani, attraverso la tradizione paolina è assunto come stato di fatto per definire la condizione umana in un modo tale che non solo tutta la teologia cristiana, ma la Bibbia stessa, venga letta con questo presupposto. Il primato della donna nel peccato è la controparte della subordinazione della donna nella natura delle cose così come è stata ordinata da Dio: agli inizi gli eventi dell'umanità, compreso il rapporto con Dio, hanno preso una piega negativa, perché la donna ha tenuto un comportamento negativo. Agendo di sua propria iniziativa la donna ha fatto sì che il peccato entrasse nel mondo e che Adamo fosse cacciato dal Paradiso. Egli è stato punito con l'alienazione derivante dal lavoro, essa invece alienando la sua stessa individualità. Da quel momento essa dovrà partorire soffrendo ed essere soggetta al marito.

Questo racconto serve per giustificare la subordinazione della donna nella società e nella religione, dove viene messo in risalto l'aspetto della punizione divina nei confronti della donna, che agendo di sua iniziativa si è resa colpevole del peccato originale. Qualsiasi tentativo della donna di agire di propria iniziativa, anziché in una posizione subordinata all'uomo, viene così visto come un nuovo segno della predisposizione della donna al peccato, predisposizione che deve essere arginata, tenendo conto del peccato originale che ha dato avvio al cattivo andamento delle cose. Quando la donna agisce di sua propria iniziativa vi possono solo essere effetti negativi e caotici. La donna di per se stessa non fa mai il bene, se non quando obbedisce supinamente agli ordini dell'uomo.

I presupposti androcentrici dell'idea cristiana di creazione e di peccato si ritrovano anche nelle definizioni di salvezza. Il redentore, il Messia, cioè la manifestazione di Dio nella carne, appare in forma maschile. Questo carattere maschile del redentore cristiano potrebbe essere considerato come una casualità di ordine storico o culturale, così come il fatto che sia giudeo e faccia la sua apparizione in un particolare tempo e luogo. Questi fattori non limitano in alcun modo la sua funzione di rappresentante dell'intera umanità. Eppure la teologia cristiana si è posta nei confronti del carattere maschile di Gesù in modo diverso rispetto al suo essere giudeo, tanto da considerare l'essere maschio ontologicamente necessario per rappresentare Dio. Per Tommaso d'Aquino, l'essere maschio di Gesù proviene direttamente dal fatto che il maschio è l'espressione normativa o «perfetta» della specie umana, mentre la donna è non-normativa e imperfetta. Così per rappresentare la pienezza della natura umana è necessario che Gesù sia maschio. Qui è chiaramente visibile il presupposto androcentrico secondo il quale il maschio possiede una umanità in se stessa completa, in grado perciò di rappresentare la donna, mentre questa non può rappresentare se stessa, tanto meno il maschio, come essere umano.

Questa definizione androcentrica della cristologia o la necessità di essere maschio per l'incarnazione si sviluppa in due direzioni. Da un lato, mette in evidenza il presunto carattere maschile di Dio; dall'altro, escludendo la donna dal sacerdozio, la priva della possibilità di rappresentare Cristo e l'autorità divina in seno alla chiesa. Sebbene la teologia cristiana non affermi esplicitamente che Dio è maschio, vi è in essa la tendenza ad immaginare Dio in forma maschile, in ciò influenzata dalle sue radici giudaiche. I ruoli maschili sono considerati come rappresentativi di autorità e dominio, iniziazione e potere. Poiché Dio è per definizione l'espressione assoluta di questi ruoli di iniziazione, potere e sovranità, soltanto le metafore maschili sono adatte a lui. Le metafore femminili possono essere usate solamente per ciò che è soggetto a governo, che è oggetto di creazione o che dipende da un'azione di Dio; non possono indicare ciò che agisce, che governa o che ha potere autonomo.

Questo dualismo sessuale Dio/creazione nella forma maschio/femmina è evidente tanto nel simbolismo biblico quanto in quello cristiano. Sebbene le metafore teologiche femminili non manchino nella Bibbia, e nel culto e nella teologia cristiana, esse in primo luogo simboleggiano la subordinazione delle creature a Dio oppure mettono in evidenza i tratti peccaminosi, comunque negativi, che separano l'uomo da Dio. Il simbolismo cristiano femminile si divide così in due modi: la donna buona e la femmina cattiva. La donna buona rappresenta le creature totalmente sottomesse all'iniziativa divina, senza nessuna forma di orgoglio o di iniziativa personale. In particolare, ciò è espresso come «purezza», vale a dire come soppressione della sessualità. La Vergine Maria rappresenta la forma più alta di questo ideale. La donna è anche usata nel giudaismo e nel cristianesimo come immagine del popolo eletto nel suo rapporto con Dio. Questo rapporto che si realizza nella forma del patto con Dio è raffigurato come un matrimonio patriarcale in cui Israele o la Chiesa rappresentano la sposa e Dio lo sposo.

Influenzato dalla spiritualità ascetica, il cristianesimo sottolinea il carattere verginale della chiesa, non solo nel suo ruolo di sposa del Signore, ma anche in quello di madre del popolo di Dio. Il battesimo cristiano è visto come una nuova nascita che trasforma e annulla gli effetti del peccato che derivano dall'essere nati da donna. La nascita materiale distrugge la verginità e dà origine ad una progenie peccaminosa, mentre con il battesimo la chiesa conserva la sua verginità e dà origine ad una generazione vergine. Questo simbolismo battesimale illustra un altro tipico tratto della religione patriarcale androcentrica e cioè il fatto che la sua simbologia e ritualità riproducano ruoli che da un punto di vista biologico e sociale sono strettamente femminili – come il concepimento, la nascita, l'allattamento, la nutrizione – ma in modo tale da negare a questi ruoli il loro carattere femminile, innalzandoli ad un livello spirituale più elevato grazie al monopolio cultuale esercitato dal maschio su queste attività.

Attraverso una simbologia femminile nel cristianesimo si rappresenta anche l'anima in quanto è di sua natura passiva al volere divino e così pure il creato stesso o la terra come oggetto dell'opera creatrice di Dio. Anche nei *Proverbi* e nella tradizione sapienziale ruoli femminili sono attribuiti a Dio. Ciò si ritrova ancora nel giudaismo, ad esempio nell'idea di Shekhinah, cioè della presenza divina. Alcune tradizioni marginali del cristianesimo hanno persino immaginato lo Spirito Santo con tratti femminili o hanno reinterpretato la tradizione sapienziale attribuendo a Dio una parte femminile. Ma in tutte le versioni di questo concetto di androginia divina, i ruoli o gli aspetti femminili di Dio sono visti come secondari ed ausiliari rispetto ad un'idea di paternità divina incentrata sul maschio. La sapienza è vista come un principio secondario e dipendente che deriva dal Dio padre ed ha una funzione mediatrice rispetto al suo intervento nel creato. Così è spesso raffigurata come una madre di famiglia che media i comandi del padre diretti ai figli. Così anche questi esempi meno significativi di metafore femminili di Dio non contraddicono sostanzialmente il simbolismo

patriarcale androcentrico, secondo il quale in ultima analisi la «parte buona della donna» non può che essere rappresentata come secondaria ed ausiliaria rispetto ad un'idea incentrata sul maschio.

Anche la partecipazione femminile alla redenzione cristiana è stata considerata in maniera negativa dall'antropologia androcentrica. Nelle tradizioni ascetiche della spiritualità cristiana, viene considerata santa la donna che non solo trascende le tentazioni corporali ma anche la sua natura femminile: di lei si dice che sia divenuta «virile» e «maschio». Questa particolare formulazione si trova nello gnosticismo (cfr. il *logion* 114 del *Vangelo di Tommaso*), ma anche nell'ascetismo cristiano ortodosso (cfr. la prefazione di Leandro di Siviglia alle sue *Istituzioni sulla verginità*). Deriva da una presunta analogia tra essere maschio e spiritualità (o razionalità) e tra essere femmina e corporalità o passioni. L'ascetismo ridà al maschio la sua natura maschile spirituale, mentre la donna può raggiungerla soltanto trascendendo la sua «debolezza femminile». Questo concetto induceva molte delle prime donne cristiane a pensare che l'ascetismo fosse la strada da seguire per raggiungere l'emancipazione femminile. Ma la tradizione ecclesiastica, poiché era condizionata da presupposti androcentrici, si affrettò ad aggiungere che la vera spiritualità della donna si può avere soltanto attraverso la più totale sottomissione all'autorità maschile ed in special modo all'autorità ecclesiastica.

Nella tradizione protestante, dove la spiritualità è reinserita in un contesto familiare, si ritiene che la religiosità della donna sia realizzabile soltanto con la sua sottomissione al marito, così come alla chiesa e all'autorità civile (purché queste autorità pubbliche siano protestanti). Così la redenzione cristiana non libera la donna, ma piuttosto la redime dal suo peccato originale di insubordinazione, mostrandola volontariamente sottomessa all'autorità maschile.

Tuttavia, l'androcentrismo cristiano resta del parere che tutte le donne, anche le sante, nascondono tendenze all'insubordinazione. Quando queste tendenze escono allo scoperto e non si hanno segni di pentimento, allora la donna diventa strega o serva del diavolo. Quando è annientata o soffocata, come dovrebbe essere, la donna – anche se santa – resta Eva, cioè la donna punita rimessa al suo posto. Così Maria, immagine della donna ideale, totalmente sottomessa e priva di ogni sessualità ed iniziativa, in effetti, resta per le donne comuni un'immagine irraggiungibile, un ideale rispetto al quale tutte le donne sono giudicate e trovate in difetto.

Tutti questi presupposti androcentrici portano all'esclusione della donna dai vertici ecclesiastici, come il sacerdozio, l'insegnamento o il ministero. L'identificazione dell'autorità maschile con l'autorità divina esclude le donne dal poter rappresentare Dio o parlare come voce di Dio. Come una persona che non può agire autonomamente o in nome di una propria autorità, la donna non può esercitare una tale autorità nella società umana in generale, tanto meno nella chiesa, la società umana restaurata. Come persona che non ha padronanza di sé e non sa ragionare ella è incapace di insegnare e di ricoprire cariche spirituali.

A dispetto di questi presupposti androcentrici così radicati nella teologia cristiana, il cristianesimo nella realtà è stato molto più ambivalente. L'androcentrismo ha in parte influenzato la prassi religiosa biblica e cristiana, nel senso della effettiva esclusione delle donne dalla conduzione e dall'indottrinamento di una religiosità androcentrica accettata come normativa sia dalle donne sia dagli uomini. Ma ci sono stati anche molti esempi di potere religioso femminile che non si possono includere nei canoni dell'androcentrismo: profetesse sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento; maestri, inviati, capi di comunità locali di sesso femminile nel Nuovo Testamento; e donne sante, guaritrici, carismatiche e mistiche, per nulla sottomesse all'autorità maschile, come l'androcentrismo richiede. Donne cristiane erudite hanno studiato le scritture, hanno fondato ordini e movimenti religiosi che hanno guidato personalmente e hanno scritto trattati religiosi di ogni genere per testimoniare la propria esperienza religiosa e la propria opera di insegnamento. Tuttavia l'attestazione di questa storia alternativa ha cominciato ad essere rilevata solo in tempi recenti, da quando sono stati messi in dubbio dalle studiose delle religioni i presupposti dell'androcentrismo stesso.

L'espressione ultima dell'androcentrismo sta nel dominio della trasmissione della tradizione. La tradizione è continuamente riscritta in conformità ai presupposti androcentrici. Le realtà alternative sono cancellate dalla memoria, o sono conservate in un modo tale che non viene loro riconosciuta pubblica autorità. Le donne che hanno potere religioso nella tradizione sono mostrate in modo tale da uniformarle alle definizioni maschili, che comportano un'idea di sottomissione, oppure sono menzionate in un senso peggiorativo, il che fa sì che il loro esempio abbia la funzione di mettere in guardia rispetto ad un'eventuale conduzione religiosa femminile. Così, nell'*Apocalisse di Giovanni*, una profetessa che è a capo di una comunità rivale di quella del profeta Giovanni è chiamata «Jezebel», lo stesso nome con cui, a seguito dei presupposti androcentrici, nell'Antico Testamento era stata ripudiata una regina che adorava altri dei. Per quanto sia impossibile pensare che gli dei di Jezebel possano essere stati espressione della divinità autentica come quelli di Elia

che la Jezebel dell'*Apocalisse di Giovanni* fosse pro-ta autentico come Giovanni), tuttavia l'interpretazione androcentrica della tradizione giudeo-cristiana rimane intatta. [Vedi *STUDI FEMMINILI*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

R. Baer. *Philo's Use of the Categories of Male and Female*, Leiden 1970.

K.E. Børresen, *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Women in Augustine and Aquinas*, Washington/D.C. 1968.

S.L. Davies, *The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts*, Carbondale/Ill. 1980.

S. Laeuchli, *Power and Sexuality. The Emergence of Canon Law at the Synod of Elvira*. Philadelphia 1972.

K. Rogers, *The Troublesome Helpmate. A History of Misogyny in Literature*. Seattle 1966.

R.R. Ruether (cur.). *Religion and Sexism. Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, New York 1974.

R.R. Ruether, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*. Boston 1983.

R.R. Ruether e E. Mc Laughlin (curr.), *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, New York 1979.

E. Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983.

S.F. Wemple. *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister, 500-900 A.D.*, Philadelphia 1981.

ROSEMARY RADFORD RUETHER

ANGELO. Gli angeli appartengono ad un'enorme varietà di esseri spirituali, che mediano fra il regno trascendentale del sacro e il mondo profano dell'uomo. Il termine *angelo* è specifico delle religioni occidentali per distinguere gli spiriti benevoli da quelli malevoli. Nella maggior parte delle altre religioni la distinzione tra demoni buoni e demoni malvagi è meno chiara; il loro comportamento dipende dalla situazione e dalla condotta degli individui e delle comunità.

Origini e funzioni. Il vocabolo *angelo* deriva dal greco *aggelos*, tradotto dall'ebraico *mal'akh*, che significa «messaggero». Il significato letterale della parola indica la funzione primaria di messaggero divino. Gli angeli sono mandati da Dio per informare gli uomini sull'essenza ultima della loro vita, del loro destino e del loro scopo.

Il ruolo degli angeli è stato pienamente approfondito nelle religioni basate sulla rivelazione, come Zoroastrismo, Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo. Queste religioni sottolineano la distanza fra uomo e Dio e, di conseguenza, il maggior bisogno di intermediari fra i due. Nelle religioni politeistiche il distacco tra uomini e dei è meno pronunciato; le funzioni angeliche sono sovente espletate dagli dei stessi nelle loro incarnazioni umane. Nelle religioni monistiche, gli intermediari angelici hanno una parte minore, in quanto il distacco tra uomo e Dio è inesistente. Il cosmo intero è sacro; Dio (o il divino) e l'uomo hanno un'essenza comune. Anziché provenire da una sola, remota sorgente divina, la rivelazione viene dall'interno, stimolata dalla meditazione o dagli insegnamenti degli illuminati, come i *tīrthaṇkara* (profeti o santi) del Giainismo o i *bodhisattva* (gli illuminati) del Buddhismo. Sia nelle religioni politeistiche che in quelle monoteistiche esistono, ciò nondimeno, esseri spirituali simili agli angeli, col compito di condurre gli uomini a un corretto rapporto con gli dei e con gli spiriti. Nella religione cinese, per esempio, gli *shen* sono spiriti bonari (a volte spiriti degli antenati), inviati al servizio dei vivi mediante sacrifici e rituali appropriati. Nello Scintoismo, i *kami* sono spiriti di divinità, di antenati e persino di oggetti naturali, il cui favore e aiuto vengono ottenuti mediante venerazione e obbedienza pia. I buddhisti giapponesi considerano i *kami* manifestazioni degli dei, o *bodhisattva*.

Ebraismo e Zoroastrismo. Nell'antico pensiero ebraico, Dio appare e parla agli individui (Gn 3,8; Es 12,1); interviene anche negli affari umani, spesso agendo con violenza e infliggendo punizioni (Gn 22,1ss.; Es 4,24; 14,4; 2 Sam 24,1; Sal 78,31ss.). La natura selvaggia di Dio riflette i modi di una tribù nomade, guerriera, la cui moralità si basava su rituali e *tabu*. Sotto l'influsso dei profeti e degli scrittori del *postesilio*, questa primitiva concezione fu riveduta per rispecchiare un'etica basata sulla giustizia sociale. Una nuova teodicea spiegava il male senza implicare Dio direttamente. Il risultato fu che Dio divenne più distante, ma più misericordioso. Angeli e demoni lo sostituirono nei contatti con gli uomini, e Satana impersonò i poteri distruttivi (cfr. 2 Sam 24,1 con 1 Cor 21,1).

Gli angeli subirono un'eguale metamorfosi spirituale attraverso i secoli. Nei primi racconti biblici (per es. Sal 78,49; 1 Sam 18,10), possono essere malevoli e assassini. Più tardi gli scrittori sottolinearono la loro benevolenza, o almeno la loro rettitudine, in contrasto con altri spiriti malevoli. L'origine dei demoni del male e del loro capo, Satana, fu oggetto di ricerche approfondite nel tardo Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islamismo. Il punto di vista generale era che Satana e i suoi seguaci fossero angeli decaduti, espulsi dal Paradiso per la loro invidia, l'orgoglio o la cupidigia.

Lo sviluppo di un'elaborata angelologia nell'Ebraismo fu conseguenza dell'esilio di Babilonia (VI secolo a.C.) e dell'influenza dello Zoroastrismo. Il mito zo-

roastriano della battaglia cosmica tra Ahura Mazda («divinità benevola») ed Angra Mainyu («divinità ostile»), con le loro schiere armate di angeli e di diavoli, influenzò profondamente l'angelologia e la demonologia delle Scritture ebraiche e degli Apocrifi, che, a loro volta, influenzarono più tardi il pensiero giudaico, cristiano e islamico. Come Ahura Mazda, così il Dio del Vecchio Testamento, Iahvè, è circondato da un'armata angelica: è il «Signore degli eserciti», e i suoi angeli guerrieri combattono contro le forze del male guidate da Satana, che gradatamente assume le caratteristiche dell'arcidiavolo, Angra Mainyu.

L'Ebraismo adottò la divisione zoroastriana dell'universo in tre regni: Paradiso, Terra e Inferno. Il Paradiso è la regione celeste abitata da Dio e dai suoi angeli; la Terra è il mondo terrestre dell'uomo, limitato da tempo, spazio, causa ed effetto; l'Inferno è il mondo sotterraneo del caos, delle tenebre e della morte, dimora di Satana e dei demoni suoi seguaci. Questo schema tripartito costituì la base delle idee religiose, metafisiche e scientifiche di Ebrei, cristiani e musulmani, finché venne scalzato dalla rivoluzione copernicana nel XVI secolo. In questo cosmo tripartito, la terra è un alloggio temporaneo, imperfetto, abitato dall'uomo, creatura ibrida con impulsi conflittuali, ignorante della sua origine, della sua natura e del suo destino. La funzione primaria degli angeli è, ora, di collegare il vuoto cosmico che separa Dio e l'uomo. Nello Zoroastrismo, questo vuoto fu il risultato della primordiale battaglia tra gli dei, che lasciò l'uomo spaesato in un mondo estraneo. Nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islamismo, la spaccatura fu il risultato del peccato e della conseguente caduta dell'uomo. Qualunque ne sia stata la ragione, gli esseri umani vivono in uno stato di alienazione e non capiscono più né quale sia il loro rapporto col creatore, né quale sia il fine per cui furono creati. Poiché gli angeli possono assumere forma umana, hanno modo di collegare terra e cielo e rivelare il progetto, il volere, la legge di Dio. Nel dare importanza al ruolo rivelatore degli angeli, l'Ebraismo seguì lo Zoroastrismo. Vohu Manah («mente buona»), uno degli Amesha Spenta («santi immortali») dello Zoroastrismo, apparve a Zarathustra (Zoroastro) e gli rivelò la vera natura di Dio e il suo patto con l'uomo.

Nelle Scritture ebraiche, gli angeli hanno le stesse funzioni che hanno nello Zoroastrismo: lodano e servono Dio, rivelano la verità divina e agiscono come estensioni del volere divino, premiando il buono e punendo il malvagio. Aiutano gli umani a capire Dio e a stabilire un corretto rapporto con lui, e conducono le anime dei giusti in cielo.

Gli angeli possono essere impietosi quando impongono la legge divina e puniscono i malvagi (Ez 9). Nel trattare col giusto, invece, sono modelli di attenzione e premura. Nell'apocrifo *Libro di Tobit* (II secolo a.C.), l'arcangelo Raffaele guida il giovane eroe Tobia in un viaggio pericoloso e gli rivela le formule magiche che lo proteggono dal demonio Asmodeo e ridanno la vista a suo padre. Nella sua sollecitudine verso Tobia, Raffaele si comporta come gli angeli custodi che divennero tanto importanti nella religiosità popolare del tardo Ebraismo e nel Cattolicesimo. Questi angeli custodi furono modellati sugli spiriti zoroastriani conosciuti come *fravashi*, un incrocio fra spiriti ancestrali, spiriti custodi e le componenti immortali degli individui.

Nelle Scritture ebraiche sono citati due arcangeli: Michele («simile a Dio») il guerriero, capo degli eserciti celesti, e Gabriele («uomo di Dio») il messaggero celeste (Dn 8,16). Gli Apocrifi menzionano altri due arcangeli: Raffaele («Dio ha risanato»), che appare in *Tobit*, e Uriel («Dio è la mia luce»), che appare in *2 Esdra*. Sette altri arcangeli, senza nome, sono presenti in *Tobit*. Nelle Scritture ebraiche, oltre a questi arcangeli, compaiono due ordini angelici: i Serafini dalle sei ali, che circondano il trono divino e lodano Dio (Is 6,2ss.), e i Cherubini, descritti da Ezechiele (1,5ss.). Salomone pose due enormi immagini di cherubini alati, scolpiti in legno d'ulivo e ricoperti d'oro, nella parte più interna del Tempio, e Dio mise un cherubino con una spada fiammeggiante a guardia della porta dell'Eden dopo la cacciata di Adamo ed Eva.

L'angelologia del tardo Giudaismo divenne sempre più elaborata in conseguenza dell'assimilazione delle credenze gnostiche, cristiane e popolari.

Angeli nel Cristianesimo. Gli angeli del Nuovo Testamento hanno le stesse mansioni dei loro simili nel Vecchio Testamento. L'angelologia cristiana, tuttavia, è più complessa e riflette l'influenza delle credenze gnostiche e popolari. Gli gnostici, che fiorirono durante i primi quattro secoli dell'era volgare, erano un gruppo eterogeneo con diramazioni cristiane, ebraiche e pagane, ma accettavano tutti la visione dualistica dell'universo, come campo di battaglia fra bene e male. Credevano l'uomo prigioniero nel cosmo, creato da un malefico demiurgo. La missione dell'uomo consisteva nel ritorno al Paradiso, donde era venuto. E a questo scopo, l'anima doveva passare attraverso le sette sfere, ciascuna sotto il controllo di un angelo. Gli angeli permettevano il passaggio solo a quelle anime che li chiamavano col loro esatto nome e che sapevano recitare le formule appropriate. La conoscenza di tali nomi e formule diede origine al termine «gnostici», che significa letteralmente «coloro che sanno».

Molti cristiani ed ebrei accettarono la credenza gnostica che gli angeli avessero partecipato alla creazione e contribuito alla continuazione dei cosmi. Clemente

d'Alessandria (150?-215? d.C.) credeva che gli angeli controllassero il movimento delle stelle e dei quattro elementi. L'identificazione degli angeli con le stelle ne spiega l'enorme numero, la bellezza e la radiosità. Alcuni dei primi cristiani, probabilmente di provenienza gnostica, veneravano gli angeli e li consideravano mediatori più potenti di Cristo, il che spiega le polemiche contro l'adorazione degli angeli nel Nuovo Testamento (Col 2,18; Eb 1,4ss.). Le invocazioni gnostiche agli angeli contribuirono alla fortuna del fascino angelico nel Cristianesimo, nell'Ebraismo e nell'Islamismo popolari.

Come gli angeli nelle Scritture ebraiche, anche gli angeli cristiani sono messaggeri e ministri di Dio: hanno annunciato la nascita di Gesù e hanno autenticato la missione sulla terra di Cristo, degli apostoli, dei santi e dei martiri. Gli angeli sono coinvolti attivamente nella vita quotidiana dei cristiani. Presiedono ai sacramenti e sono, quindi, presenti nei momenti più significativi della vita di un cristiano. Annunceranno il Giudizio Universale e separeranno i giusti dai malvagi. L'arcangelo Michele valuta le anime dei morti. Gli angeli aiutano i cristiani a raggiungere la salvezza in innumerevoli modi; nessun servizio è indegno di loro. Portano a Dio le preghiere del credente. Rincuorano i deboli e confortano gli oppressi, in modo particolare i martiri. Secondo la letteratura agiografica, addirittura cucinavano per un monastero francescano, ogni volta che Diego, il cuoco, ne era impedito perché in estasi. La leggenda vuole che gli angeli custodi dei bambini occupino un posto privilegiato in cielo, vicino a Dio (Mt 18,10).

Angeli nell'Islamismo. L'angelologia islamica segue da vicino i modelli ebraici e cristiani. Dio siede sul suo trono nel settimo cielo, circondato da angeli, che lo servono, come ministri e corte servono un re terrestre. Secondo la tradizione islamica, gli angeli rivelarono il Corano a Maometto. Ma, diffidando della fonte della sua rivelazione e temendo d'essere posseduto da un *jinn*, o demone, Maometto era sul punto di gettarsi da una montagna, quando Jibril (Gabriele) apparve e lo confermò profeta di Dio. Angelo della rivelazione, Jibril condusse Maometto (a cavallo del destriero alato Buraq) nel giro dei sette cieli. Il Corano parla di altri angeli. Mikal (Michele) fornisce cibo e conoscenza agli uomini; 'Izra'il è l'angelo della morte; Isafal mette le anime nei corpi e suona la tromba annunciando il Giudizio Universale.

Secondo la credenza popolare, un gruppo di esseri angelici femminili, le *ḥūrī*, abita il Paradiso musulmano con il compito specifico di fornire ai maomettani maschi il piacere erotico. Le *ḥūrī* sono simili alle *apsara*, affascinanti esperte del sesso nei Paradisi induisti. La sessualità di questi due gruppi è in netto contrasto con l'asessualità degli angeli cristiani.

Gerarchie angeliche. Gli angeli vengono solitamente raggruppati in quattro o sette ordini. Quattro di questi sono descritti negli *Oracoli Sibillini*, libri sacri romani con interpolazioni giudaiche e cristiane. Il numero quattro rappresenta i quattro punti cardinali e significa perfezione. Il sette ebbe un ruolo importante nell'astronomia babilonese; rappresentava, infatti, il numero dei «pianeti» conosciuti (cinque pianeti visibili, più il sole e la luna). L'influenza della scienza babilonese sullo zoroastrismo è suggerita dal significato che il numero sette assunse nella cosmologia zoroastriana. I sette santi immortali sono identificati con i sette pianeti e con le sette sfere nelle quali si credeva si muovessero i pianeti. Contrapposti ai sette Santi Immortali erano sette spiriti maligni, origine dei sette peccati mortali cristiani. Gli gnostici riconoscevano sette ordini di angeli e li identificavano con le sette sfere. Sette ordini angelici sono enumerati nel Nuovo Testamento: Troni, Dominazioni, Virtù, Potestà, Principati, Arcangeli e Angeli. Clemente d'Alessandria, insieme con altri teologi del primo Cristianesimo, accettava questi sette ordini.

Negli scritti di Dionigi l'Areopagita (tardo V secolo), le diverse diramazioni dell'angelologia ebraica e cristiana furono raccolte in un tutto sistematico. Ai sette ordini angelici menzionati nel Nuovo Testamento, Dionigi aggiunse i due ordini nominati nel Vecchio Testamento, i Cherubini e i Serafini, classificando il totale di nove ordini in tre distinte gerarchie con tre cori ciascuna (così il tre, il numero della Trinità, è ripetuto tre volte). Il più alto dei tre ordini, ossia Serafini, Cherubini e Troni, era dedito alla contemplazione di Dio. Il secondo ordine, con Dominazioni, Virtù e Potestà, governava l'universo, mentre il terzo ordine, Principati, Arcangeli e Angeli, eseguiva gli ordini dei superiori.

Caratteristiche. Mentre sono stati chiaramente definiti i compiti degli angeli, la loro natura e il loro rapporto con Dio sono stati, e sono tuttora, argomento controverso. Per lo Zoroastrismo, i sette Santi Immortali sono emanazioni di Ahura Mazda e sono, quindi, divini. Nei diversi sistemi gnostici, un'incredibile varietà di emanazioni media tra Dio e l'uomo. Ad esempio, nel Manicheismo (che si misurò col Cristianesimo nel corso del III secolo) un gran numero di esseri angelici provengono dal «Padre di grandezza» e comprendono i «dodici diademi di luce», i «dodici eoni», gli «amici delle luci» ed altri. L'importanza del monoteismo nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islamismo avrebbe dovuto precludere tali emanazioni politeistiche, ma la definizione degli angeli come *benei elohim*,

ossia «figli di Dio» (Sal 29,1; 89,7), diede origine alla credenza popolare che si trattasse di esseri divini o semidivini e che fosse legittimo adorarli. Sebbene condannata ufficialmente, la credenza che spiriti divini (demoni, fate, elfi, *jinn,* ecc.) potessero essere influenzati dagli esseri umani persistette nell'immaginazione popolare e costituì la base della magia.

Malgrado si riconoscesse universalmente che gli angeli erano esseri spirituali, vi furono opinioni discordanti circa il corpo che assumevano: se fosse, cioè, materiale o se desse semplicemente l'impressione di esserlo. Agostino credeva che fosse materiale. Dionigi l'Areopagita dissentì, e affermò che gli angeli erano puro spirito, punto di vista che prevalse nel Cristianesimo e che fu confermato da Tommaso d'Aquino.

Iconografia. L'iconografia degli angeli non fu stabilita che alla metà del v secolo, epoca in cui era quasi del tutto scomparsa l'iconofobia che il Cristianesimo aveva ereditato dal Giudaismo. Tormentati dal problema di come dipingere l'indescrivibile, gli artisti cristiani trovarono ben poco aiuto nelle Scritture. Gli angeli ivi descritti, o non sono distinguibili da giovani mortali (Gn 18,2ss.; 19,1ss.), o sono figure bizzarre, impossibili da rappresentare. Gli angeli descritti da Ezechiele, per esempio, hanno quattro ali, quattro volti (leone, bue, aquila e uomo) e piedi di vitello. Sembrano muoversi su ruote infuocate. Tali mostruose combinazioni erano caratteristiche dell'arte assira ed egizia e simboleggiavano l'unità di poteri diversi: la forza e la maestà del leone, la pazienza e l'operosità del bue, la rapidità delle creature alate e l'intelligenza dell'uomo.

Nel primo periodo cristiano, gli artisti rappresentarono gli angeli come giovani senz'ali. Ma, mentre si cercava di accentuare la spiritualità degli angeli, fu cercato – e trovato – un nuovo modello nella figura di un adolescente con due ali. L'identificazione di spiriti con figure alate è anteriore alle Scritture ebraiche e risale alla rappresentazione egizia del dio sole Horus come disco alato. Un altorilievo in basalto del 1000 a.C., rinvenuto a Tel Halaf, rappresenta una creatura a sei ali, simile al serafino descritto da Isaia (Walters Art Gallery, Baltimora). Altri modelli di figure alate erano guardie di palazzo assire, vittorie greche e figure del dio greco Ermes. Sono stati ritrovati, inoltre, medaglioni di Mercurio col nome del dio sostituito dal nome *Michele*; appartenevano a convertiti al Cristianesimo, riluttanti a disfarsi dei loro talismani pagani.

Nel loro ruolo di messaggeri e ministri divini, gli angeli hanno una parte importante nell'arte cristiana. Col passare degli anni, furono escogitati vari modi per distinguere i diversi ordini angelici. Isaia, qualche volta, descrive i Serafini con sei ali e con uno scudo sul quale è scritta tre volte la parola *sanctus*. Sono inoltre circondati da fiamme, simbolo del loro intenso amore per Dio. I Cherubini sono spesso circondati da occhi, o ritratti con penne di pavone (quindi sempre con «occhi»), simbolo della loro intelligenza penetrante. Le Dominazioni hanno lancia e spada, emblemi del potere di Dio. Le Virtù portano gli strumenti della Passione (corona di spine, croce e lancia). Quali protettori del genere umano, le Potestà hanno una spada fiammeggiante. Quali custodi dei regnanti, i Principati hanno spada e scettro. Gli Arcangeli hanno simboli e attributi distinti: Michele, il capo delle schiere celesti, è armato di tutto punto; Gabriele ha i gigli dell'Annunciazione; Raffaele è spesso rappresentato con Tobia.

L'accento che il Cristianesimo pose sulla spiritualità degli angeli convalidò l'idea della loro asessualità, il che spiega perché spesso essi fossero rappresentati come teste alate. Il concetto di angeli come esseri asessuati fu anche favorito dalle eterogenee tradizioni iconografiche alle quali si erano ispirati gli artisti cristiani, e dalla confusione linguistica derivante dalla classificazione dei generi in latino e greco. Malgrado il vocabolo greco *aggelos* sia maschile, gli angeli venivano identificati con la figura femminile della Vittoria (*Nikē*) e rappresentati come incarnazioni di bellezza, verità, amore, giustizia e pietà, qualità che in latino e in greco sono di genere femminile. Fino al XII secolo, sebbene raffigurati senza attributi sessuali, gli angeli erano immaginati come maschi adolescenti. Ma l'importanza che il tardo gotico diede alla bellezza ideale degli angeli portò ad accentuarne i tratti femminili e a renderne le forme estremamente eteree. Poi, nel Rinascimento, con la riscoperta dell'arte classica, gli angeli vennero raffigurati in modo sempre più naturalistico. Un altro modello fu Cupido, cosicché gli angeli divennero fanciulli paffuti; quindi lo studio dei nudi classici portò al ritratto di angeli come figure vigorose e titaniche (per esempio, gli angeli nel *Giudizio Universale* di Michelangelo).

Gli angeli nel mondo moderno. La rivoluzione copernicana minò la tradizionale credenza occidentale negli angeli. La divisione tripartita dell'universo non aveva più senso in uno schema cosmologico nel quale la terra era un pianeta fra tanti altri, ruotante intorno al sole, in un universo forse infinito. Non esistendo più un sopra e un sotto (rispetto al globo), o un Paradiso perfetto e immutabile, l'esistenza fisica di Cielo e Inferno fu pure messa in discussione.

Ma mentre le scienze fisiche facevano nascere dubbi sulla realtà concreta di Paradiso, Inferno, angeli e demoni, le scoperte psicologiche degli ultimi due secoli hanno reso queste entità plausibili come fenomeni fisici. Sigmund Freud pose il cosmo tripartito nella strut-

tura della personalità stessa, con le sue divisioni in Io, Super-Io, ed Es. Inoltre, C.G. Jung postulò l'esistenza di un inconscio collettivo e discusse mitologia e religione in termini di «immagini primordiali», o «archetipi», insiti nell'inconscio collettivo che ciascun essere umano eredita. Con gli studi approfonditi, risultato della moderna psicologia, l'immagine di angeli e demoni, in lotta per il possesso dell'anima degli individui, assume nuovo significato e nuova ragione d'essere.

BIBLIOGRAFIA

Per un panorama generale delle diverse tradizioni e del posto che vi occupano gli angeli, vedi J.B. Noss, *Man's Religions*, New York 1980 (6ª ed.). Lo Zoroastrismo viene trattato in Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I-II, Leiden 1975-1982. Molto utile per capire il primo sviluppo della teologia cristiana è R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York 1966. Per l'angelologia cristiana, cfr. di J.D. Collin, *The Thomistic Philosophy of Angels*, Washington/D.C. 1947; e G. Davidson, *A Dictionary of Angels, Including the Fallen Angels*, New York 1967. L'iconografia degli angeli è trattata in R.P. Régamy e R. Zeller, *Anges*, Paris 1946.

ALLISON COUDERT

ANIMA. [Il concetto di anima nelle varie tradizioni religiose viene qui presentato in nove articoli:

Concezioni nelle religioni primitive;
Concezioni nel Vicino Oriente antico;
Concezioni greche ed ellenistiche;
Concezioni indiane;
Concezioni buddhiste;
Concezioni cinesi;
Concezioni ebraiche;
Concezioni cristiane;
Concezioni islamiche].

Concezioni nelle religioni primitive

Mentre nel contesto cristiano l'anima umana è concepita e valutata in relazione al corpo, nel pensiero tradizionale delle cosiddette società arcaiche si ammette l'esistenza di un potere immanente, di un principio vitale, di un dinamismo individualizzato, non solo nell'uomo, ma anche in altri esseri materiali e biologici. Si immagina che tutto ciò che si muove, tutto ciò che ha vita, sia dimora di una o più anime.

In questa sede tratteremo essenzialmente di ciò che concepiamo come principio spirituale dell'essere umano, prototipo degli «esseri-forze» della natura, e non degli spiriti, degli dei o dei geni più o meno antropomorfizzati, né dei poteri che si suppone abbiano, come substrato costante, i minerali, gli animali o i vegetali.

L'essenza dell'anima è il potere, al punto che il potere, l'anima e la vita diventano categorie intercambiabili. Ma a proposito delle società tradizionali non possiamo veramente parlare né di unicità dell'anima, né di concetti omogenei e sempre precisi. Gli equivalenti linguistici di cui facciamo uso restano molto approssimativi. Dal momento che l'idea di anima è raramente oggetto di trattazione metafisica in queste società, risulta difficile stabilire se ciò che gli aborigeni designano come «spirito dell'uomo», o come «spirito nell'uomo» corrisponda a realtà separate, a funzioni distinte della stessa realtà o a potenzialità intrinseche a una determinata sostanza. Nondimeno, il fatto che l'uomo primitivo si ritenga un essere illimitato per quanto riguarda le potenzialità fisiche, dimostra che egli esamina se stesso per impadronirsi della propria essenza nascosta, che va molto al di là del suo corpo.

Nelle spiegazioni relative all'argomento, osserviamo il costante interesse per il dettaglio concreto e il rifiuto delle astrazioni, che si risolvono in corrispondenza tra pluralismo ontologico e pluralità di fenomeni; ma nulla viene rappresentato come puramente materiale o puramente spirituale. Il carattere quantitativo del potere dell'anima viene accentuato da questa pluralità di anime personali e dall'identificazione del grado di forza di cui ciascun individuo dispone, ad esempio, nel suo rapporto con gli spiriti maligni, nel suo potere generativo e nell'influenza che esercita sopra i suoi concittadini. Ciascuno di questi poteri individuali tende a liberarsi e a manifestarsi in modo indipendente: ad esempio, attraverso il cuore nelle gesta eroiche in battaglia o attraverso la mente nella saggezza della parola. L'anima non appare mai come pura essenza, ma viene identificata negli oggetti e negli esseri attraverso cui si manifesta. Il suo potere può variare da individuo a individuo e anche nello stesso individuo nel corso della vita.

Elaborazioni teoretiche. La maggior parte degli etnologi della religione si sono interessati ai problemi relativi all'anima, ma furono E.B. Tylor (*Primitive Culture*, 1871) e Lucien Lévy-Bruhl (*L'âme primitive*, 1927) a formulare le principali teorie in merito. In *The Golden Bough*, James Frazer si mantenne in linea con le concezioni di Tylor. R.R. Marett, criticando sia Tylor che Frazer, coniò il termine *animatismo*, per descrivere la tendenza della mente a considerare gli oggetti inanimati come viventi e dotati di sensazioni e di volontà proprie.

Secondo Tylor, uno tra i primi a proporre una teoria sulla religione primitiva, l'evoluzione dei sistemi reli-

giosi si originò da un primitivo animismo, definito come credenza in esseri spirituali. La nozione di anima sorse dalla fusione dell'idea di un principio vitale con un doppio, o fantasma impalpabile, che aveva il potere di separarsi dal corpo cui assomigliava. La credenza in un doppio-fantasma traeva origine dall'esperienza di immagini indipendenti di individui distanti o defunti, che si manifestavano in sogni notturni o in fantasie diurne.

Ma gli studi storico-religiosi non hanno convalidato le ipotesi di Tylor. È stato dimostrato che la sua interpretazione progressiva (credenza in un doppio, attribuzione di un'anima ad animali e poi a oggetti, culto degli antenati e degli spiriti, feticismo, idolatria, politeismo, monoteismo) non è corretta; l'importanza da lui attribuita, per l'origine del mito e della religione, alle rivelazioni ricevute in sogno è stata contestata; e l'evidenza storica prova che il monoteismo apparve assai prima di quanto Tylor pensasse.

Secondo Lévy-Bruhl, l'anima primitiva va vista come parte di un principio unico. Tutti gli esseri fungono da veicoli e da incarnazioni, diversamente specificate, di una forza anonima e impersonale che la sociologia ha reso popolare con il nome melanesiano di *mana*. La partecipazione al *mana*, che è al tempo stesso sostanza, essenza, forza e unità di qualità diverse, conferisce a cose ed esseri un carattere sacro e misterioso che anima la natura e mantiene l'interazione fra tutte le sue parti. La credenza in un'essenza comune a certi esseri ed oggetti è stata definita totemismo. Ma Lévy-Bruhl vide anche le anime come poteri multipli e variabili, distribuiti nell'universo in maniera disuguale. Accanto alle forze-emanazioni e ai poteri della natura si collocano le forze-esseri, le anime personificate, dotate di intelligenza e di volontà.

Va tuttavia sottolineato che sia Lévy-Bruhl che Marett sbagliano nel concludere che i primitivi concepiscono come animato tutto ciò che si trova in natura, anche se credono che qualunque cosa serva come strumento di animazione in circostanze specifiche. L'idea che tutto sia anima è una costruzione teoretica. L'idea che l'anima individuale non esista e che si fonda con il cosmo o con il gruppo risulta del pari erronea, perché, da un lato, l'identificazione dell'uomo con il mondo vegetale, animale o divino non esclude la differenziazione di poteri e, dall'altro, l'anima collettiva (o lo spirito della famiglia) appare, per molte popolazioni africane (i Kikuyu del Kenia, ecc.) del tutto distinta dall'anima individuale.

Anche l'idea che il pensiero primitivo ignori ogni tipo di dualismo che separi il corpo dall'anima non trova conferma. Numerosi esempi mostrano che esiste una distinzione notevole tra l'elemento corporeo e la diversità di quelle entità spirituali che per comodità chiamiamo «anime», entità che possono avere una corporeità o che, come il doppio dell'ego, costituiscono ciò che Frazer chiamava l'«anima esterna».

Varietà dell'anima. In mancanza di termini più adatti e più vari, utilizziamo qui il termine *anima* al singolare, per riferirci a concezioni differenti fra loro più di quanto lo siano Scintoismo e Cristianesimo; *anima* indica spesso, nel caso di un singolo essere vivente, entità molteplici, che gli stessi popoli autoctoni distinguono per spiegare ciò che considerano forze spirituali indipendenti. Dal momento che le credenze di un gruppo etnico possono contraddire quelle di un altro, risulta difficile immaginare una tipologia valida per tutto un continente o anche solo per una vasta area culturale; di conseguenza, sembra più appropriato illustrare la diversità delle anime – la complessità e l'ambiguità di queste credenze – con alcuni esempi.

I Fang del Gabon distinguono sette tipi di anima: 1) *eba*, principio vitale situato nel cervello, che scompare dopo la morte; 2) *nlem*, il cuore, sede della coscienza, che ispira gli atti dell'uomo e con lui scompare al momento della morte; 3) *edzii*, di carattere individuale, che dopo la morte conserva una sorta di individualità; 4) *ki* (o *ndem*), simbolo dell'individuo e al tempo stesso forza che lo perpetua dopo la disincarnazione; 5) *ngzel*, principio attivo dell'anima finché questa è nel corpo; 6) *nsissim*, ombra ed anima insieme; 7) *khun*, spirito disincarnato, che può apparire come un fantasma.

Da questo esempio si vede che l'anima non viene mai concepita come sostanza amorfa; piuttosto, viene rappresentata da organi funzionali (cervello, cuore), attraverso immagini (ombra, fantasma), simboli (nome, segno della personalità) o dalle sue attività. La differenziazione delle anime può anche avvenire in relazione a criteri etici o sessuali o alle loro modalità di azione.

Gli Mbua del territorio del Rio Branco in Brasile (il litorale di San Paolo) credono che in ciascun individuo esistano un'anima benefica e un'anima malefica, che si manifestano attraverso la comunicazione, ovvero attraverso il discorso e un processo impulsivo paragonabile alla telepatia. Inoltre, c'è un terzo tipo di anima, chiamata *nee*, che costituisce il nucleo iniziale della personalità ed ha il ruolo di spirito protettivo. Quest'anima resta vigile mentre gli uomini dormono nella foresta; ma a differenza dell'angelo custode, non è un essere distinto dall'uomo. Se le tre anime abbandonano simultaneamente il corpo, la persona muore. I Mossi del Burkina Faso (Alto Volta) credono che la morte provenga dalla separazione nell'anima (*siga*) di due princi-

pi indivisibili, uno maschile (*hirma*) e l'altro femminile (*tule*).

Mircea Eliade ha osservato che gli Aborigeni australiani riconoscono due anime distinte: il vero ego, che preesiste all'individuo e gli sopravvive, forse attraverso la reincarnazione, come credono alcune tribù; l'anima-trickster, che si manifesta nei sogni, resiste alla definitiva separazione dal corpo e, dopo la morte, può sopravvivere nel corpo di un'altra persona. Gli uomini devono eseguire riti particolari per difendersi dall'anima-trickster.

Quest'ultimo esempio suggerisce una distinzione, fondamentale per molti teorici della cultura primitiva: la distinzione tra anima-sostanza, che anima il corpo e si colloca temporaneamente nei centri vitali o nei prodotti della sua attività (saliva, sudore, sangue, sperma, lacrime) e anima esterna, che è a sua volta plurima e i cui differenti aspetti corrispondono a varie funzioni particolari.

Anima interna. Wilhelm Wundt definì «anime organiche» le potenzialità di parti specifiche del corpo (testa, cuore, fegato, occhio). Ma se l'anima viene denominata in base ai punti in cui esplica il suo potere, è nel complesso di tutto il corpo che troviamo la sostanza dell'anima.

Tra le espressioni corporee di dinamismo vitale, un posto privilegiato viene assegnato al sangue e alla respirazione. In un mito degli Iurak dell'Asia centrale, il mondo viene distrutto da un fuoco causato dalla morte di un albero sacro; cadendo, l'albero sparge il suo sangue, che si riversa sulla terra, tramutandosi in fuoco mentre scorre.

Così, la disanimazione del centro del mondo produce (come conseguenza) la disanimazione di tutti gli esseri. La respirazione è concepita al tempo stesso come segno della vita e come suo principio. Il potere del respiro tra i Celti era tale che durante la battaglia di Druin Damghaire il druido Mog Ruith, col solo respiro, trasformò i nemici in pietre. [Vedi *SOFFIO VITALE*].

Si pensa che anche nello sperma risieda una forza vitale spirituale. I rapporti sessuali costituiscono il simbolo e il mezzo della continuità della forza vitale nell'uomo. Dire a un vecchio africano che non possiede più «forza» equivale a dirgli esplicitamente, da un lato, che è impotente, dall'altro, che non è più capace di generare. Infine, va notato che certe potenzialità straordinarie del corpo possono essere presenti come conseguenza di possessione da parte di un potere superiore.

Anima esterna. Questo termine designa i poteri dell'anima situati all'esterno del corpo. Frazer ne parlò diffusamente in *The Golden Bough*. Scoprendo in sé potenzialità che gli sembrano superiori a quelle presenti nelle sue prestazioni fisiche ordinarie, l'uomo manifesta la tendenza a concettualizzare tale superiorità all'esterno piuttosto che all'interno del proprio corpo.

Definiamo quindi anima esterna ciò che può abbandonare il corpo durante un sogno o, talvolta, due o tre anni prima della morte fisica (Africa: Dogon, Serer, Congolesi); ciò che solitamente vive nel doppio di un animale (totem), nel doppio di un uomo, nell'ombra; ciò che si manifesta attraverso il discorso e il ritmo in relazione all'«altro da me» (l'anima della comunicazione).

Allo stesso modo le popolazioni indigene delle isole Banks temono che sopraggiunga la morte se si guarda la propria immagine riflessa nell'acqua di una caverna. Se il defunto non ha un'ombra, può essere egli stesso un'ombra e spaventare chi lo vede come fantasma. Un individuo può attaccare un altro usando un'ombra come intermediario. I Sotho dell'Africa meridionale credono che un coccodrillo possa catturare un passante afferrandone l'ombra sulla superficie dell'acqua. Ma in questo contesto la parola *ombra* viene usata in senso figurato, per designare un qualche aspetto interiore che è come la sua *ombra* – chiaramente individuale e da quello separabile – ma al tempo stesso immateriale, nonostante si manifesti per mezzo di una sostanza materiale. È un esempio dell'espressione concettuale di se stessi tramite oggetti accessibili ai sensi.

Il «doppio» (in alcune culture identificato con l'ombra, in altre distinto da essa) è un secondo «io», unito all'individuo in modo misterioso. Può morire con l'individuo, o può essere catturato e distrutto da una strega, la cui azione provoca nella vittima una malattia mortale (credenza diffusa nell'Africa occidentale). Nell'isola di Mota, Melanesia, il termine *tamaniu* indica una specie di doppio, relativo a qualunque animale misticamente connesso con l'uomo. Agli uomini è vietato mangiare il *tamaniu*. Uomo e animale si proteggono e si influenzano vicendevolmente con profonda solidarietà, ma in questo caso il doppio non presenta le stesse caratteristiche dell'originale.

Il fatto che alcuni poteri dell'uomo siano rappresentati dai capelli e dalle unghie, che continuano a crescere per breve tempo dopo la morte e vengono simbolicamente trasportati e sepolti, divenendo oggetto di funerali di famiglia qualora una persona cara muoia in terra straniera o il cadavere sia intrasportabile (per esempio, nella civiltà del Benin), non esprime la credenza che l'anima viva nei capelli e nelle unghie. Questi sono, piuttosto, considerati alla stessa stregua della placenta, che, nella maggior parte dell'Africa, viene ugualmente sepolta – si pensa, cioè, che siano resti di vita e di potere.

Le anime degli animali, come le anime delle cose (ad esempio, una statuetta) possono anche entrare in relazione simbolica e partecipe con l'anima umana, ma un animale – un uccello che vola via, una mosca che ci entra in un orecchio, un serpente che uccide – può anche diventare la sede temporanea dell'anima esterna dell'uomo. Si immagina che stregoni e streghe possiedano, in misura variabile, la facoltà di trasferirsi, di vivere in un doppio, di trasformarsi per raggiungere la persona sulla quale desiderano agire. Talvolta il doppio (ad esempio l'*aklama* degli Ewe del Togo) è concepito come una specie di spirito tutelare, un consigliere su questioni relative alla fortuna dell'individuo, che suggerisce una buona azione o il modo per evitare un incidente.

Origine dell'anima. L'anima può derivare da uno spirito onnipotente, dalla Madre Terra, o da geni particolari; può anche essere ricevuta in dono, conquistata o scelta.

Tra gli Ewe del Togo – che usano i termini *luvo* («sostanza dell'anima») e *gbogbo* («respiro della vita») – l'individuo, prima dell'incarnazione, esiste come spirito, e, insieme al creatore supremo Mawu-Lisa, sceglie il proprio destino. Si ritiene che questa scelta si compia nel campo chiamato *bome*, il luogo dell'esistenza prenatale, una sorta di serbatoio di vite stagnanti e infantili dove la madre primordiale, Bomeno, scava l'argilla con cui modellare il neonato, che invierà nel grembo delle donne. I miti relativi all'origine di ciascun individuo introducono le nozioni di scelta iniziale della vita (*gbetsi*), di riproduzione di un carattere (*kpoli*) e di reincarnazione di un antenato (*dzoto*).

I Bambara del Mali credono che l'uomo possieda anime gemelle, chiamate *ni* e *dya*, dategli dalla divinità Faro. Il *tere*, che rappresenta il carattere, la coscienza e la forza, è dato all'uomo dalla divinità Pemba. Infine, è dalla divinità Mousso Koroni Koundyé che ciascun individuo riceve il suo *waso*, forza maligna che risiede nel prepuzio o nel clitoride e che scompare nel momento della circoncisione o della clitoridectomia.

Per alcune popolazioni la generazione dell'anima non è opera di una divinità esterna all'uomo; è piuttosto attraverso metodi tradizionali che si può ottenere un'anima come potere. Così, durante la loro esistenza, le popolazioni Jivaroan dell'Ecuador cercano di ottenere un'anima, chiamata *arutam wakani*, che nessuna violenza fisica, veleno o magia simpatetica possono uccidere. La ricerca di quest'anima, che avviene intorno all'età di sei anni, comprende un pellegrinaggio a una cascata sacra, il digiuno e la cattura di un'anima errante durante la visione di grandi animali in lotta. L'individuo avverte allora un irresistibile desiderio di uccidere. L'atto dell'uccisione porta all'acquisizione dell'anima delle vittime e conferisce in tal modo poteri soprannaturali aggiuntivi. Coloro che possiedono un'anima *arutam* e vengono uccisi con mezzi comuni o soprannaturali possono, al momento della morte, formarsi un'anima vendicativa chiamata *muisak*, che esce dalla bocca del cadavere per uccidere a sua volta l'uccisore. Si immagina che ciascun individuo, indipendentemente dal sesso, possieda anche un'anima ordinaria (*nekas wakan*), relativamente passiva; quest'anima è rappresentata dal sangue e si crede che l'emorragia costituisca addirittura una perdita dell'anima. Ma il *nekas wakan* è di interesse solo secondario a confronto dell'*arutam wakani* e del *muisak*.

Gli Yoruba della Nigeria credono che la forza possa essere ingerita e che questo cibo contenga le caratteristiche di un'anima. Così il nuovo re di Ife dovette mangiare il cuore, ridotto in polvere, del suo predecessore, al fine di incorporarne l'essenza della regalità.

Destino dell'anima. La migrazione dell'anima rappresenta l'estrema conseguenza della libertà di movimento attribuita alle entità spirituali. Infatti, la maggior parte delle popolazioni primitive crede che un tipo di anima si separi dal corpo nei sogni, ma alcune altre pensano addirittura di raggiungere uno stadio di leggerezza corporea mediante l'estasi.

Così i Tupi-Guaranì del Brasile credono che, danzando ininterrottamente e osservando uno stretto digiuno, diverranno tanto leggeri da raggiungere la «terra senza male», oltre i mari, dove resteranno eternamente giovani, liberi dalla fatica e dalle prove esistenziali.

La maggior parte delle cosiddette società primitive crede che, dopo la morte, gli antenati vivano in un altro mondo, parallelo o simile a quello dei vivi. La pratica di seppellire armi e cibo nelle tombe può essere fatta risalire al Musteriano, all'uomo di Neanderthal, mentre nel Paleolitico superiore i morti venivano solitamente ricoperti di ocra rossa, simbolo di vita e forse di resurrezione.

Molte popolazioni africane credono che un antenato, identificato tramite la divinazione o per qualche caratteristica specifica, pur vivendo nella terra degli spiriti, possa reincarnarsi in un neonato e a volte anche in diversi neonati, soprattutto gemelli.

Una volta separatesi dal corpo dopo la morte, alcune anime possono scomparire, altre possono raggiungere vari mondi dell'aldilà. Per esempio, un'anima si indirizza verso il luogo in cui vivono gli antenati; un'altra si trasmette come forza vitale ai discendenti, di solito ai nipoti. Lo spettro rimane accanto al cadavere come un doppio, o appare ai vivi nel sonno.

A proposito delle forme di vita nell'aldilà, è significativo un esempio tratto dai Dakota. Il dio del cielo

Skan assegna ad ogni individuo, al momento della nascita, quattro tipi di anima. 1) *Nagi*, lo spirito che controlla le azioni degli esseri umani fino alla morte, quando lascia il corpo per attendere il giudizio di Skan; se il *nagi* lo merita, si unisce al mondo degli spiriti (*wanagi tamakoce*), altrimenti viene condannato a vagare senza fine. 2) *Niya*, il soffio vitale, che, pur se immateriale, si rende visibile quando lo voglia, dà vitalità al corpo, facendogli distinguere ciò che è benefico da ciò che è dannoso e lo aiuta a esercitare il suo influsso su altri uomini. Il *niya* può lasciare il corpo umano, ma se contemporaneamente lo abbandona anche il *nagi*, ne segue la morte. Dopo la morte, il *niya* rende testimonianza sul ruolo del *nagi* e partecipa al giudizio di quest'ultimo. 3) *Nagiya*, l'ombra, il doppio esterno, responsabile delle azioni soprannaturali. Un uomo posseduto dal *nagiya* di un orso, ad esempio, avrà il carattere di un orso. Il *nagiya* permette anche la comunicazione tra animali e uomini. 4) *Sicun*, lo spirito custode, che non è mai visibile e viene emanato dai *wakan kin* («spiriti superiori»), perché l'uomo reagisca in modo diverso dagli animali. Dopo la morte, ritorna da dove è venuto.

Quasi dovunque, il viaggio dell'anima nell'oltretomba implica una graduale purificazione attraverso una serie di prove (attraversare un corso d'acqua, salire al cielo per mezzo di una fune, ecc.). La destinazione finale è la terra dell'anima, descritta come uno spazio celeste o come un luogo sotterraneo, una radura o un deserto, o come un luogo privo di ogni caratteristica sensibile. Nelle isole Salomone, si dice che l'aldilà sia un paese lontano e al tempo stesso una caverna vicina. L'idea che i morti riposino nell'ovest, dove il sole tramonta, o sottoterra, o nelle paludi, non contraddice l'idea della loro vicina, ma invisibile presenza.

Che l'individuo continui ad esistere in una nuova condizione non significa che l'anima sia creduta immortale. La vita può avere un movimento circolare e ciclico che la morte non interrompe, a patto che si compiano correttamente i riti della sepoltura (della cremazione nelle isole Salomone), le lamentazioni, le preghiere per il defunto e le offerte sacrificali. I popoli primitivi non parlano di vita eterna, ma di vita molto lunga, un tipo di esistenza simile a quella che i defunti hanno trascorso sulla terra. Il comportamento, buono o cattivo, come anche le modalità del decesso, determinano in larga misura il potere postumo. Tra i Fon del Dahomey, l'individuo morto per un fulmine, per annegamento o di lebbra non può mai assurgere alla dignità di antenato, e tra i Tongan della Polinesia solo i nobili sono veramente immortali. Presso altre popolazioni, alcuni antenati possono innalzarsi al rango di divinità.

Per alcuni, la mutilazione impedisce all'anima di un defunto di compiere azioni dannose (Inuit di Bering); per altri, i poteri malefici dell'anima di uno stregone vengono distrutti bruciandone il corpo (Ganda dell'Uganda). Mentre prosegue la sua esistenza nell'altro mondo, il defunto può essere presente altrove, come spettro o fantasma (Raketta della Nuova Guinea) o sotto forma di animale (di lucertola tra i Samoani, di pitone tra i Kamba dell'Africa orientale). Anche se invisibili, le anime dei defunti possono apparire nei sogni oppure a quegli esperti che ne conoscono i desideri e possono in tal modo intercettarne i messaggi.

Riepilogo. Nelle religioni delle società primitive, l'anima non costituisce necessariamente la forma particolareggiata di una forza soprannaturale generale e indifferenziata; non è nemmeno il genio che risiede in una realtà materiale, né l'archetipo unico dell'ego o della persona in quanto entità morale e giuridica. Molte società credono nell'esistenza di più anime in uno stesso individuo, ciascuna con una funzione distinta. Generalmente, viene attribuita maggior importanza al potere di animazione (*anima*) che alla facoltà di rappresentazione (*animus*). La nozione che qualche elemento spirituale della persona sopravviva dopo la morte è quasi generale. [Vedi *IMMORTALITÀ*].

BIBLIOGRAFIA

Centre National de la Recherche Scientifique, *La notion de personne en Afrique noire,* Paris 1981 (2ª ed.).

A.E. Crawley, *The Idea of the Soul,* London 1909.

J.G. Frazer, *The Golden Bough*, I-XII, riv. e ampl., London 1911-1915 (3ª ed.). Ridotta a cura di T.H. Gaster come *The New Golden Bough*, New York 1959 (trad. it. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, I-III, Torino 1965).

G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933 (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975).

L. Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, Paris 1927 (trad. it. *L'anima primitiva*, Torino 1949, 1990).

R.R. Marett, *The Threshold of Religion,* London 1915 (3ª ed.).

E.B. Tylor, *Primitive Culture*, 1871, I-II, New York 1970.

CLAUDE RIVIÈRE

Concezioni del Vicino Oriente antico

L'anima può essere più propriamente definita come quella parte, o quelle parti, di un individuo che sopravvivono alla morte. Data questa definizione, si può affermare che le antiche culture della Mesopotamia e dell'Egitto hanno creduto nell'esistenza di un'anima.

Ma in tutti gli altri contenuti della nozione di anima, queste due culture si differenziano.

Mesopotamia. Praticamente non esistono testi della cultura sumerica, accadica, babilonese e così via, che facciano riferimento all'anima in sé. L'unica indagine possibile in proposito è quella di desumere il concetto di anima dalle concezioni della vita futura e dell'oltretomba. Se sappiamo dove e in quali condizioni un individuo continua a vivere dopo la morte, possiamo dedurre (o, forse, inventare) concetti appropriati all'anima, la parte che sopravvive.

Per gli antichi popoli mesopotamici la vita futura non offriva nulla di buono. Gli uomini sopravvivevano per un certo periodo in condizioni di infelicità, disagio e disperazione. Vari testi forniscono simili descrizioni del luogo della vita futura, che si riteneva generalmente situato al di sotto del mondo: «dimora che nessuno, una volta entrato, può più lasciare, strada senza ritorno, verso un luogo i cui abitanti sono privati della luce, si nutrono di polvere, si cibano di argilla, vestono come uccelli, con ali per abito, e non vedono luce, dimorando nella tenebra» (*Epopea di Gilgamesh* accadica, tavoletta 7,3,34-39, citata in Pritchard, 1969, p. 87). Il luogo viene qui chiamato «dimora della polvere» e stranamente si riveste lo sfortunato defunto di piume. Per altri versi il racconto può considerarsi espressione delle concezioni fondamentali dell'oltretomba. È un luogo dal quale i morti vorrebbero fuggire, ma che, per un principio fondamentale, nessuno potrà mai lasciare. Il mito mesopotamico di Gilgamesh, che cerca invano di ottenere l'immortalità, è indicativo dell'accento posto sull'impossibilità di fuggire dal luogo della morte. Anche la grande dea Inanna/Ishtar, regina del cielo, recatasi nell'oltretomba, venne progressivamente spogliata delle insegne regali, finché, denudata, si tramutò in cadavere, e fu conficcata su un palo. Poté fuggire, grazie alla sua divina natura immortale, come a nessun uomo sarebbe riuscito.

L'oltretomba è un luogo generalmente rappresentato sul modello di questo mondo e dove dei e dee governano alla maniera delle divinità terrestri. Ma i piaceri di questo mondo mancano del tutto: i morti li desiderano ardentemente, ma non hanno che le tenebre. In conformità con questa oscura visione dell'aldilà, i popoli mesopotamici erano totalmente pessimisti a proposito della morte, ritenendola priva di significato morale. Nell'oltretomba i potenti sarebbero stati privati del loro potere e dei suoi simboli. La loro eccellenza sulla terra avrebbe potuto essere ricordata (ci sono indicazioni che i principi venivano ancora riconosciuti come tali nell'oltretomba), ma nessuno sulla terra avrebbe potuto adoprarsi politicamente, moralmente o religiosamente per ottenere una condizione gradevole nell'aldilà. Inoltre, dal momento che gli esseri umani, secondo la definizione mesopotamica, non erano immortali, è probabile che i morti non sopravvivessero per sempre nell'oltretomba, ma alla fine svanissero nel nulla.

Le suddette concezioni ci consentono di definire l'anima, secondo le credenze mesopotamiche, come il volere, la coscienza e l'individualità dell'uomo, che sopravvivono oltre la morte. Sfortunatamente, in questa concezione, la volontà viene poi frustrata, la coscienza privata della luce e della speranza e l'individualità condannata, nella migliore delle ipotesi, a scomparire.

Ci sono, tuttavia, indicazioni che le concezioni principali (o ufficiali) non erano integralmente e universalmente condivise. Le usanze riguardanti la sepoltura, in Mesopotamia, variavano secondo le regioni e i periodi. Non di rado, venivano sepolti insieme al cadavere alimenti, bevande, stoviglie e altri oggetti. Ciò potrebbe implicare che i vivi potevano essere utili ai morti e aiutarli nell'oltretomba, ma non ci sono validi motivi per pensare che ne fossero realmente convinti. Non vi sono prove testuali a indicare che esistesse qualcosa come la continuità del culto ancestrale, sul modello cinese. Che alcuni in Mesopotamia credessero nei fantasmi potrebbe significare che i morti potevano fuggire dall'infelice esistenza nell'oltretomba, ma pare più probabile che i fantasmi fossero individui che ancora non erano riusciti ad entrarvi ed erano, se è possibile immaginarlo, più infelici di coloro che già vi abitavano. Non vi sono probabilmente maggiori ragioni di ritenere significative, per la nozione mesopotamica di anima, le suppellettili tombali della gente comune e la credenza nei fantasmi, di quante ve ne sarebbero per prendere in seria considerazione credenze e pratiche simili a proposito del concetto di anima cristiano o islamico.

Ci fu un periodo di due o tre generazioni, verso la metà del III millennio a.C., in cui i membri della famiglia reale di Ur venivano sepolti insieme con numerose suppellettili e perfino dei servi, in quantità sufficiente per autorizzare la congettura che in quel periodo le anime dei membri della famiglia reale (almeno queste) potessero ottenere nell'oltretomba una condizione di un certo benessere. Ma non possiamo trarre da questo periodo particolare conclusioni generali a proposito delle credenze sumeriche o antico-mesopotamiche. La nozione antico-mesopotamica di anima è riducibile a quegli aspetti della personalità che, sfortunatamente, sopravvivono per un certo lasso di tempo dopo la morte, in un aldilà privo di benessere, di scopo o di speranza.

Egitto. Sebbene sia lecito sospettare che le fonti della nostra conoscenza (essenzialmente iscrizioni tombali) influenzino la nostra visuale, pare nondimeno evi-

dente che la cultura dell'antico Egitto fosse costantemente e notevolmente interessata al destino dell'anima dopo la morte. Questo interesse portò a concezioni di considerevole complessità. Se consideriamo la definizione di anima come quella parte, o quelle parti, di una persona che sopravvivono dopo la morte, il concetto egizio di anima comprendeva diversi elementi fondamentali, ciascuno dei quali potrebbe definirsi anima. Si potrebbe pensare a un'«anima *ka*», un'«anima *ba*», un'«anima *akh*», un'«anima *ab*», senonché la ripetizione del termine «anima» potrebbe implicare un'unità concettuale mal conciliabile col pensiero egizio. Pertanto ne tratteremo qui usando semplicemente i termini egizi.

Il ka. Nei commenti degli studiosi il *ka* viene spesso definito «forza vitale». La definizione è impropria, tuttavia il termine non ha per gli Egizi un'accezione precisa. Il suo simbolo geroglifico è costituito da due braccia rivolte verso l'alto, unite alla base da linee leggermente ricurve, probabile allusione ai muscoli pettorali. Se questo simbolo deriva da una rappresentazione di braccia alzate, si potrebbe dire che esso implica venerazione religiosa e ciò risulta anche dal fatto che appare spesso dipinto sopra uno stendardo, alla maniera dei simboli delle divinità. Emerge tuttavia una significativa differenza di interpretazione, se si presume che il simbolo del *ka* derivi da una rappresentazione egizia bidimensionale di braccia aperte, piuttosto che di braccia alzate. Sulla base di validi esempi provenienti dalla statuaria tridimensionale, è stato anche interpretato come rappresentazione di un abbraccio (ad esempio, del padre al figlio) e, in quanto tale, come trasferimento simbolico di vitalità. L'incertezza nell'interpretarne il simbolo è indicativa della difficoltà di definire l'essenza stessa del *ka*. Quello del *ka* è probabilmente il più importante concetto di «anima» degli Egizi, ma la sua stessa importanza lo fa comparire in molti contesti apparentemente contrastanti.

Nella *Teologia menfitica*, la più importante trattazione di filosofia egizia a noi pervenuta, troviamo scritto che al tempo della creazione:

> Il potente Grande Uno è Ptah, che trasmise [la vita a tutti gli dei], come anche (al) loro *ka*, attraverso questo cuore, grazie al quale Horus divenne Ptah, e attraverso questa lingua, grazie alla quale Thot divenne Ptah... In verità, tutto l'ordine divino fu realmente originato da quel che il cuore pensava e la lingua comandava. Così gli spiriti *ka* furono creati e gli spiriti *hemsut* designati, essi che procurano ogni provvista e ogni nutrimento, con questo discorso... Così gli dei entrarono coi loro corpi in ogni (tipo di) legno, in ogni (tipo di) pietra, in ogni (tipo di) argilla, o in qualunque cosa potesse da lui emanare e in cui essi presero forma. Così tutti gli dei, e così pure i loro *ka*, si raccolsero presso di lui, felici e uniti al Signore delle Due Terre. (Citato in Pritchard, 1969, pp. 4s.).

Questo testo, come molti altri, indica che l'individuo (qui, significativamente, i singoli dei) e il suo *ka* venivano concepiti come due esseri uniti e congiunti; il *ka* non costituiva semplicemente un aspetto di un essere singolo. Tuttavia, sarebbe forse scorretto pensarlo come un doppio o un gemello, nel senso talvolta presente negli scritti manichei, dal momento che l'unione dell'uomo (o del dio) con il suo *ka* era così intima che i due, finché erano in vita, non potevano separarsi.

Il *ka* di un individuo è la sua abilità di agire. È il potere di un dio e di un faraone di fare cose divine ed è il potere di un essere umano di compiere azioni umane. Se si ritiene che un dio risieda in una statua (nel suo corpo di legno, di pietra o d'argilla), o che ne sia simboleggiato, dovrebbe essere indiscutibile che vi risieda anche il suo *ka*.

I *ka* degli dei erano di tipo differente da quelli degli uomini, ma l'esistenza degli dei ne dipendeva tanto quanto quella degli uomini. Quando Atum infuse la vita in Shu e in Tefnut, i primi dei, lo fece dividendo con loro il suo *ka* per mezzo di un abbraccio. Si potrebbe quindi affermare che tutti i *ka* derivano in definitiva da quello del dio creatore, che il *ka* di un padre viene trasmesso al figlio e che pertanto tutti i *ka* sono misticamente uniti. Ma per gli Egizi (eccetto il faraone) il *ka* costituiva un possesso personale ed è improbabile che un individuo lo considerasse un mezzo di unione coi suoi simili.

Il *ka* del faraone era di genere diverso da quello degli uomini comuni, poiché era in grado di esercitare poteri divini sulle due terre o, in altre parole, di essere condiviso da entrambe. Si può dire che la mitologia principale del ciclo di Osiride/Horus metta a fuoco il problema del *ka* faraonico. Osiride (il primo faraone) era il progenitore di Horus (il nuovo faraone) e così il *ka* del primo ricompare nel secondo. Horus, però, deve compiere un viaggio nell'oltretomba per riportare a Osiride una parte del *ka*, di modo che Osiride possa ritornare a vivere e a generare la forza vitale, appunto il *ka*, fonte di vita e sviluppo per la natura e l'agricoltura. Per quanto riguarda il faraone, la divina economia del *ka* costituisce un tema di mediazione, che ricollega la mitologia di Osiride/Horus al faraone defunto Osiride e al faraone vivente Horus. Il *ka* del faraone, che è quello di Osiride, rappresentava per gli Egizi la forza capace di fornire i mezzi di sostentamento per tutti gli altri *ka*, ed era in genere il solo a venir raffigurato nell'arte e nelle iscrizioni egizie.

Un individuo riceveva il proprio *ka* all'atto della nascita e con esso viveva felicemente per tutta la vita (o

tristemente, dal momento che il proprio *ka* poteva non essere dei migliori o essere sfortunato). Il suo allontanamento rappresenta l'inizio della morte, poiché in sua assenza l'uomo è un cadavere. «Il riposo del *ka*» è il periodo posteriore alla morte, ma anteriore al compimento dei rituali della sepoltura finale. Dopo la sepoltura, l'uomo «va dal *ka*» per ritornare successivamente in vita, «padrone del proprio *ka*». Il rituale funebre egizio ha quindi il suo lato positivo, dal momento che un individuo, pur potendo andare incontro a un futuro incerto, attraversando pericolosi abissi, adulando sinistri guardiani, almeno non affronterà il futuro da solo; accanto a lui ci sarà il *ka*, che potrà accompagnarlo anche sulla nave celeste del sole.

Il ba. Nei commenti degli studiosi il *ba* viene spesso chiamato «anima» o «spirito», ma pare improbabile che questi termini siano più appropriati per il *ba* di quanto lo siano per il *ka*. La rappresentazione geroglifica del *ba* è un uccello dalla testa umana, spesso anche con braccia e mani. Esso rappresenta il potere della trasformazione, del movimento, dell'animazione di una persona dopo la morte; sembra avesse poca o nessuna importanza nella concezione egizia di uomo vivente. Il *ba* serviva a unire la mummia e il *ka* del defunto, a fornire alla persona la mobilità necessaria per procurarsi cibo, bevande e aria, e permetterle di lasciare la tomba a suo piacimento, viaggiare nell'oltretomba e rivelarsi. La manifestazione simbolica di un dio, un amuleto di particolare efficacia o un testo particolarmente significativo potevano definirsi come il *ba* di quel dio. In quanto tale, denotava la presenza del dio in un dato contesto. In aggiunta al *ka* del dio, necessario per conferire potere a una statua sacra, occorreva che la statua ricevesse anche il *ba* di quello stesso dio, per essere in grado di animarsi e di ricevere e apprezzare le offerte. Il *ba* di Re è l'ariete, il falco è il *ba* di Horus, il coccodrillo è il *ba* di Sobek e così via; queste sono le forme riconoscibili assunte da tali dei per comunicare con gli uomini. Una persona che voglia assumere la forma di falco, dicono le formule magiche, deve essere dotata del *ba* di Horus.

Chi fosse da poco deceduto aveva assoluto bisogno del *ba* per poter riprendere forma umana, ricominciare ad assumere cibo e bevande, spostarsi dalla tomba fino alla nave del sole, in cielo. Ma è forse erroneo concepire «persona» e «*ba*» come due entità separate ma collegate allo stesso modo di «persona» e «*ka*». Il *ba* viene raramente, o mai, menzionato in testi che trattano di viventi, mentre lo è spesso il *ka*. Probabilmente ciò non significa che una persona, dopo morta, possieda il *ba*: piuttosto, la persona, dopo morta, è un *ba*. Una persona viva, allora, consisterebbe in ego più corpo più *ka*; una persona morta (rivitalizzata) consisterebbe in *ba* più mummia più *ka*, con la differenza che l'ego non può separarsi dal corpo durante la vita, mentre il *ba* ha la facoltà di muoversi indipendentemente dalla mummia, pur restandone in qualche modo dipendente, come dimostra chiaramente l'estrema cura posta dagli Egizi nell'imbalsamazione.

L'akh. Il termine viene comunemente tradotto dagli studiosi come «spirito» o «spirito trasfigurato». Il suo segno geroglifico è un ibis ornato di cresta. L'*akh* è la condizione dell'uomo dopo la morte, quando può definirsi glorioso o luminoso, in quanto si è unito ai defunti beati, raccolti intorno alla stella polare e che pertanto non partecipano al corso quotidiano della barca solare.

È probabile che l'*akh* fosse una concezione del destino dei defunti sorta indipendentemente da quella del *ba* e del *ka* e che, nonostante le apparenti contraddizioni concettuali, venisse associata a questi, secondo la tendenza degli Egizi a trattare la realtà attraverso una molteplicità di approssimazioni. Ciò non dovrebbe stupire, trattandosi di una cultura durata millenni e divisa, nel corso della sua storia, in vari centri rivali di pensiero teologico e necrologico e in varie classi sociali. Sembra che gli Egizi potessero considerare i loro defunti partecipi dei cicli solari della natura e, al tempo stesso, trasfigurati ed estranei a questi cicli.

L'ab. Questo termine viene solitamente tradotto come «cuore», anche se la traduzione più adatta potrebbe essere «coscienza». Ha come segno geroglifico un cuore umano, organo ritenuto dagli Egizi sede del giudizio etico e morale.

L'illustrazione forse più famosa del *Libro dell'uscita del giorno* è quella della sala del giudizio, in cui Thot e Anubis sovrintendono alla pesatura di un *ab* su un'enorme bilancia. Sull'altro piatto viene posta una piuma, simbolo del *maat*, termine egizio che designa l'ordine e la giustizia sociale. Un mostruoso coccodrillo è accanto, pronto a divorare i cuori troppo pesanti. Osiride sul trono domina la scena e a quanti hanno un cuore sufficientemente leggero sarà forse dato di proseguire verso l'unione con il dio.

In relazione alla scena del giudizio esistono testi noti come «confessioni negative». Sono dichiarazioni rituali di innocenza in rapporto a una lunga lista di potenziali misfatti sociali e rituali. Se mai ci fu un periodo in cui il giudizio dopo la morte venne considerato in senso cristiano o islamico, queste «confessioni negative» sembrano presupporre che per gran parte della storia egizia il giudizio rappresentasse poco più che uno fra i tanti processi attraverso i quali il nuovo defunto doveva passare con l'aiuto delle conoscenze magiche e dell'assistenza rituale.

Probabilmente non è corretto identificare l'*ab* con

l'anima più di quanto lo sarebbe identificare la coscienza con l'anima. Nondimeno, l'*ab* sopravvive dopo la morte e rientra in tal modo nella definizione generale di anima che abbiamo adottato in questa sede.

Conclusione. L'antica concezione egizia di anima si pone in netto contrasto con quella mesopotamica. Gli Egizi erano convinti che sarebbero vissuti anche dopo la morte e che questa condizione di esistenza sarebbe stata molto probabilmente piacevole. Se definiamo il *ka* come anima, gli Egizi ne fecero un'astrazione filosofica fondamentale, tale che l'universo poteva dirsi sostenuto dall'anima e la religione fondata sulla mediazione dell'anima tra gli dei-faraoni Horus e Osiride.

BIBLIOGRAFIA

Siccome ben poco si conosce del concetto mesopotamico di anima, si può praticamente ricorrere a qualsiasi testo sui Sumeri, gli Accadi, i Babilonesi e così via, sperando che l'argomento sia trattato in modo sintetico e competente. Due tra le migliori introduzioni all'argomento sono C.L.Wolley, *The Sumerians*, New York 1965 e G. Roux, *Ancient Iraq*, ed. riv., New York 1980. L'imponente opera di J.B. Pritchard, *Ancient Near East Texts*, Princeton 1969, fornisce la traduzione inglese completa di importanti testi mesopotamici (e alcuni egizi) con utili commenti. E.A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, Chicago 1904, I, contiene la traduzione inglese di numerosi importanti testi, compresi lunghi e dettagliati resoconti del viaggio dell'anima nell'aldilà. Un'opera recente, imponente e creativa, sull'antico Egitto è R.T. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, London 1959, in cui l'autore espone una teoria coerente e di vasta portata sul significato e sullo sviluppo della religione egizia, con frequenti riferimenti a varie concezioni dell'anima, soprattutto al *ka*. H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, New York 1948, è accessibile anche ai non esperti di egittologia. Il lavoro più tecnico, che riguarda più da vicino il tema dell'anima, particolarmente nelle sue connessioni con il faraone, è *Kingship and the Gods*, 1948, rist. Chicago 1978, in cui viene dedicato un intero capitolo all'analisi del *ka*. S. Morenz, *Aegyptische Religion*, Stuttgart 1960 (trad. it. *Gli Egizi*, Milano 1983), fornisce un lungo, competente resoconto dell'argomento e prende in considerazione vari concetti di anima. Sulle pratiche collegate all' anima dei defunti, una valida opera recente è quella di C.J. Bleeker, *Egyptian Festivals*, Leiden 1967, che include un capitolo sulle feste in onore dei defunti.

STEVAN L. DAVIES

Concezioni greche ed ellenistiche

La moderna idea occidentale di anima contiene attributi sia escatologici che psicologici, e la presenza del termine greco *psychē*, o «anima», in concetti come psichiatria e psicologia indica che i Greci consideravano l'anima alla maniera moderna. Tuttavia, l'assenza di qualsiasi connotazione psicologica negli usi più antichi di *psychē* dimostra che almeno il concetto greco primitivo dell'anima era diverso dalle credenze più tarde. Assumendo questa differenza come punto di partenza, tracceremo in primo luogo l'evoluzione del concetto di anima dei vivi, quindi prenderemo in considerazione il concetto di anima dei morti e, infine, analizzeremo il destino dell'anima nelle religioni ellenistiche.

Anima dei viventi. La concezione greca di anima nell'età arcaica (800-500 a.C.) potrebbe meglio definirsi come multipla. In base alla terminologia largamente accettata, elaborata dallo scandinavo Ernst Arbman (1926, 1927), possiamo distinguere nei più antichi testi letterari – l'*Iliade* e l'*Odissea* di Omero (comunemente datate rispettivamente all'VIII e al VII secolo) – due tipi di anima. Da un lato, c'è l'anima libera, o *psychē*, che rappresenta la personalità individuale. Quest'anima è inattiva (e non se ne fa menzione) quando il corpo è attivo; essa si trova in una parte non specificata del corpo. La sua presenza è la condizione necessaria per la continuazione della vita, ma non rivela connessioni con gli aspetti fisici o psicologici del corpo. La *psychē* si manifesta solo durante gli svenimenti o al momento della morte, quando lascia il corpo per non ritornarvi mai più. Inoltre, vi sono varie anime corporee, che dotano il corpo di vita e di coscienza. La forma di anima corporea che nell'epica omerica ricorre con maggior frequenza è il *thymos*. È questa l'anima che stimola l'uomo ed è la sede delle emozioni. Esiste anche il *menos*, che è un impulso più momentaneo, diretto ad attività specifiche. Sembra che *menos* designasse anche «mente, indole», come appare dai verbi corrispondenti e dal fatto che il *manas* vedico possiede tutte le funzioni dell'omerico *thymos*. Come indicano i termini corrispondenti *dhumah* sanscrito e *fumus* latino, un tempo *thymos* significava probabilmente «fumo» e in seguito venne ad usurpare la maggior parte dei significati di *menos*. Un termine che mette in risalto l'intelletto più di *thymos* e di *menos* è *nous*, che indica la mente o un atto della mente, un pensiero o un'intenzione. Inoltre, ci sono vari organi, come il cuore e i polmoni, che presentano attributi sia fisici che psicologici.

In Omero, dunque, l'anima dei vivi non costituisce ancora un'unità. La somiglianza di questo tipo di credenza sull'anima con quella della maggior parte delle popolazioni «primitive», indica chiaramente la sua appartenenza a un tipo di società in cui l'individuo non ha ancora bisogno di un centro di coscienza. Mancano purtroppo studi che colleghino gli elementi strutturali della società greca arcaica alle sue realtà emozionali;

sembra infatti che gli studi sulla credenza nell'anima non indaghino mai questo problema.

Nel corso dell'età arcaica, si narra di viaggi dell'anima – un'importante facoltà dell'anima libera, cui Omero non accenna. Racconti avvincenti narrano di persone la cui anima si credeva vagasse durante uno stato di trance. Si diceva, ad esempio, di un certo Ermotimo di Clazomene, città sulla costa occidentale dell'odierna Turchia, che la sua anima «vagando separata dal corpo, ne restò lontana per molti anni, e in diversi luoghi predisse eventi come grandi diluvi... mentre il suo corpo intorpidito giaceva inerte e l'anima, rientrandovi dopo un certo periodo come in una guaina, lo ridestò» (Apollonio, *Mirabilia*). Abbiamo qui un chiaro esempio di persona in trance, la cui anima si ritiene abbia lasciato il corpo.

Un caso analogo viene riportato da una leggenda locale (Erodoto 4,14) a proposito di Aristea di Proconneso, isola nel Mar di Marmara. Aristea, entrando nella bottega di un artigiano, stramazzò morto al suolo. Ma, dopo che si era sparsa la notizia della sua morte, qualcuno disse di averlo appena incontrato fuori città. E quando i parenti andarono per prendere il cadavere nella bottega dell'artigiano, non lo trovarono. Dopo sei anni Aristea ricomparve e compose un poema, l'*Arimaspea*, in cui faceva il resoconto di un viaggio nel lontano Nord. Un racconto più tardo riferisce che l'anima di Aristea gli fu vista volare fuori dalla bocca sotto forma di corvo.

La scomparsa di Aristea dalla bottega indica che la sua «morte» era in realtà una trance profonda, durante la quale, si credeva, la sua anima aveva lasciato il corpo. La bilocazione nel momento della sua presunta morte rientra in uno schema generale, in base al quale la bilocazione avviene sempre quando l'anima libera lascia il corpo – vale a dire durante il sonno, in stato di trance e al momento della morte. Evidentemente il poema di Aristea descrive il suo viaggio nel Nord, ai Monti Rifei, in prima persona, come gli sciamani siberiani quando narrano le loro avventure vissute in stato di trance. Coloro che conoscevano personalmente Aristea dovevano sapere che aveva vissuto le sue avventure solo in trance; altri, che conoscevano solo il suo poema, devono aver concluso che aveva realmente vissuto quelle esperienze. Questi racconti e altri simili sono stati interpretati come manifestazioni di un influsso sciamanico dovuto al commercio e alla colonizzazione che avevano portato i Greci in contatto con la cultura sciamanica scita del Mar Nero nel VII secolo. Tuttavia, i paralleli sciamanici addotti sono troppo generici – l'estasi e il viaggio dell'anima ricorrono in troppi luoghi per costituire caratteristiche distintive – oppure non reggono a un esame critico approfondito. Sembra più accettabile considerare queste leggende come valide testimonianze dell'esistenza dell'anima libera nella Grecia arcaica.

Verso la fine dell'età arcaica si verificarono due importanti sviluppi. In primo luogo, il graduale declino dell'egemonia aristocratica aveva favorito un certo grado di individualizzazione, di modo che l'idea di finire nell'aldilà così poco attraente e impersonale dell'oltretomba omerico diventava sempre meno accettabile. Questi mutamenti favorirono un «salto di grado» della *psychē*, che a metà del V secolo si giunse persino a definire «immortale». Pitagora, che visse nella seconda metà del VI secolo, introdusse la dottrina speculativa della metempsicosi, probabilmente influenzata da fonti indoiraniche. Inizialmente, il concetto di metempsicosi non penetrò nella corrente principale della religione greca classica e restò limitato a movimenti religiosi marginali, quali il pitagorico e l'orfico. Fu anche oggetto di derisione: un autore di satire contemporaneo riferisce che, quando Pitagora vedeva picchiare un cane, esclamava: «Fermo! Non picchiarlo. È la *psychē* di un mio amico defunto. L'ho riconosciuto dai lamenti». La dottrina, tuttavia, divenne assai popolare in epoca postclassica.

Il secondo sviluppo verificatosi nella tarda età arcaica fu la graduale incorporazione del *thymos* da parte della *psychē*, che rese quest'ultima centro della coscienza. Trasformazione che non è stata ancora spiegata in modo esauriente, ma che era molto probabilmente legata alla crescente differenziazione all'interno della società greca. Data l'esiguità delle nostre fonti, possiamo tracciare l'evoluzione di questo processo solo in Atene, dove, grazie all'opera dei tragici della seconda metà del V secolo, possiamo ricavare un quadro particolareggiato del mutamento relativo alla natura della *psychē*. Le situazioni drammatiche presentano personaggi, soprattutto donne, la cui *psychē* sospira o si strugge nella disperazione, soffre di acuti tormenti o è «colpita» dalla sventura – emozioni che in Omero non sono mai associate alla *psychē*. I personaggi, inoltre, si rivolgono alla loro *psychē* e un particolare carattere viene definito, ad esempio, una «forte *psychē*» o una «dolce *psychē*». Questo sviluppo riflette chiaramente l'accresciuta importanza della sfera privata nella società ateniese, che favorì una sensibilità più raffinata e una maggiore capacità di nutrire sentimenti teneri, che troveremo pienamente sviluppate nel IV secolo.

L'apogeo della *psychē* come centro della vita interiore dell'uomo era la condizione necessaria per la concezione socratica, secondo cui il compito più importante di un uomo era quello di prendersi cura della propria *psychē*. Questa concezione dell'anima venne ripresa da Platone, in cui l'interesse per la *psychē* resta assiomati-

co. Come osserva Friedrich Solmsen, «la *psychē* che egli ritiene immortale e per il cui destino ultraterreno la reincarnazione offriva significative soluzioni, diventa ora l'organo fondamentale, le cui vibrazioni rispondono alle sofferenze e alle esperienze emozionali dell'individuo e le cui decisioni sono all'origine delle sue azioni» (Solmsen, 1982, p. 474). Platone arriva ad includere nella *psychē* anche tutte le funzioni intellettuali.

Aristotele, al contrario, trascurò quasi completamente la *psychē*, ma l'«interesse per l'anima» e la «cura per l'anima» continuarono a costituire importanti temi di discussione nelle scuole filosofiche degli epicurei, degli stoici e dei cinici. Trattare del concetto di *psychē* in queste dottrine, tuttavia, è compito della storia della filosofia più che di quella delle religioni.

Fin qui ci siamo interessati della *psychē* solo come anima dei vivi. Sembra tuttavia (ma la cosa è dibattuta) che, nella seconda metà del VI secolo, Anassimene usasse il termine *pneuma*, il respiro puramente biologico, per indicare l'anima del cosmo in analogia con l'anima dell'uomo. I pitagorici credevano anche in un «soffio infinito» (*apeiron pneuma*) «inspirato» dal cosmo. Nel corso del V secolo, troviamo vari passi in cui *pneuma* viene usato dove ci si aspetterebbe invece *psychē*. Tuttavia *pneuma* non perse mai completamente il suo significato biologico e non sostituì *psychē* per designare l'anima escatologica. In epoca ellenistica, il *pneuma* occupa un posto di rilievo in molte filosofie, ma assume importanza religiosa solo nel Giudaismo ellenistico e nel primo Cristianesimo.

Anima dei morti e vita futura. I Greci, come molti altri popoli, consideravano l'anima dei morti come una continuazione dell'anima libera dei vivi. Nell'epica omerica è sempre la *psychē* a partire per l'oltretomba; i morti nell'aldilà sono spesso chiamati *psychai*. Le anime corporee *thymos*, *menos* e *nous* cessano la loro attività nel momento della morte – la loro connessione con il corpo è causa della loro scomparsa. La *psychē*, tuttavia, non costituiva l'unica modalità di esistenza dopo la morte; il defunto veniva anche paragonato ad un'ombra o presentato come *eidolon* («immagine»), termine che sottolinea come per gli antichi Greci i morti apparissero in tutto identici ai vivi.

Le azioni fisiche delle anime dei morti venivano descritte in due maniere opposte. Da un lato, si credeva che le anime dei morti si muovessero e parlassero come i vivi; l'immagine del defunto nella memoria dei vivi aveva un ruolo determinante per questa attività. Un riflesso di questa concezione è presente nell'*Odissea* (libro 11), quando Orione ed Eracle sono ritratti mentre proseguono le loro attività terrene. Da un altro, invece, le anime dei morti vengono ritratte come incapaci di muoversi o di parlare in maniera propria: quando l'anima di Patroclo lascia Achille, scompare con grida stridule (*Iliade* 23,101). Anche la circostanza della morte aveva qualche importanza sulla presunta condizione dell'anima del defunto. Omero (*Odissea* 11,41) descrive i guerrieri all'entrata dell'Ade ancora rivestiti della loro armatura insanguinata. In Eschilo (*Eumenidi* 1,103) l'*eidolon* di Clitennestra mostra le sue ferite mortali e Platone espone accuratamente questa credenza, in un certo senso perfezionandola, aggiungendo che l'anima conserva anche le cicatrici della sua precedente esistenza. Anche sui vasi le anime dei morti vengono di regola raffigurate con le loro ferite, a volte ancora bendate.

L'idea dell'anima dei morti nell'antica Grecia sembra quindi influenzata dall'immagine del defunto presente nella memoria dei vivi, dalle circostanze della morte e dalla bruta realtà del cadavere. Queste idee non furono mai completamente ordinate in modo sistematico e potevano coesistere nel contesto di una medesima descrizione. Subito dopo la morte, ad esempio, Patroclo può trovarsi descritto nella sua apparizione ad Achille esattamente com'era in vita. E finché è in contatto con Achille, egli parla come un normale mortale; solo quando il contatto ha termine, si allontana con acute grida. Col passare del tempo, i ricordi precisi di una determinata persona svaniscono ed è comprensibile che i tratti più personali gradualmente impallidiscano di fronte a un'idea più generale del morto in contrapposizione al vivo. Col tempo, l'anima individuale diventa un semplice membro del vasto insieme di «tutte le anime». Le anime nell'oltretomba omerico e nelle tragedie si muovono a «sciami»; l'idea dell'oltretomba compare anche nella famosa descrizione del libro VI dell'*Eneide*.

Nel passato gli studiosi trassero dai riti funebri deduzioni piuttosto disinvolte sulle credenze intorno all'anima. Oggi siamo molto più prudenti, ma gli esempi tratti da Omero e da altre fonti suggeriscono che un funerale svolto in modo appropriato fungeva da rito di passaggio nell'aldilà. Come appare, ad esempio, nel mito di Sisifo, che ordinò alla moglie di non eseguire correttamente i riti funebri, così da riuscire, dopo la morte, a persuadere la regina dell'oltretomba, Persefone, a lasciarlo tornare sulla terra dei vivi.

Dopo un regolare rito funebre, l'anima scendeva nell'Ade tenebroso (forse meglio tradotto con «dimora dell'invisibile»), governato dall'omonimo re e dalla moglie Persefone, figlia della dea Demetra. La sconsolata rappresentazione dell'Ade come «terra senza ritorno» è difficilmente separabile dalle concezioni babilonese e semitica presenti nelle Scritture ebraiche (Antico Testamento). L'esatta collocazione dell'Ade resta vaga; nell'*Iliade* era situato sotto terra, nell'*Odis-*

sea ai confini del mondo. Nell'epica omerica l'oltretomba era ancora raggiungibile semplicemente attraversando l'Acheronte, ma nel corso dell'età arcaica la transizione tra vita e morte divenne meno «automatica» che in Omero. Il rinnovato interesse per l'anima venne allora a riflettersi sull'introduzione del nocchiero Caronte e sulla funzione di guida del dio Hermes ctonio.

Non tutti, però, andavano all'Ade. Nell'*Odissea* vari eroi, come Menelao, andavano ai Campi Elisi. Altri, come Achille, andavano alle cosiddette Isole dei Beati, dove anche Esiodo, vissuto poco dopo Omero, situava parte della razza «eroica», che comprendeva tutti gli eroi omerici. A partire dal VII secolo, l'iniziazione ai misteri di Eleusi diventa per l'uomo comune uno dei mezzi per partecipare alla beatitudine degli eroi. L'*Inno omerico a Demetra* (480ss.) dice infatti di coloro che hanno assistito ai riti segreti: «Felice è quell'uomo sulla terra che li ha visti; ma colui che non è iniziato e non ha partecipato ai riti non godrà mai, neanche in parte, di tale beatitudine quando sarà morto e nella tenebra oscura». Qualunque requisito etico è ancora significativamente assente da questa promessa di vita eterna. Alla fine del VI secolo, tuttavia, comparvero chiare indicazioni di una visione più etica dell'oltretomba, in base alla quale i giusti venivano ricompensati e i malvagi puniti, visione, questa, connessa soprattutto con i movimenti orfico e pitagorico. Queste dottrine influenzarono anche le idee sul destino degli iniziati di Eleusi. Tuttavia, nonostante il notevole interesse per la vita futura riscontrabile nella letteratura dei misteri, non vi si trova nessuna menzione specifica dell'anima o della metempsicosi; sembra che gli iniziati si aspettassero di giungere nell'oltretomba di persona.

Nel complesso, tuttavia, si può affermare che gli antichi Greci manifestarono solo un limitato interesse per la vita futura, ed è in linea con ciò il fatto che non ebbero un culto degli antenati. L'unica ricorrenza che li commemorava non veniva già più celebrata alla fine dell'età classica. È dovuto a questa mancanza d'interesse per l'aldilà anche il fatto che i Greci dell'età arcaica e dell'inizio dell'età classica raramente accennavano ad anime di morti ritornate nel mondo superiore. Solo Platone, nel IV secolo, menziona l'esistenza di spiriti vaganti intorno alle tombe e ai cimiteri. È vero che durante la festa ateniese delle Antesterie si credeva che le *keres* apparissero nella terra, ma pare improbabile che si trattasse di anime dei morti, come piaceva credere a precedenti generazioni di studiosi, fortemente influenzati dalle visioni animistiche della religione greca.

Religioni ellenistiche. Verso la fine del V secolo comparve la teoria che il corpo rimanesse nella terra, ma l'anima si dileguasse nell'aria. L'escatologia celeste assunse importanza notevole nei dialoghi di Platone, il quale introdusse l'idea che l'anima, o almeno la sua parte immortale, facesse ritorno alla dimora originaria, nel mondo celeste. La perdita di gran parte dei testi ellenistici rende difficile una conoscenza circonstanziata dell'idea di anima. Tuttavia, un tardo oracolo di Apollo a Claro, che contiene concetti ellenistici, dichiara:

> quando qualcuno chiedeva ad Apollo se l'anima, dopo la morte, sopravvivesse oppure si dileguasse, egli rispondeva: «L'anima, finché è incatenata al corpo corruttibile, pur essendo esente dalle passioni, partecipa delle sofferenze di quello [il corpo]; ma quando trova la libertà, dopo la morte del corpo, viene sollevata intera nell'etere, divenendo allora eternamente giovane e interamente priva di affanni; e questo decretò la divina Provvidenza primogenita».
>
> (MacMullen, 1981, p. 13).

Anche Plutarco (ca. 40-120 d.C.), in varie sue opere, descrisse il volo dell'anima ai cieli, in particolare alla luna, che divenne sempre più nota come dimora finale dell'anima. Queste concezioni, come la metempsicosi, restarono in auge tra i filosofi e le classi colte, ma risulta praticamente impossibile stabilire in quale misura fossero condivise dalle classi inferiori.

Quanto alle religioni misteriche, che consistevano in una mescolanza di elementi greci e indigeni, sembrerebbe impossibile che i culti di Iside, della dea siriaca (*Dea Syria*) e di Cibele includessero dottrine specifiche sul destino dell'anima; o, almeno, non esistono indicazioni in questo senso nelle abbondanti testimonianze pervenuteci a proposito di questi culti. Invece, fonti tarde riferiscono che i misteri di Dioniso e di Sabazio erano finalizzati alla purificazione dell'anima, ma la testimonianza non è molto precisa. Anche i cosiddetti Inni Orfici non mostrano per l'aldilà l'interesse che potremmo aspettarci da inni che portano il nome di Orfeo. Il mitraismo è l'unico culto di cui si conosca qualcosa di più preciso: la credenza che l'anima dopo la morte passasse attraverso le sette sfere planetarie.

Quando il retore Menandro (III secolo d.C.) compose un piccolo manuale di oratoria per occasioni tradizionali come nascite, matrimoni e funerali, incluse alcune indicazioni sul modo di parlare dell'aldilà: «dal momento che non è sconveniente» egli osserva «filosofare anche su questi argomenti». Fa riferimento all'Elisio, «dove risiedono Radamanto, Menelao, Achille e Memnone. E, forse, meglio egli [il defunto] vive ora tra gli dei, attraversando i cieli e guardando dall'alto la vita inferiore. Forse egli sta ora addirittura biasimando coloro che piangono per lui; poiché l'anima è affine al divino, di là discende, ma desidera ardentemente riac-

quistare la sua natura – dicono, infatti, che Elena, i Dioscuri ed Eracle appartengano alla comunità degli dei».

L'ambigua visione dell'oltretomba riflessa in questo passo è tipica delle religioni ellenistiche. Le divinità dell'età ellenistica venivano generalmente concepite come se agissero in questa vita, proprio come gli dei più tradizionali. In passato gli studiosi hanno spesso considerato i culti misterici in competizione con il Cristianesimo a proposito della vita futura, ma appare ora sempre più chiaramente che nell'epoca ellenistica l'interesse era perlopiù saldamente ancorato a questa vita. Le iscrizioni di numerosi epitaffi mostrano un interesse trascurabile per l'anima o per la vita eterna. Fu solo col Cristianesimo che si sviluppò un nuovo interesse per l'anima e per l'aldilà, ma la sua dottrina della resurrezione della carne restò sempre incompatibile con il mondo pagano.

BIBLIOGRAFIA

Studio classico, ancora valido, è E. Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg im Breisgau 1890-1894 (trad. it. *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, 2 voll., Bari 1970). Lo studio fondamentale di E. Arbman è *Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rucksicht auf Indien*, parti 1-2, in «Le monde oriental», 20 (1926) pp. 85-222, e 21 (1927) pp. 1-185. Il mio volume *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983, mette a confronto il materiale greco con intuizioni successive dell'antropologia sociale e del folclore. D.B. Claus, *Toward the Soul*, New Haven 1981, è un'indagine dettagliata, anche se concettualmente limitata, su tutti i passi della letteratura greca in cui compare il termine *psychē*. Sull'evoluzione del concetto di *psychē* esistono tre preziosi lavori di F. Solmsen, *Phren, Kardia, Psyche in Greek Tragedy*, in D.E. Gerber (cur.), *Greek Poetry and Philosophy*, Chico/Calif. 1984, pp. 265-74; *Plato and the Concept of the Soul (Psyche). Some Historical Perspectives*, in «Journal of the History of Ideas», 44 (1983), pp. 355-74; *Kleine Schriften*, Hildesheim 1982, III, pp. 464-94. L'idea dell'aldilà in relazione ai misteri eleusini è trattata in F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin 1974. H. Saake, *Pneuma*, in *Paulys Realenencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, München 1974, suppl. a XIV, è un'indagine aggiornata sulle nozioni di *pneuma*. A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, Cambridge/Mass. 1972, I, pp. 296-305; e R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven 1981, e *Christianizing the Roman Empire*, New Haven 1984, dimostrano la mancanza d'interesse per l'aldilà nelle religioni ellenistiche.

JAN BREMMER

Concezioni indiane

Le numerose tradizioni religiose dell'Asia meridionale presentano una tale varietà di concezioni relative alla natura psicologica, metafisica ed etica dell'essere umano e del suo rapporto con il mondo, che nessun concetto singolo potrebbe adeguatamente e coerentemente adattarsi al termine *anima*. Questo può attribuirsi, in parte, al significato ambiguo del termine stesso. Se con *anima* si denota una dimensione della vita umana distinta dall'esistenza corporea e che in larga misura determina la natura dell'essere umano, allora si può a ragione sostenere che le varie religioni e filosofie dell'Asia meridionale postulano l'esistenza di un'anima (l'eccezione più rilevante è costituita dalla visione materialistica delle filosofie del Cārvakā e del Lokāyata, secondo le quali la persona non è altro che un agglomerato di materia fisica). Ciò vale anche per il Buddhismo, il quale, benché la dottrina dell'*anātman* («non-anima») sia uno dei dogmi principali della sua dottrina, sostiene che le leggi del *karman* si applicano a ciò che viene sperimentato come «io» e che l'aspetto morale dell'individuo è soggetto ai cicli di rinascita. In generale, gli antropologi delle religioni sudasiatiche riconoscono come un aspetto dell'essere umano (e, in alcune tradizioni, di tutti gli esseri sensibili) quello 1) di sopravvivere alla morte del corpo fisico e poter rinascere sotto altra forma, a seconda delle azioni compiute nella vita precedente, oppure 2) di essere increato e immutabile, di non sperimentare le vicissitudini dell'esistenza mortale e di risiedere al di là del regno della causalità e delle norme.

Non si potrebbe affermare, tuttavia, che le diverse religioni e filosofie del subcontinente, che accettano la nozione dell'io o dell'anima, affermino la stessa concezione a proposito del suo status ontologico o gli stessi valori a proposito della sua natura. Naturalmente, questo potrebbe valere per qualsiasi studio della storia di sistemi religiosi complessi, ma la generalizzazione si rivela più rischiosa nel caso dello studio delle religioni sudasiatiche, dal momento che le dottrine di alcune di esse sono diametralmente opposte a quelle di altre tradizioni sudasiatiche, anche strettamente connesse. Il monistico Vedanta Advaita, per esempio, afferma che l'anima (*ātman*) è l'unica realtà, mentre la scuola buddhista del Mādhyamika, anch'essa monistica, dichiara che qualcosa è reale soltanto se *non* ha anima (*nairātmya, anātman*). Altre tradizioni religiose dell'Asia meridionale si trovano in disaccordo analogo sulla questione se l'anima sia o non sia sostanziale o effimera, individuale o universale, temporale o eterna, personale o impersonale.

Forse, per evitare confusioni a proposito dei vari

concetti di anima in India e nello Sri Lanka, dovremmo preferire al termine *anima* altre traduzioni – benché, forse, altrettanto ambigue – dei vari termini di queste stesse culture. Anche se non è stato possibile evitarla nel titolo di questo articolo, si spera tuttavia che, d'ora in poi, la confusione sia minore.

La trattazione che segue sintetizza le concezioni vediche, vedantiche e buddhiste di anima (classificazione tripartita che viene data più per convenienza che per stabilire una rigida categorizzazione). I concetti di anima dello Yoga, del Sāṃkhya e del teismo saranno solo accennati qua e là nelle sezioni seguenti.

Concezioni vediche. Gli inni vedici per la cremazione, verso la fine del II millennio a.C., pregavano il fuoco di non bruciare le parti «non nate» (*ajobhāga*) o «immortali» (*amartya*) del defunto, poiché gli esecutori del rito credevano che una dimensione non fisica dell'essere umano sopravvivesse alla morte del corpo fisico e, come uccello, volasse in un corpo radioso al *pitṛloka* («mondo degli antenati»), governato dal Signore dei Morti, o al *devaloka* («mondo degli dei»), a seconda del tipo di rituali eseguiti in vita dal defunto.

Così, i poeti e i visionari vedici ammettevano una differenza tra il corpo fisico (*śarira, kāya, deha,* ecc.) e uno spirito immateriale che potrebbe impropriamente definirsi anima, e che veniva generalmente inteso in quattro modi, tre dei quali (*jīva, manas, asu*) si avvicinano alla nozione di anima individuale, mentre il quarto (*paramātman*, ecc.) è incentrato sul concetto di spirito universale. 1) *Jīva* («essere vivente») è la personalità biologica e funzionale, l'aspetto individuale che distingue una persona dall'altra e che soffre o gode dell'esistenza terrena o ultraterrena secondo le azioni compiute in vita. 2) *Manas* («mente») è la struttura sottile o immateriale di un individuo, grazie alla quale egli apprende di essere in vari modi collegato ad altri esseri divini e umani. È quella dimensione incorporea e cognitiva dell'essere umano, in cui risiede la coscienza e dalla quale deriva la sensazione di essere vivi. (3) *Asu* («respiro della vita») è la forza vitale che infonde la vita nella materia inerte, che produce la sensibilità e che in generale serve ad animare l'essere umano. Nell'ultima fase dell'era vedica, il concetto di respirazione (*prāṇa*, una forma di *asu*) diventa una delle principali immagini della realtà ultima.

Sia che l'anima venga interpretata esistenzialmente ed eticamente (come si potrebbe dedurre dai significati di *jiva*), oppure psicologicamente ed epistemologicamente (*manas*), oppure ancora ontologicamente (*asu/prāṇa*), si afferma che essa esiste indipendentemente dal corpo fisico, che, una volta privato dello spirito conoscitivo e animatore, diverrà inerte e senza vita (*śava, kuṇapa*, «cadavere»). Ciò avviene, ovviamente, nel momento della morte, momento che il *Ṛgveda* descrive a volte come *asunīti* («fuoriuscita dell'*asu*»), processo per cui un individuo si allontana dal corpo fisico per dirigersi verso il mondo degli antenati o degli dei e per cui l'anima ritorna sulla terra scortata da Agni, il fuoco celeste.

Questa stessa separazione può verificarsi, inoltre, durante momenti di incoscienza, di estasi o di sogno, stati che nell'India vedica venivano temuti e, al tempo stesso, apprezzati. Temuti, perché non si voleva che il proprio spirito si perdesse nell'oltretomba (di qui l'avvertimento della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4,3,14 e di altri passi paralleli, di non destare in modo troppo brusco un dormiente, perché la vita potrebbe non fare in tempo a tornare in lui); apprezzati, perché tali momenti di esistenza disincarnata permettevano di acquisire la conoscenza di mondi ultramondani e di conservarla nello stato di veglia o di coscienza. Il termine *preta* («uno che è andato fuori») viene talvolta usato per descrivere tale spirito separato o disincarnato, che vive o viaggia in varie regioni del cosmo dopo avere lasciato il corpo fisico.

L'anima in quanto *jīva, manas* o *asu* è considerata come una dimensione unica dell'essere umano. Tuttavia, inni successivi del *Ṛgveda* esprimono l'idea che ogni singolo essere vivente abbia origine in uno spirito comune, unico e universale. I termini che esprimono questa nozione transpersonale dell'anima variano da contesto a contesto. Mentre un termine generico sarebbe (4) *paramātman*, che indicherebbe l'anima universale in contrapposizione all'anima individuale, i versi di vari inni e canti vedici chiamano questa forza generatrice, fonte di tutto l'essere, coi nomi di Puruṣa (l'«individuo» primordiale dell'universo), Viśvakarman («creatore di tutto»), Prajāpati («signore di [tutte] le cose viventi»), Vena («colui che ama»), Paramam Guhā («il mistero più grande»), Skambha («il sostegno dell'universo»), Jyeṣṭha Brahman («la realtà ultima, più elevata») o semplicemente Tat («esso»). Nei versi in questione, è diffuso il concetto che quest'«anima» del cosmo costituisca una realtà unificata, fonte unica dell'intera esistenza, dalla quale derivano tutte le differenze e nella quale tutte le cose si fondono. Sebbene questa realtà ultima sia la vera sorgente di tutte le cose presenti nel mondo fisico, è, essa stessa, impercettibile e invisibile. È *ucchiṣṭha brahman* (cfr. *Atharvaveda* 11,7), la realtà ultima che perdura anche dopo che le forme fenomeniche, temporali e spaziali, sono state eliminate dall'universo. Nozioni di quest'anima del mondo unificata, comparse per la prima volta nel Saṃhitās vedico più recente, trovarono la loro interpretazione e analisi più completa nei commenti alle Upaniṣad e al Vedanta.

Concezioni upaniṣadiche e vedantiche. I profeti del primo periodo vedico generalmente interpretavano l'anima, il mondo e gli dei in termini realistici; tutto esisteva in un contesto di rapporti oggettivi. Tuttavia, verso la fine del periodo in cui furono composti gli inni vedici, alcuni poeti-filosofi cominciarono a presentare ontologie più soggettive. Tutti gli dei e tutta la natura erano visti come un riflesso di strutture e di processi interiori. L'asserzione dell'*Atharvaveda* che «avendo fatto dei mortali la loro dimora, gli dei vivevano all'interno dell'uomo» (11,8,18) e l'affermazione della *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* che «tutti gli dei sono dentro di me» (1,14,2) esemplificano l'emergere di un'antropologia vedica metafisica che sussume precedenti teologie oggettive e nozioni rituali e stabilisce l'importante principio dell'identità soggettiva tra macrocosmo e microcosmo.

La ricerca contemplativa di una comprensione delle strutture soggettive della realtà ultima era di primario interesse per gli abitatori della foresta che composero le Upaniṣad, come anche per i pensatori che ne interpretarono le opere e le cui dottrine costituiscono il Vedanta («la fine dei Veda»). Cercando di conoscere la natura dell'io e del suo rapporto col mondo, questi pensatori giunsero a comprendere che al di là del flusso vorticoso dell'esistenza personale, nel profondo del corpo fisico che vive e che muore, esiste un «io» eterno, immutabile, intelligente, incorporeo e felice, e considerarono che questa realtà essenziale è identica all'essere fondamentale dell'universo stesso. «Una persona delle dimensioni di un pollice vive nel centro del corpo, come una fiamma senza fumo», leggiamo nella *Kaṭha Upaniṣad* 2,1,13. «Egli è il signore del passato e del futuro. Egli è lo stesso oggi e [sarà] lo stesso domani. Questa [anima], in verità, è Quello».

Le Upaniṣad antiche e medie (900-300 a.C.) fanno una distinzione tra l'esistenza materiale e quella spirituale, una posizione cosmologica o ontologica che riflette l'influsso delle antiche filosofie del Sāṃkhya; queste ultime sostenevano che l'io di un individuo è formato, da un lato, di materia fisica mutevole (*prakṛti*), e, dall'altro, di spirito immutabile invisibile (*puruṣa*). Coerentemente con la metafisica e la psicologia del Sāṃkhya, quegli elementi dell'io dotati di qualche contenuto o sostanza sono per natura *prakṛti*, e pertanto non sono spirituali. Così, l'intelletto (*buddhi*), il senso dell'io, o ego (*ahaṃkāra*, letteralmente «creatore dell'io») e la mente (*manas*) sono elementi del mondo della materia e non possono quindi considerarsi dimensioni dell'anima.

Analogamente, le Upaniṣad medie e soprattutto tardomedievali mostrano l'influsso delle filosofie e delle pratiche yoga, finalizzate ad unire («aggiogare») l'essere spirituale di un individuo con lo spirito invisibile, immutabile ed eterno e a raggiungere così l'emancipazione (*kaivalya*) dalle fluttuazioni e dalle limitazioni del mondo fisico. Mentre le Upaniṣad antiche, per distinguere l'anima del mondo dall'essere individuale (*pradhāna, jīva, sattva* e così via) usano spesso il termine *puruṣa* («persona»), e le Upaniṣad più recenti termini come *kṣetrajñā* («conoscitore, testimone»), il Vedanta invece, per indicare l'io non trasmigrante, eterno e unificato, usa più comunemente *ātman* e *brahman*. *Ātman* (che nel *Ṛgveda* aveva il significato di «respiro», come *asu*) indica l'io microcosmico impercettibile, atemporale e immortale. *Brahman* (approssimativamente: «esteso»), rimanda all'equivalente essenza intelligente e beata del macrocosmo.

In altre parole, l'*ātman* è l'anima, mentre il *brahman* è la divinità. Per molti pensatori vedantici le due entità sono la stessa cosa, come chiariscono affermazioni quali quella dell'*Adhyātma Upaniṣad*, per cui «è libero colui che, per intuito, non vede differenza fra il suo *ātman* e il suo *brahman* e tra il *brahman* e l'universo».

La dottrina upaniṣadica sostiene pertanto che le anime degli individui, gli oggetti fisici, gli esseri separati dal mondo e le divinità sono tutti uguali, in quanto sono tutti *brahman*: «Il *brahman* è [gli dei] Brahma, Viṣnu, Rudra e Indra; il *brahman* è Yama [Signore dei Morti], il sole e la luna; il *brahman* è gli dei, gli spiriti e i demoni; uomini, donne e animali... Tutto ciò, in verità, è il *brahman*» (*Nirālamba Upaniṣad* 6,20).

Gli autori delle Upaniṣad sperimentarono l'*ātman* e il *brahman* per vie teologiche cosmiche, acosmiche, monistiche e settarie. Coloro che interpretavano l'io in modo cosmico (*saguṇa*, «con qualità») lo descrivevano come l'essenza impercettibile e permanente di tutto ciò che esiste, il fondamento del mondo intero. I saggi della *Chāndogya Upaniṣad*, ad esempio, lo esprimevano così: «Questo è il mio io (*ātman*) dentro il cuore, più piccolo di un granello di riso o di un chicco d'orzo o di un seme di senape o di un granello di miglio o del seme in un granello di miglio. Questo è il mio io dentro al cuore, più grande della terra, più grande dei cieli, più grande del firmamento, più grande di [tutti] i mondi» (3,14,3). Dichiaravano inoltre: «tutte le azioni, tutti i desideri, tutti gli odori, tutti i gusti, compresa [ogni cosa] ... questa è la mia anima [*ātman*] dentro al cuore. Questo è il *brahman*» (3,14,4). L'anima, a livello cosmico, è tutto ciò che è reale (cfr., per es., *Kaṭha Upaniṣad* 2,1,5-11).

Interpretati acosmicamente (*nirguṇa*, «senza qualità»), *ātman* e *brahman* sono le realtà ultime che esistono indipendentemente da tutti i rapporti fisici, personali e causali. L'anima acosmica è quella realtà incorruttibile e immutabile che non può essere definita o

conosciuta razionalmente, proprio perché, come la nozione di *ucchiṣṭa brahman*, non è fenomenica. La *Subāla Upaniṣad* (3,1) esprime tale visione acosmica quando definisce l'anima «non-essere, non nata, increata, non esistente, non fondata su alcunché, silenziosa, priva di solidità, senza forma, senza gusto, senza odore [e] incorruttibile. Una persona saggia, pertanto, non si affligge, poiché sa che l'anima [*ātman*] è immensa, indipendente e senza origine». La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (3,9,26 e passi paralleli) esprime analogamente tale concetto acosmico di anima quando ripete l'insegnamento che l'io è «non questo, non questo».

Interpretata teologicamente, l'anima (qui: *ātman*) viene definita come presenza nell'essere vivente di una divinità suprema, nota in generale come Īś, Īśa o Īśvara, e in particolare come Śiva, Viṣṇu o altra divinità suprema secondo lo specifico gruppo settario. Stando a questa concezione, il culto di un dio supremo (o, come nel caso delle *Vaiṣṇava Upaniṣad*, l'adorazione dell'*avatāra* di Dio) consiste, in realtà, nel culto dell'*ātman*. La *Maitreya Upaniṣad* esemplifica un punto di vista śivaita quando afferma: «Si dice che il corpo sia un tempio. L'io [*jīva*] al suo interno non è altri che Śiva. Dopo essersi liberati da tutti gli effetti residui dell'ignoranza, si dovrebbe venerarlo con [le parole] 'Io sono Lui'» (2,2). La *Ātmabhoda Upaniṣad* esprime in maniera analoga una concezione visnuita: «Io [Nārāyana, uno dei nomi di Viṣṇu] sono al di là di tutte le differenze dell'universo, [al di là della distinzione tra] individuo e Dio. Io sono supremo. Io non sono diverso dall'anima personale [*pratyagātman*]». La *Īśa Upaniṣad* è portatrice di un messaggio analogo. Cantando che «tutto, qualunque cosa viva in questo mondo di vivi, è avvolto dal Signore» (1), il saggio prosegue con l'affermazione che «chiunque sia costui [*puruṣa*], tale sono anch'io» (16).

Interpretata in senso monistico, l'anima universale (detta spesso, in questo caso, *brahman* o *parabrahman*, «*brahman* supremo») comprende ogni concetto cosmico e acosmico, personale e impersonale, immanente e trascendente. Un po' dovunque nelle Upaniṣad compaiono affermazioni che esprimono questa nozione di anima; gli esempi tipici sono l'affermazione: «l'Io Unico all'interno di tutti gli esseri varia nella forma a seconda di ciò [in cui vive] e tuttavia vive all'esterno [di tutti gli esseri]» (*Kaṭha Upaniṣad*, 2,2,10); «Esso si muove e non si muove. È lontano ed è vicino. È all'interno di tutto questo e all'esterno di tutto questo» (*Īśa Upaniṣad*, 5); e infine: «Io sono l'io. Io sono anche il non-io. Io sono il *brahman*... io sono tutti i mondi... io non sono l'universo. Io sono colui che vede ogni cosa. Io sono privo di occhi» (*Maytreya Upaniṣad* 3,1ss.).

I filosofi vedantici medievali non erano completamente d'accordo su alcuni dettagli riguardanti l'identità tra *ātman* e *brahman* (e termini equivalenti). Per i pensatori dell'Advaita («non duplice») Vedanta, questa identità era di carattere monistico. L'estensione dell'*ātman* è l'estensione del *brahman*, concezione questa sostenuta con particolare convinzione da Śaṇkara (VIII secolo d.C.) e dai suoi discepoli. Il teologo Rāmānuja (XI secolo d.C.) e i suoi seguaci predicavano una dottrina non dualistica, o panenteistica, dottrina conosciuta come *Viśiṣṭādvaita* («identità nelle distinzioni») o *bhedābheda* («differenza eppure non differenza»), concetto che riconosceva la grandezza dell'anima suprema al di là di qualunque limite, cosmico o acosmico. Una terza concezione, rappresentata in maniera più articolata da Madhva (XIV secolo d.C.) e dalla sua scuola, si pronunciava a favore dello *Dvaita Vedānta*, un'ontologia dualistica che suppone materia e spirito eternamente separati.

Concezioni buddhiste. La letteratura buddhista canonica dell'India e dello Sri Lanka e i relativi commentari usano molti termini delle tradizioni upaniṣadica e vedantica per indicare l'individuo, i più comuni dei quali sono *ātman* (pali: *attan*), *jīva* e *sattva* (*satta*). Nei testi buddhisti dell'Abhidharma ricorre spesso il termine *pugdala* (*puggala*) per indicare l'aspetto di un essere vivente che lo distingue dalle altre creature e che, in un certo senso, trasporta da una nascita all'altra i residui morali delle azioni della vita precedente. Miti, leggende e racconti pedagogici, come il pali *Petavatthu* (Racconti dello Spirito), usano del pari termini come *petta* («uno che è andato innanzi») a proposito degli antenati, che ora vivono in uno dei molti livelli del cosmo, dall'inferno al paradiso, a seconda del loro residuo karmico. Opere famose come il *Milinda-Pañha* dei Therāvadin si servono di termini come *vedagu* per indicare un essere pienamente senziente, e il *Laṇkāvātāra Sutra* del Mahāyāna parla di *tathāgata garbha* («il grembo [o dimora] dell'identità») e di *ālayavijñāna* («il deposito della coscienza») a proposito del processo conoscitivo, della natura della coscienza e del luogo in cui tale coscienza risiede all'interno dell'essere umano.

I testi buddhisti in generale, quindi, riconoscono l'esistenza di un io quale entità che distingue un individuo dall'altro, che funge da centro dell'intelletto, della volontà e dell'azione morale ed è la fonte della perfezione umana. Questa nozione dell'io risale alle tradizioni testuali buddhiste più antiche. La letteratura del canone pali, ad esempio, usa spesso l'avverbio *pacca-*

tam (o *pati-attam*), «separatamente, da sé, nel proprio cuore», per riferirsi alla dimensione esistenziale e volitiva di un individuo. Le raccolte pali che tramandano gli insegnamenti del Buddha usano anche composti come *ajjhatta* (cfr. sanscrito *adhyātman*) per indicare l'io interiore, che nella riflessione etica e nella pratica religiosa personale buddhista assume grande importanza. Il *Dhammapada* descrive un *bhikkhu* (approssimativamente, «monaco») come uno che è «innamorato dell'io interiore [*ajjhatarata*], uno che è felice nella solitudine» (2,362); così pure il *Suttanipata* esorta il *bhikkhu* «a non lasciare andare la mente alle cose esterne, [ma a restare] tutt'uno con la mente, rivolto all'io interiore [*ajjattacintī*]» (2,14,168).

La nota diffidenza del Buddha per gli insegnamenti non basati sull'esperienza e, di conseguenza, l'accento da lui posto sull'importanza dell'«autorealizzazione» (libera traduzione di locuzioni come *attā va seyyo*, «l'io è il meglio») indussero i suoi seguaci a mettere in risalto il suo insegnamento dell'io, unica fonte di verità. Questa enfasi è espressa nel famoso monito «*Attadīpa viharatha attasaraṇā anaññasaraṇā*» («Continua a far di te stesso la tua isola [o sostegno], a far di te stesso il tuo rifugio e nessun altro sia il tuo rifugio»; cfr. per esempio *Dīgha Nikāya* 2, *Mahāparinibbāna Sutta* 35).

Dobbiamo tuttavia fare attenzione a non confondere la nozione buddhista dell'aspetto morale, intellettuale e volitivo dell'essere umano col concetto upaniṣadico o vedantico dell'io o dell'anima. Le tradizioni buddhiste, nel loro complesso, distinguono tra ciò che potrebbe definirsi un io funzionale, da un lato, e un'anima ontologica dall'altro. Tutti questi termini che indicano l'io autonomo non dovranno mai essere interpretati come riferiti alla nozione di anima imperitura, immutabile e conoscibile. Negli scritti buddhisti canonici e semicanonici non compare mai il termine *brahman* nel senso upaniṣadico di fondamento unificato dell'essere e, certamente, in nessun testo buddhista si trova l'insegnamento che fra l'*ātman* (e i suoi equivalenti) e il *brahman* vi sia identità o anche solo relazione. Infatti, solo con poche e assai vaghe eccezioni, il Buddhismo nell'Asia meridionale ha asserito che ciò che potrebbe definirsi anima ontologica è privo di sostanza e illusorio. In generale, infatti, secondo il Buddhismo, pensare che qualcuno o qualcosa possieda un io o un'anima immutabile e permanente è scorretto o addirittura perverso (*viparyāsa*) dal punto di vista metafisico, dal momento che tutto – tutto – è mutevole e aggrapparsi a qualcosa come se fosse duraturo significa fraintendere la natura della realtà. Aggrapparsi a un io significa aggrapparsi a una costruzione ingenua e artificiosa. La realtà è *nairātmya* o *anātman* (*anattā*), cioè «priva di io».

L'antropologia buddhista, pertanto, postula un individuo assai diverso da quello delle tradizioni upaniṣadiche e vedantiche. Nonostante la dottrina buddhista riconosca nella persona vari aspetti immateriali, queste dimensioni effimere non si considerano mai dotate di integrità ontologica indipendente, o di «essere proprio» (*svabhāva*). Si afferma che l'*ātman* dipende da varie condizioni transitorie, che è caduco ed è pertanto privo di qualsiasi realtà propria.

L'analisi buddhista della natura dell'individuo si incentra sulla constatazione che quel che appare come individuo è, in realtà, una combinazione soggetta a mutamento continuo di cinque fattori costitutivi o gruppi fondamentali (*skandha*; pali: *khanda*): il corpo fisico (*rūpa*), la sensazione fisica (*vedanā*), la percezione sensibile (*saṃjñā, saññā*), le forze karmiche (*saṃskāra, saṃkhārā*) e la coscienza (*vijñāna, viññāna*). Questi cinque aggregati si combinano in varie configurazioni a formare un individuo, nello stesso identico modo in cui un carro è costituito di varie parti (cfr. *Milindapañhā* 2,1,1). Ma proprio come il carro, in quanto tale, scompare quando i suoi elementi costitutivi vengono separati, così scompare l'*ātman* con la dissoluzione degli *skandha*. Nel *Visuddhimagga* («La Via della Purificazione»), il filosofo theravāda Buddhaghosa (v secolo d.C.) apre appunto la sua dissertazione sull'anima (o sulla sua assenza) con la similitudine del carro:

> Proprio come «carro» non è altro che un termine per indicare un asse, delle ruote, un cassone, un timone e altre parti costitutive combinate in modo particolare, ma quando analizziamo le varie parti una per una troviamo che in senso assoluto non esiste nessun carro... allo stesso modo, i termini «essere vivente» e «anima» non sono altro che espressioni atte a designare la combinazione dei cinque *skandha*, ma quando analizziamo quei componenti dell'essere uno per uno, scopriamo che in senso assoluto non c'è nessun «essere vivente» o «anima» con cui elaborare supposizioni quali «Io sono» o «Io» (18,28).

Si ritiene che i cinque *skandha* siano a loro volta composti di elementi effervescenti (*dharma, dhamma*), i quali, come bolle sulla superficie di un torrente, formano figure differenti a seconda di come fluiscono, venendo a contatto fra loro. Sono queste diverse configurazioni che determinano la natura dell'individualità, la quale non esisterebbe senza i *dharma*.

La dottrina relativa allo status ontologico dei *dharma* varia da scuola a scuola, ma non vi compare mai la nozione fondamentale di anima. I Sarvāstivādin ritene-

vano che i *dharma* fossero sostanziali e che, essendo elementi costitutivi dello spazio e del tempo, esistessero eternamente (*sarvāstivāda*, «la dottrina che tutto esiste»). Pur propugnando tale visione eternalistica, i Sarvāstivādin restavano fedeli alla dottrina dell'*anātman*, poiché sostenevano che i *dharma* sono indipendenti tra loro e, in quanto entità autonome, non costituiscono un intero che sia qualcosa di più della somma delle parti. Tuttavia i Sarvāstivādin insegnano che i *dharma* interagiscono fra loro. Questa azione (*karman*) segue le leggi di causa ed effetto, dando così luogo ai movimenti dinamici del tempo e dello spazio.

Alcune scuole, soprattutto i Pudgalavādin e altri Abhidharmisti, ritengono che l'aspetto personale e morale di un individuo (*pudgala, puggala*; letteralmente «persona») accumuli tale *karman* e transmigri da una nascita all'altra in base alla qualità del residuo karmico. Anche queste scuole, tuttavia, distinguono tra *karman*, «azione», e *kartṛ*, «agente». Nessuna propugna la validità ontologica di quest'ultimo, che è invenzione di una mente ignorante.

La scuola del Madhyamika affermava che anche i *dharma* sono privi di qualunque essenza immutabile o eterna e sono pertanto anch'essi *nairātmya*. Ciò significa che ogni esistenza condizionata dai *dharma* e dagli *skandha* – in altre parole, ciò che comunemente si intende per «realtà» – è per sua propria natura precaria e priva di sostanza. L'implicazione è chiara: ciò che condiziona l'esistenza non possiede essenza e, dal momento che un essere umano è il prodotto dell'aggregazione di varie condizioni precarie, allora tale essere non possiede un'essenza permanente. Ciò che sperimentiamo come una persona non è una realtà finita, ma un processo. Non esiste l'essere umano, esiste solo il divenire. Non esiste nessuna anima statica ed eterna. La vita umana è *anātman*, come le figure incessantemente cangianti formate da bolle inconsistenti di un torrente inconsistente.

Si dice che il Buddha stesso comprese l'ansia che può insorgere quando insorge il dubbio di non avere un'anima. Secondo la tradizione, egli rispose a tali timori analizzando la fonte dell'ansia stessa. Il timore di non essere può sorgere solo quando si pensa: «Io non ho un'anima». Questo tormento finisce con la percezione che l'«Io», che teme questo annullamento, è esso stesso immaginario. La comprensione del «fatto della non-individualità» (*nairātmyāsstika*) libera dalla paura, dal dubbio, dall'insicurezza e dal dolore. Praticamente, secondo tutte le tradizioni buddhiste, questa libertà dalla sofferenza è esattamente quel che Buddha sperava per i suoi seguaci.

BIBLIOGRAFIA

Gli inni del *Rgveda* e dell'*Atharvaveda*, pur richiedendo tempo e lettura fra le righe, sono consultazioni utili per il lettore interessato alle concezioni vediche dell'anima. Le traduzioni complete più accessibili del primo sono: K.F. Geldner, *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit in Deutsche übersetzt*, I-IV, «Harvard Oriental Series», Cambridge/Mass. 1951-1957, pp. 33-36, e l'ormai superato R.T.H. Griffith, *The Hymns of the Rigveda*, J. Lal Shastri (cur.), Delhi 1973 (2ª ed.). Buone traduzioni parziali si trovano in L. Renou, *Études vediques et paninéennes*, I-XVII, Paris 1955-1977; Wendy Doniger O'Flaherty, *The Rig Veda. An Anthology*, Harmondsworth 1982; e la traduzione in russo di Tatiana Takovlena Elizarenkova, *Rigveda. Izbrannye gimny*, Mosca 1972. La traduzione dell'*Atharvaveda* commentata in modo più completo è: W. Dwight Whitney, *Atharva-Veda Samhita*, I-II, C.R. Lanman (cur.), 1905, Delhi 1962.

Quanti sono interessati agli studi sulle concezioni dell'anima upaniṣadiche e vedantiche possono consultare P. Dessen, *The Philosophy of the Upanishads*, New York 1966 (2ª ed.), pp. 256-312; A. Berriedale Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, I-II, 1925, rist. Westport/Conn. 1971, pp. 403-16, 551-69; B. Raj Sharma, *The Concept of Atman in the Principal Upanisads*, New Delhi 1972; W. Beidler, *The Vision of Self in Early Vedanta*, Delhi 1975.

Traduzioni di testi buddhisti relativi alle concezioni dell'anima si trovano in H.C. Warren, *Buddhism in Translations*, 1896; rist., New York 1976, pp. 129-59. Studi sulle dottrine buddhiste dell'anima, e dell'assenza dell'anima, sono reperibili in Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, ed. riv., Bedford, England 1967, pp. 51-66; E. Conze, *Buddhist Thought in India*, London 1962, pp. 34-46, 92-106, 122-33; J. Pérez-Remón, *Self and Non-Self in Early Buddhism*, The Hague 1980. Una trattazione comparata è reperibile in L.A. De Silva, *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity*, New York 1979. Lo studio più conciso sui *dharma*, gli *skandha* e gli altri elementi costitutivi della realtà secondo il Sarvāstivāda è T. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'*, 1923, Delhi 1970 (4ª ed.). Per un'analisi della concezione del Madhyamika, cfr. T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1970 (2ª ed.).

WILLIAM K. MAHONY

Concezioni buddhiste

Non è del tutto paradossale dire che il Buddhismo non possiede concezioni di anima: la sua dottrina fondamentale insegna che non esiste niente del genere e che nella percezione di questa verità consiste l'illuminazione. In *The Buddha and His Teachings* (Colombo 1957), G.P. Malalasekera, statista di Sinhala e laico buddhista, sostiene decisamente questa teoria.

> Nella sua negazione di qualsiasi Anima o Io permanente, il Buddhismo si trova isolato. Questo insegnamento rappresen-

ta per molti una difficoltà estrema e provoca spesso antagonismi anche violenti nei confronti dell'intera religione. Eppure questa dottrina della Non-anima, o Anatta, costituisce il fondamento del Buddhismo, e tutti gli altri ammaestramenti del Buddha sono ad essa intimamente connessi. Il Buddha è categorico nella sua esposizione e non accetterebbe compromessi. In un passo famoso Egli dichiara: «Che nascano o no dei Buddha in questo mondo, resta sempre il fatto che in un'Anima non sono presenti le parti costitutive di un essere », intendendo per «Anima» il concetto espresso dal termine pali Atta (pp. 33-34).

Naturalmente, bisogna verificare attentamente cosa esattamente venga qui negato. L'equivalente più appropriato di «anima» in sanscrito o in pali è *jīva*, dalla radice verbale *jīv*, che significa «vivere». Nel Giainismo, indica un'entità individuale, trasmigrante ed eterna; nella scuola vedanta dell'Induismo, il termine corrispondente *jīvātman* indica la forma individuale (ma non universale) dell'anima del mondo, chiamata *ātman* o *brahman*. Nel medesimo contesto, il Buddhismo usa questo termine per negare l'esistenza dell'anima. La questione se tale *jīva* sia identico o diverso dal corpo fa parte di una serie di «domande senza risposta» – senza risposta per la chiara ragione epistemologica che, non esistendo in realtà nessun *jīva*, esso non può essere né identico né diverso da niente. Ma in altri contesti il termine *jīva* e quello strettamente collegato *jīvita* vogliono certamente indicare la vita animata in contrapposizione a oggetti inanimati o ad esseri morti. Una delle «parti costitutive di un essere», come le ha definite Malalasekera, si chiama *jīvitendriya* («facoltà di vivere») e ha forme sia fisiche che mentali; la sua presenza fra gli altri elementi costitutivi è essenziale affinché l'insieme risulti vitale, o, detto più liberamente, perché tale «essere» possa «esistere». Quel che il Buddhismo nega è che un insieme di questo tipo contenga o equivalga a un'entità indipendente permanente, individuale o universale. Il termine normalmente usato nel Buddhismo per indicare tale entità (inesistente) è *ātman*, o, in pali, *attan* (nominativo, rispettivamente *ātmā* e *attā*). Nelle lingue indoariane questo termine (o le forme attinenti) funge spesso da comune pronome riflessivo, usato al maschile singolare per tutti i numeri e generi. Ma a partire almeno dall'epoca upaniṣadica è stato utilizzato anche negli scritti religiosi e filosofici per indicare un'essenza eterna dell'uomo. Al contrario, il Buddhismo viene indicato come *anatmavada* («la dottrina del non-io, o non-anima»). Altri termini vengono adottati per esprimere ciò di cui il Buddhismo nega la sostanziale realtà, ma sicuramente tutti, come *jīva* e *ātman*, possono usarsi anche in altri contesti. Alcuni esempi sono *pudgala (puggala)* o i sinonimi *puruṣa* (*purisa*), solitamente tradotti come «persona», e *sattva* (*satta*), «essere». (*Puruṣa* è il termine che significa «anima» nella scuola sāṃkhya dell'Induismo). Se, dunque, il Buddhismo nega l'esistenza di qualsiasi io, anima, persona o essere veramente reale, come spiega l'esistenza degli esseri umani, la loro identità, la loro continuità e il loro fine ultimo religioso?

Non che si neghi, a livello di «verità convenzionale», nell'ambito delle faccende quotidiane, l'esistenza di persone più o meno stabili, nominabili e umanamente riconoscibili. A livello di «verità ultima», tuttavia, questa unità e stabilità della persona vengono considerate semplici apparenze. In definitiva (ma non proprio in definitiva, per alcune scuole buddhiste) esistono solo insiemi di elementi impersonali e precari (*dharma*; pali: *dhamma*) combinati in configurazioni temporanee dalla forza morale delle azioni passate (*karman*), dal desiderio di autosoddisfazione, ma autodistruttivo, e dall'egoismo (sia conoscitivo che affettivo). Ci sono vari modi di analizzare la persona in base a questi elementi. Uno dei metodi più antichi e più frequenti è costituito da una serie di cinque categorie, aggregati o elementi costitutivi della personalità (*skandha*; pali: *khanada*), che sono il corpo, o forma materiale, e le quattro categorie mentali, ovvero le sensazioni, le percezioni (o idee), le formazioni mentali (una classe eterogenea, di carattere per lo più volitivo o intenzionale) e la coscienza. È comune anche una serie di dodici basi dei sensi (*āyatana*), che comprende i sei sensi (i soliti cinque più la mente, nel Buddhismo sempre considerata come uno dei sensi) e i loro sei soggetti o campi corrispondenti. Ci sono anche diciotto elementi (*dhātus*), che sono i sei sensi, i loro oggetti e le sei risultanti coscienze dei sensi. Le varie scuole del Buddhismo continuarono a produrre molte altre serie, alcune assai ampie, che sviluppano ed elaborano questa idea fondamentale. A prescindere dalla struttura della serie, l'idea che ne sta alla base viene chiarita da questo brano tratto dal commentario pali a un passo del canone in cui il Buddha parla di una «persona ignorante»:

> [Il Buddha] fa uso [qui] di un linguaggio convenzionale. I Buddha hanno due tipi di linguaggio, quello convenzionale e quello fondamentale. Così, «essere», «uomo», «persona», [i nomi propri] «Tissa», «Naga», appartengono al linguaggio convenzionale. «Categorie», «elementi» e «basi dei sensi» fanno parte del linguaggio fondamentale... Colui che è stato pienamente illuminato, il migliore degli oratori, dichiarava due verità, quella convenzionale e quella fondamentale; non ce n'è una terza. Le parole [usate per] mutuo accordo sono vere per convenzione universale; le parole di significato fondamentale sono vere per l'esistenza degli elementi.
>
> (*Saratthappakāsinī*, vol. 2, p. 77).

Questa analisi della personalità non è temporale; la continuità della persona viene spiegata con una teoria di atomismo temporale, in cui si afferma che ciò che appare come persona continua e identica è in realtà costituito da una serie di elementi distinti, posti in una sequenza temporale oggettivamente determinata. Nella successione degli elementi mentali e fisici, ciascuna particella temporale distinta è chiamata «momento» (*kṣaṇa*; pali: *khaṇa*). Ciascuno di questi momenti è suddiviso in fasi, o momenti secondari, normalmente quelli della «nascita», della «presenza» e della «cessazione». Nei testi c'è un parallelo frequente e consapevole tra gli eventi ordinari, «convenzionali» della nascita, della vita e della morte e le fasi «fondamentali» di ciascun momento. Pare che il Buddha abbia detto: «in definitiva, come gli elementi costitutivi della personalità nascono e crescono, momento per momento, così tu, monaco, nasci, cresci e muori». La durata di questi momenti varia secondo le teorie: per alcuni si tratta di durata minima, addirittura infinitesimale, per altri, di momenti all'incirca della durata di una percezione o di un pensiero (avvicinandosi in tal modo alla nozione di dato sensoriale nella filosofia occidentale). Qualunque ne sia la durata, i momenti sono considerati entità distinte, che nondimeno si combinano in «flussi» individuali (metafora buddhista ricorrente). Ciò avviene per mezzo di due fattori. Anzitutto, tramite la semplice realtà del corpo: l'attività mentale è inevitabilmente associata in qualunque essere umano a un corpo materiale (anche se nella mitologia buddhista vi sono mondi non umani e immateriali) e si suppone che il corpo sia di necessità numericamente identico a se stesso. In secondo luogo, tramite l'esistenza di certe relazioni condizionanti (liberamente, «leggi causali») nel processo del *karman*, che spiegano la continuità mentale sia nel contesto di una vita individuale, sia lungo una serie di rinascite. Tra queste relazioni condizionanti vi sono fattori quali la contiguità tra momenti adiacenti in una serie consecutiva e la somiglianza qualitativa tra parti anteriori e posteriori di un «flusso».

I due problemi, strettamente collegati, di come i flussi karmici si combinino fra loro e di come un atto e le sue conseguenze risultino connessi in una (e soltanto una) serie di rinascite, data la nascita e la cessazione istantanee degli elementi del momento, portò a lunghe discussioni tra i pensatori buddhisti e a una quantità di nuove teorie. Una scuola, ad esempio, riteneva che un elemento particolare, chiamato possesso o acquisizione (*prāpti*), venisse in essere insieme con ogni azione, per legarla al flusso in cui si verificava, mentre un altro elemento, non possesso o non acquisizione (*aprāpti*), serviva a tener lontani elementi e azioni non appartenenti al flusso. Due termini metaforici venivano impiegati dalla maggior parte delle scuole per esprimere il processo di azione e l'effetto dell'azione stessa: *vāsanā* («profumo, residuo») e *bīja* («seme»). Questi residui o semi venivano depositati nella mente dalle azioni e vi restavano finché si verificava la conseguenza karmica. Questo processo si chiamava *vipāka* («maturazione») e il risultato era il *phala* («frutto»); nel pensiero indiano, di fatto, *bīja* e *phala* generalmente significano causa ed effetto. A volte, tipi particolari di mente o di forme di coscienza venivano indicati come sede o veicolo di questi residui o semi. Una scuola parlava di mente sottile (*sūkṣma-citta*), un'altra di coscienza-base (*mūla-vijñāna*), deposito dei semi del *karman*. Da queste speculazioni scaturì un concetto che doveva assumere grande importanza nella tradizione Mahāyāna: quello di coscienza-deposito o ricettacolo (*ālavijñāna*). Come tutte le forme di coscienza, anche questa veniva considerata precaria, temporanea e caratterizzata come non-io, e, allo stesso tempo, come luogo dal quale scaturivano non solo le conseguenze karmiche delle azioni passate, ma anche, nelle versioni più idealistiche, l'esperienza (illusoria) di un mondo oggettivo. Molti oppositori, sia all'interno che all'esterno del credo buddhista, ritenevano che questa idea equivalesse a quella di anima travestita. Una tradizione che sembra a un certo punto essersi largamente diffusa in India, ma per la quale disponiamo di scarse testimonianze attendibili (ne siamo a conoscenza, con un'unica eccezione, soltanto attraverso la lente deformante delle confutazioni in altre fonti), si chiamava Pudgalavāda, scuola personalistica, dal momento che faceva uso del termine tabu *pudgala* per indicare ciò che perdura attraverso il processo della rinascita.

Nella tradizione Mahāyāna, soprattutto nel Tibet e in Cina, un'altra idea molto importante, spesso associata al concetto di deposito della coscienza, fu quella di *tathāgata-garbha* («embrione dell'Illuminato»). Questo concetto non fornì una soluzione al problema di collegare le azioni alle loro conseguenze, ma a quello di come un fenomeno (o, piuttosto, un insieme di fenomeni) condizionato, non illuminato, quale è l'uomo, potesse raggiungere l'illuminazione incondizionata del *nirvāṇa*. Si affermava che l'embrione dell'Illuminato esisteva, puro e immacolato, in tutti gli esseri; si trattava solo di scoprirlo. Nella misura in cui si ritiene che «anima» significhi qualcosa come «ciò che è spiritualmente più prezioso negli esseri umani e che rende loro possibile trascendere la loro normale condizione psicofisica e raggiungere il fine ultimo religioso», questa può considerarsi la nozione buddhista di anima. Certamente, in alcuni sviluppi di questa idea, soprattutto in Cina e in Giappone, dove leggiamo della

«mente di Buddha» o della «natura di Buddha» intrinseca in tutti gli esseri, ci pare – benché solo a prima vista – di ritornare alla concezione di essenza universale dell'*ātman* upaniṣadico, che il Buddha rifiutò tanto recisamente.

Molte di queste idee costituiscono particolari tecnici, o anche scolastici, dell'elaborazione della dottrina buddhista di base. Ma vediamo come il Buddhismo affronta la questione dell'autocoscienza, la consapevolezza linguistica e riflessiva di sé, che ha portato tante tradizioni di pensiero a considerare l'uomo dotato di un'«anima» diversa dalla rudimentale coscienza degli animali (nella filosofia occidentale l'esposizione classica del problema è quella di Cartesio). La scuola filosofica Mahāyāna elaborò il concetto di *svasaṃvedanā*, termine che potrebbe tradursi «autocoscienza» o «riflessività», ma i pensatori buddhisti ritenevano che non fosse la coscienza di *un* io, o *dell'*io, ma semplicemente la capacità della coscienza di riflettere su *se stessa*. Vale a dire che la struttura interna della coscienza è autoriflessiva, ma da questo non possiamo concludere che rifletta un io reale o un'anima esistente all'esterno della momentanea nascita o cessazione della mente. Un'altra spiegazione, che dà alla dinamica del pensiero e della pratica buddhisti maggior senso di quanto facciano le minuzie dello scolasticismo o degli argomenti astratti della filosofia, può essere il modo in cui il Buddhismo suppone che il nostro senso dell'io si sviluppi – e scompaia – nella progressione dall'uomo comune non illuminato al santo illuminato. La dottrina per cui l'uomo raggiunge lo stato di non-anima, a mano a mano che si libera dai «ceppi» che lo legano al ciclo della rinascita, ha due interpretazioni principali.

In primo luogo, «entrando nel flusso» per raggiungere l'illuminazione, una delle catene spezzate è *satkāyadṛṣṭi* (pali: *sakkayadiṭṭhi*). Spesso tradotto come «fede nella personalità», il termine letteralmente significa «visione di un corpo realmente esistente», anche se «corpo» in questo caso non indica semplicemente il corpo fisico, ma tutti e cinque gli elementi costitutivi della personalità considerati un tutt'uno. La «fede nella personalità» è l'esplicita opinione, o supposizione, che ciò che appare come individuo, il conglomerato psicofisico, rappresenti o implichi un io o anima reali e permanenti. Essa non fa riferimento alla sensazione fenomenologica o empirica di essere un io, ma all'uso di questa sensazione, per quanto vaga, come prova effettiva o potenziale di una teoria metafisica. La perdita di questo vincolo costituisce, quindi, una consapevole adesione alla negazione buddhista dell'io come dottrina, senza un'immediata scomparsa del soggettivo sottostante, o modello «egocentrico» di esperienza.

In secondo luogo, c'è questo sottostante senso dell'io come soggetto continuo dell'esperienza e agente dell'azione, espresso nel pensiero buddhista con il termine *asmimāna*, «la presunzione 'io sono'». Questo vincolo, che per il non illuminato è parte necessaria della coscienza, è un dato empirico o schema di reazione che si perde al momento dell'illuminazione; di fatto, la sua perdita costituisce l'illuminazione. Il termine è formato da due parti: *asmi*, prima persona singolare del verbo essere, ovvero «io sono»; *māna*, da una radice verbale che significa pensare, solitamente con l'accezione di orgoglio o di pensiero presuntuoso. Per questo motivo la traduzione «la presunzione 'io sono'» si rivela utile, dal momento che può indicare non solo che nel Buddhismo il dato empirico dell'«io» viene considerato come un concetto, un prodotto di un atto mentale, ma suggerisce anche che questa costruzione mentale artificiale viene necessariamente vista con orgoglio e attaccamento «presuntuosi». Così la «presunzione 'io sono'» non risulta solamente un fatto conoscitivo o un aspetto della coscienza (per il non illuminato), ma è anche un evento morale (o piuttosto immorale). L'idea che il dato empirico dell'«io» sia in realtà il risultato di un'affermazione – atto compiuto in modo automatico e inconscio, ma pur sempre un atto, in quanto operativo nel processo del *karman* – è inclusa nel termine *ahaṃkāra*. Termine spesso spiegato, sia dalla tradizione indiana che dagli studiosi occidentali, come creazione o costruzione dell'io – da *aham*, «io», e *kāra* (dalla radice verbale *kṛ*), «creare». Può anche essere considerato come «l'espressione 'io'». Insieme con *mamankāra*, «l'espressione 'mio'», *ahaṃkāra* indica una delle sette tendenze operative insite in una coscienza non illuminata. Quindi, secondo il concetto buddhista, con l'affermazione esplicita o implicita «io» o «io sono», si costruisce una soggettività che si autopone e si autocrea, alla quale è inevitabilmente legato l'individuo e attraverso la quale si manifestano tutte le sue forme di «egoismo» (concettuale e morale).

Negli antichi testi, due storie illustrano questo pensiero e mostrano il rapporto sia concettuale che psicologico tra le idee, o espressioni, «io» e «io sono» e gli elementi impersonali che costituiscono le componenti «fondamentali» della persona umana. Un re, allettato dal suono mellifluo di un liuto, chiede a un suo servo di portargli quel suono. Gli portano il liuto, ma il re esclama, «Via quel liuto, voglio il suono!». I servi spiegano: «Questo oggetto chiamato liuto è formato da un gran numero di parti... Produce un suono [il verbo è *vadati*, letteralmente: «parla»] poiché è composto di varie parti: la cassa, le corde...». Allora il re prende il liuto, lo rompe in pezzi sempre più piccoli e infine lo getta. Morale: «In questo modo, o monaci, un monaco

indaga sugli elementi costitutivi della personalità... Ma per lui non c'è né 'io', né 'mio', né 'io sono'».

La storia del vecchio Khemaka è simile. Sentendogli dire che «non ritiene che esista un io, né qualcosa che appartenga ad un io» tra i cinque elementi costitutivi della personalità, alcuni monaci esclamano: «Non è egli, dunque un *arhat* [santo illuminato]?». Khemaka risponde di non essere un *arhat*, perché «a proposito dei cinque elementi costitutivi, possiedo un senso dell''io sono', ma non posso dire 'io sono *questo*'!» e si spiega tramite l'analogia con il profumo di un fiore: il profumo c'è, ma è impossibile dire con esattezza da dove provenga (se dai petali, dai colori, dal polline o da altre fonti). «Anche se, amici, una nobile disciplina ha eliminato i cinque vincoli inferiori (compresa la fede nella personalità), tuttavia negli elementi costitutivi della personalità è presente un residuo della presunzione 'io sono', del desiderio dell''io sono', della tendenza recondita all''io sono', che non viene completamente distrutta». Se si pratica la vita di meditazione in maniera completa, egli afferma, queste cose (e con esse tutti i vincoli superiori) alla fine scompariranno. Quando ciò accade, si raggiunge il *nirvāṇa* e l'insegnamento della non-anima ha raggiunto il suo scopo.

BIBLIOGRAFIA

I testi buddhisti su questo argomento furono tradotti nella prima metà del secolo soprattutto in francese. Sono reperibili in biblioteche specializzate e sono ancora la fonte migliore, dal momento che i traduttori fanno riferimento ad altri testi e ad altre importanti informazioni per accostarsi in maniera diretta ai materiali originali. Fra i titoli, E. Lamotte, *Le traité de l'acte de Vasubandhu, Karmasiddhiprakaraṇa*, Bruxelles 1936; il testo cinese *Ta-chih-tu-lun*, attribuito a Nāgārjuna, trad. E. Lamotte, col titolo *Le traité de la grande vertu de sagesse*, I-V, Louvain 1944-1980, è un'antologia erudita di quasi tutti gli aspetti del Buddhismo. L. de La Vallée Poussin tradusse la versione cinese dell'opera più importante della scolastica buddhista, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, I-VI, 1923-1931, Bruxelles 1971. Dell'ultima sezione di questo lavoro, una discussione del concetto di persona tra un Buddhista «ortodosso» e un membro della scuola personalistica: trad. ingl., dal sanscrito e tibetano, di T. Stcherbatsky, *The Soul Theory of the Buddhists*, 1920, Varanasi 1970. La versione pali di questa disputa è compresa in *Kathâvatthu*, trad. ingl. Shwe Zan Aung e Caroline Rhys Davids, *Points of Controversy*, London 1915. Importanti testi delle tradizioni sanscrita e tibetana sono stati tradotti e discussi da J. Wilson, *Chandrakirti's Sevenfold Reasoning. Meditation on the Selflessness of Persons*, Dharamsala 1980; e da J. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, London 1983.

Tra le fonti secondarie: il mio *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, London 1982, che esamina la dottrina dell'*anattā* presente nei testi pali; D.S. Ruegg, *La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*, Paris 1960, che tratta la teoria del *tathāgata-garbha* presente nei testi sanscriti e tibetani; P. Williams, *Mahāyāna Buddhism*, London, che tratta questi e altri aspetti della tradizione Mahāyāna nella sua interezza. Altri tre lavori meno recenti, in qualche modo superati, ma ancora apprezzabili, sono E. Conze, *Buddhist Thought in India*, 1962, Ann Arbor 1970; A. Berriedale Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Oxford 1923; e E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, 1951, New York 1967 (2ª ed.). Le nozioni buddhiste di anima, e quelle di varie altre tradizioni religiose, vengono trattate dal teologo cristiano J. Hick in *Death and Eternal Life*, London 1976.

STEVEN COLLINS

Concezioni cinesi

Uno dei più antichi riferimenti alla teoria cinese di «anima» riporta una spiegazione della vita umana fornita da un dotto nel 535 a.C.: l'aspetto terreno dell'anima (*p'o*) nasce per la prima volta con una vita umana; dopo che il *p'o* è stato prodotto, ne emerge l'aspetto celeste (*hun*). Nell'interpretazione comune, *hun* è lo spirito della forza vitale della persona, espresso nella coscienza e nell'intelligenza, mentre *p'o* è lo spirito della natura fisica della persona, espresso nella forza e nei movimenti del corpo. Sia *hun* che *p'o* richiedono, per la loro buona salute, il nutrimento della sostanza delle forze vitali del cosmo. Quando una persona muore di morte naturale, il suo *hun* si disperde gradualmente nel cielo e il *p'o*, forse in maniera analoga, ritorna alla terra. Una morte violenta può far sì che *hun* e *p'o* indugino nel mondo umano e compiano atti molesti e malvagi.

Alla base di questa teoria delle due anime sta la dicotomia *yin-yang*, particolarmente trattata nel *Libro dei Mutamenti*, uno dei testi di saggezza e di filosofia più antichi e raffinati della civiltà umana. *Yin* e *yang* simboleggiano le due forze primordiali del cosmo: l'una, elemento femminile ricettivo che unifica e conserva, e l'altra, elemento maschile attivo che crea ed accresce, danno origine alla molteplicità delle cose attraverso le loro continue interazioni dinamiche. Il rapporto fra i due è competitivo, complementare e dialettico. Inoltre, vi è sempre un elemento *yang* nello *yin* e un elemento *yin* nello *yang*; e ancora l'elemento *yang* nello *yin* contiene *yin* e anche l'elemento *yin* nello *yang* contiene *yang*. Questo processo infinito di penetrazione reciproca rende inoperante come apparato concettuale, nel pensiero cosmologico cinese, una dicotomia esclusivistica, come quella fra creatore e creatura, spirito e materia, mente e corpo, sacro e profano, coscienza ed esistenza, anima e carne.

Logica conseguenza della dicotomia non esclusivistica *yin-yang* è quel che può chiamarsi tesi della «continuità dell'essere». F.W. Mote (1971) ha scorto la singolarità del pensiero cosmologico cinese nella mancanza di un mito della creazione. Come fa notare Mote, l'idea di un dio che crea il cosmo *ex nihilo* è estranea al modo cinese antico di concepire l'universo. Non essendovi alcun concetto di un Dio creatore, a parte una nozione del «totalmente altro», che non può mai essere compreso dalla razionalità pur costituendo la ragione ultima dell'esistenza umana, i Cinesi prendono il mondo come appare, sempre soggetto al processo del divenire. Tale processo è noto come la «grande trasformazione» (*ta-hua*), che fa di ogni modalità di esistenza presente nell'universo un mutamento dinamico e non una struttura statica. Un frammento di pietra, un filo d'erba, un cavallo, un essere umano, uno spirito e il cielo formano tutti un unico *continuum*. Sono tutti collegati fra loro dal penetrante *ch'i* (forza vitale, forza materiale) che pervade ogni dimensione dell'esistenza e che funge da elemento costitutivo per ogni modo dell'essere.

Ch'i, che significa sia energia che materia, designa, nella medicina cinese classica, la forza e il potere psicofisiologici insiti nel sangue e nel respiro. Come l'idea greca di *pneuma*, o come la sua più interessante formulazione platonica di *psychē*, *ch'i* è il soffio-aria che lega insieme il mondo. Veramente, la sua espansione (*yang*) e la sua contrazione (*yin*), due semplici movimenti che contengono ciascuno infinite e varie complessità, generano la molteplicità dell'universo. Questa interpretazione tipicamente biologica e specificamente sessuale rende il modello esplicativo cinese significativamente differente da qualsiasi cosmologia basata sulla fisica o sulla meccanica. Per i Cinesi, il cosmo ebbe origine non dall'atto volitivo di un creatore esterno né dall'impulso iniziale di un motore primitivo; ma è attraverso la continua interazione fra cielo e terra, o la reciproca penetrazione di *yin* e *yang*, che il cosmo (*yu-chou*), integrazione di tempo e di spazio, emerse dal caos, come totalità indifferenziata. *Yin* e *yang*, i due movimenti fondamentali del *ch'i*, sono impliciti nell'atto discriminante del caos stesso.

Dal momento che il cosmo non è fisso, è soggetto a un'incessante azione creativa. Dunque il mutamento e la trasformazione sono le caratteristiche determinanti del cosmo, che non costituisce una struttura statica, ma un processo dinamico.

La «continuità dell'essere» che esiste grazie alla natura del *ch'i*, energia cosmica che anima l'intero universo dalla pietra al cielo, non permette di immaginare una netta separazione tra spirito e materia e, quindi, tra carne e anima. Per conseguenza, i Cinesi ammettono una forma di animismo e il suo corollario, il panpsichismo. Per i Cinesi c'è *anima, mana, pneuma* o *psychē* nelle pietre, negli alberi, negli animali, negli esseri umani, negli esseri spirituali e nel cielo. Pietre preziose come la giada, alberi rari come i pini millenari; animali eccezionali come la fenice, l'unicorno e il drago, sono tutti, in un certo senso, esseri spirituali. Non esiste materia priva di spiritualità. Esseri umani, esseri spirituali e cielo, sono, in un certo senso, materiali. È altrettanto difficile trovare spiriti totalmente disincarnati.

L'approccio alla problematica dell'anima, nel contesto cinese, deve avvenire attraverso un gruppo di concetti chiave incentrati sull'idea di *ch'i* sopra citata. Se cerchiamo nella lingua cinese l'equivalente funzionale più prossimo alla nozione di anima, il termine *ling* sembra in qualche caso il più adatto. Dopo tutto, la moderna traduzione cinese del termine *anima* è *ling-hun*, composto da *ling* e *hun*, definiti in passato come «l'aspetto celeste dell'anima». *Ling* è una forza spirituale, più esattamente è il contenuto ispiratore di una forza spirituale. *Ling* risulta spesso legato al termine *shen*, comunemente reso con «spirito». Nel cinese, sia classico che moderno, i due termini sono, nella maggior parte dei casi, intercambiabili. In senso stretto, tuttavia, *ling* è più circoscritto ed esprime un contenuto più specifico. Lo *shen* può apparire misterioso, al punto che il suo funzionamento nel mondo è totalmente al di là della comprensione umana, ma la presenza del *ling* viene probabilmente avvertita e percepita da coloro che vi stanno intorno. L'anima, nel senso cinese, può forse concepirsi come pura forza vitale mediatrice fra il mondo umano e il regno spirituale.

Dal punto di vista del *ch'i*, l'unicità dell'essere umano consiste nel fatto che siamo dotati della più affinata tra le forze vitali del cosmo. Gli esseri umani sono pertanto incarnazioni dell'anima. Una manifestazione dell'anima umana è la sensibilità. Anche se l'idea che l'uomo è fatto a immagine di Dio non è applicabile alla concezione cinese dell'umanità, la nozione cristiana che l'umanità è una forma di divinità circoscritta può trovare corrispondenza nel concetto cinese che gli esseri umani mediano e armonizzano le innumerevoli cose tra cielo e terra. In senso antropocosmico, gli esseri umani sono i custodi, anzi i cocreatori, dell'universo. Il motivo per cui l'uomo forma una trinità con cielo e terra è che la sua anima lo rende capace di portarsi in sintonia spirituale con la trasformazione creativa del cosmo. A rigore di termini, l'uomo non è la misura di tutte le cose; lo diverrebbe, solo se potesse conquistare il diritto di parlare e giudicare a nome del cielo e della terra. Il fine ultimo dell'uomo, quindi, è quello di armonizzare con la natura e di entrare in comunione spirituale con il cosmo.

Nel regno spirituale, l'idea di anima è strettamente associata a due concetti affini, *kuei* e *shen* (intesi da Wing-tsit Chan come forze spirituali positive e negative). *Shen*, comunemente tradotto con «spirito» nel cinese moderno, esprime etimologicamente il senso di espansione; *kuei*, al contrario, significa contrazione. L'anima che si espande appartiene alla forza *yang* ed è associata al cielo; l'anima che si contrae appartiene alla forza *yin* ed è associata alla terra. Nella religione popolare, *shen* fa riferimento agli dei buoni e *kuei* ai demoni (o spettri) malvagi. Quando i due termini si trovano congiunti, possono semplicemente riferirsi a esseri spirituali in generale. Nei sacrifici, *kuei-shen* può far riferimento agli antenati. L'uso flessibile di questi concetti rivela la complessità del regno spirituale nella religiosità cinese. Ciò non dovrebbe impedirci di notare uno schema di base, applicabile praticamente ad ogni situazione.

Ovviamente, lo spirito negativo (*kuei*) e lo spirito positivo (*shen*) sono manifestazioni delle due forze vitali, *yin* e *yang*. Può essere lecito affermare che lo spirito negativo è l'anima corporea (*p'o*) e che lo spirito positivo è l'aspetto celeste dell'anima (*hun*) presente in noi. Secondo la teoria della continuità dell'esistenza, in quanto esseri umani siamo parti integranti del Cielo, della Terra e delle innumerevoli cose esistenti. Le due anime che sono in noi sono microcosmi delle forze cosmiche. Siamo perciò intimamente congiunti, da un lato con la natura e, dall'altro, con il cielo. In realtà, una persona non rappresenta un'individualità isolata, ma un centro di rapporti. Non è la nostra anima che costituisce ciò che siamo. Ci sono numerose anime, individuali e comuni, che rendono gli uomini partecipi e attivi nel processo cosmico. Noi vivi non siamo separati (o piuttosto separabili) dai morti, specialmente dai nostri antenati, ai quali dobbiamo la vita. La natura biologica della nostra esistenza è tale che non esistiamo come entità temporali e spaziali distinte; siamo anzi parte del flusso cosmico, che ci rende inevitabilmente e vantaggiosamente legati a un intreccio di rapporti in continua espansione. L'individualità umana non costituisce un sistema isolato; al contrario, è sempre aperta al mondo esterno. Quanto più riusciamo a stabilire una comunione spirituale con altre modalità di esistenza, tanto più ci arricchiamo come esseri umani.

Nondimeno, il potere e la forza dell'anima umana sono determinati da vari fattori, specialmente politici. Ad esempio, quella dell'imperatore è la più elevata tra le anime umane; egli soltanto, grazie alla sua superiore condizione, può offrire sacrifici al cielo e alle montagne e ai fiumi più sacri. L'anima di un comune individuo è tale che gli consente di instaurare un'intima comunione spirituale solo con i genitori e i nonni defunti. Tuttavia, questa differenziazione burocratica delle funzioni sociali delle anime non è rigida. Gli appartenenti agli strati più bassi della società possono affinarsi al punto che la qualità della loro anima eguagli la purezza del cielo, cosa che nessun potere terreno, ricchezza o fama potrebbe consentire.

Prima dell'introduzione del Buddhismo in Cina, sia i Confuciani che i Taoisti avevano già elaborato le tradizioni indigene sull'immortalità. Per i Confuciani, si consegue l'immortalità affermando la propria eccellenza morale, compiendo azioni politiche straordinariamente meritorie o scrivendo opere di valore duraturo. Queste tre forme di immortalità sono profondamente radicate nella coscienza storica dei Cinesi, ma indicano anche una dimensione trascendente che, nella tradizione confuciana, rende spirituali o nobili, la moralità, la politica e la letteratura. L'anima individuale consegue l'immortalità attraverso la partecipazione attiva all'anima comunitaria collettiva del patrimonio morale, politico e letterario. L'anima non è intrinseca soltanto negli oggetti della natura; è presente anche nei prodotti della cultura.

Secondo la tradizione taoista, si consegue l'immortalità attraverso un'intima trasformazione spirituale. In senso stretto, ciò che i Taoisti sostengono non è l'immortalità dell'anima, ma la longevità del corpo. Tuttavia la ragione per cui il corpo può invecchiare felicemente (o raggiungere uno stadio senza età) è che esso è diventato trasparente come l'anima priva di pensieri e desideri.

La teoria indiana della trasmigrazione dell'anima, penetrata nell'Asia orientale con l'introduzione del Buddhismo, provocò in Cina animate discussioni dal IV secolo in poi. In parte a causa dell'influsso buddhista, le nozioni di *karman*, di vite anteriori, di inferno e di viaggi dell'anima permeano le religioni popolari cinesi. Il saggio di Fan Chen «Sulla mortalità dell'anima», considerato in questa prospettiva, può aver rappresentato un'efficace critica confuciana della fede buddhista nella separazione di anima e corpo; ma come interpretazione razionalistico-utilitaristica dell'anima, la sua forza di persuasione venne notevolmente indebolita sia dai Buddhisti raffinati che negavano la permanenza dell'io fenomenico, sia dai laici che si trovavano sotto l'influsso delle scuole devozionali buddhiste.

Dal momento che in Cina si è sempre verificata una interazione continua tra le grandi tradizioni e le tradizioni popolari, la credenza popolare che le anime siano esseri spirituali fluttuanti intorno al mondo umano, da un lato, e dall'altro l'interpretazione naturalistica, or-

ganicistica delle anime come espressione della forza vitale, non sono percezioni conflittuali della stessa realtà. Infatti, ci sono tra loro punti di convergenza sufficienti per poterle a buon diritto interpretare come elementi di un medesimo discorso religioso.

Per i Cinesi, le anime non sono né finzioni della mente né desideri del cuore. Esse hanno diritto ad esistere, come le pietre, le piante e gli animali, nella trasformazione creativa del cosmo. Le anime malvagie, negative, possono arrecar danno alle persone, perseguitando i deboli e sconvolgendo l'armonia della comunità umana. Tuttavia, generalmente parlando, gli esseri umani traggono beneficio dagli aspetti positivi dell'anima, poiché attraverso la «forza dell'anima» sono in contatto con i morti e con il più alto regno spirituale, il Cielo.

BIBLIOGRAFIA

E. Balazs, *The First Chinese Materialist*, in A.F. Wright (cur.), *Chinese Civilization and Bureaucracy. Variations on a Theme*, New Haven 1964, pp. 255-76.

D. Bodde, *The Chinese View of Immortality. Its Expression by Chu Hsi and Its Relationship to Buddhist Thought*, in «Review of Religion», 6 (1942), pp. 369-383.

Wing-tsit Chan (cur. e trad.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963 (spec. pp. 11-13 e 299-383).

Yu-lan Fung, *A History of Chinese Philosophy*, II: *The Period of Classical Learning*, 1953, 2ª ed. (trad. ingl. Princeton 1973). Per una discussione su Fan Che, cfr. pp. 289-92.

W. Liebenthal, *The Immortality of the Soul in Chinese Thought*, in «Monumenta Nipponica», 8 (1952), pp. 327-97.

M. Loewe, *Ways to Paradise. The Chinese Quest for Immortality*, London 1979.

M. Loewe, *Chinese Ideas of Life and Death*, London 1982.

H. Maspero, *Taoism in Chinese Religious Beliefs of the Six Dynasties Period*, in *Taoism and Chinese Religion*, Amherst 1981, pp. 265-98 (le idee taoiste sull'immortalità).

F.W. Mote, *Intellectual Foundations of China*, New York 1971.

J. Needham, *Science and Civilisation in China*, v.2: *Chemistry and Chemical Technology*, Cambridge 1974 (cfr. spec. pp. 71-126).

Sayûkichi Tsuda, *Shinmetsu fumetsu no ronsô ni tsuite*, in «Tôyôgakuhô», 24.1 (1942), pp. 1-52; e 24.2 (1942), pp. 33-80.

Wei-ming Tu, *The Continuity of Being. Chinese Visions of Nature*, in *Confucian Thought. Selfhood as Creative Transformation*, Albany/N.Y. 1985, pp. 35-50.

Ying-shih Yü, *Views of Life and Death in Later Han China, A.D. 25-220*, Diss. Harvard University 1962.

TU WEI-MING

Concezioni ebraiche

A differenza dei termini egizi e accadici tradotti con «anima» (per es., *ba, ka, khu, shimtu, shedu, ishtaru*), le più importanti parole ebraiche che esprimono questo concetto (*nefesh, neshamah* o *nishmah* e *ruaḥ*) in origine non si riferivano all'aspetto, al destino, al potere o a influssi soprannaturali, ma alla respirazione – l'elemento intimo, animatore della vita. La Bibbia ebraica opera una distinzione fra spirito e carne, ma non accetta il tipo di dualismo tra corpo e anima caratteristico del pensiero greco. I termini ebraici che indicano l'anima si richiamano di solito a un'attività o a una caratteristica del corpo o ad un intero essere vivente. «Affliggere l'anima» significa praticare la mortificazione fisica (Lv 16,29ss.).

L'ebraico *nefesh*, solitamente tradotto come «anima», indica il respiro, così come il termine *neshamah* (o *nishmah*), divenuto il più comune per indicare l'anima nell'ebraico postbiblico. I verbi formati dalle radici di queste parole (*nafash* e *nasham*) significano «respirare». Le due parole si trovano congiunte in *Genesi* 2,7, che narra come il primo uomo (*adam*) ricevette il respiro della vita (*nishmat ḥayyim*) da Dio e divenne un'anima vivente (*nefesh ḥayyah*). Un altro significato di *nefesh* è «vita», in particolare vita animale. In questo caso l'anima è una sorta di principio materiale vitale, separabile dalla sostanza inerte (*basar*) del corpo. *Neshamah*, invece, indica a volte specificamente la vita cosciente o l'intelligenza. Anche *nefesh* può indicare stati mentali, in particolare forti emozioni o desideri fisici. Talvolta *nefesh* esprime capacità umane, come l'eloquenza.

Il termine *ruaḥ*, che viene spesso reso con «spirito», indica poteri o atti esterni al corpo ed ha spesso il significato di «vento». *Ruaḥ* è la misteriosa vitalità insita nel corpo materiale, considerata un dono divino. *Ruaḥ* designa a volte forze esterne al corpo operanti al suo interno, per mezzo suo o delle facoltà mentali. Queste forze sono degli stati di esaltazione e di depressione al di là dell'esperienza ordinaria, che vanno e vengono «come il vento» (l'esempio più chiaro dei vari significati di *ruaḥ* in un solo passo è Ez 37,1-14, la visione della valle delle ossa inaridite).

Secondo la Bibbia ebraica, un essere umano morto resta in possesso dell'anima finché entra nello She'ol, un luogo ombroso, a volte sinonimo di sepolcro, dove la vitalità e l'energia associate alla vita terrena subiscono una drastica diminuzione. Poiché sia l'anima che il corpo entrano nello She'ol, la successiva dottrina della resurrezione (espressa in Is 24-27 e Dn 12) indica un ritorno alla vita sotto i due aspetti. La prima chiara traccia nel pensiero ebraico di una dottrina della so-

pravvivenza personale alla morte, nell'ambito di una resurrezione universale, appare negli scritti intorno alla rivolta degli Asmonei (166-164 a.C.). Da quest'epoca tale dottrina vede accresciuta la sua importanza, fino a diventare un dogma centrale, che, in seguito, farà parte della dottrina fondamentale del Cristianesimo.

L'opera del canone ebraico che esprime più esplicitamente l'idea della resurrezione è il *Libro di Daniele*. Il capitolo finale di questo testo ebraico-aramaico del II secolo a.C. spiega alcuni dettagli del divino giudizio delle nazioni con una rivelazione «segreta», in cui si rende noto che in un tempo futuro molti tra i morti si leveranno a vita eterna, mentre alcuni si leveranno soltanto a perpetua sofferenza. Riferimenti al concetto di resurrezione si trovano anche in Is 26, che gli studiosi moderni considerano parte di un rimaneggiamento tardivo del testo. Il passo allude alla resurrezione personale, che, si afferma, sarà limitata a determinate categorie di defunti e alle ombre o *refa'im*. L'originaria natura dei *refa'im* nella mitologia cananea è oggetto di continua discussione, ma nei contesti biblici essi vengono in genere descritti come spiriti impotenti.

La «rugiada di luce» menzionata in Is 26, come anche negli Apocrifi (per es., *1 Bar* 29,7; 73,2; *1 Enoch* 60,7), suggerisce idee di fertilità ripristinata e nella tradizione ebraica appare associata alla resurrezione individuale e alla resurrezione universale. Tuttavia, i passi di *Daniele* e di *Isaia* relativi al ruolo dell'anima nella resurrezione sono ambigui e hanno determinato molte speculazioni, spesso contraddittorie. I Sadducei, nel I secolo d.C., seguirono un'interpretazione letterale delle Scritture accettate e negarono che contenessero l'idea di resurrezione universale. Ma i Farisei e i loro successori, i Tannaim (I e II secolo d.C.) e gli Amoraim (dal III al V secolo d.C.) erano convinti che le Scritture, correttamente interpretate alla luce di un insegnamento orale tramandato da Mosè e dai successivi profeti, fossero colme di segni e di allusioni relativi al mondo a venire.

Visioni rabbiniche. Una sintesi delle concezioni dell'anima nella letteratura rabbinica può fornire un'immagine troppo uniforme di questo materiale, che venne elaborato nel corso di molte generazioni. Le affermazioni sparse in questa vasta letteratura possono sembrare, se citate isolatamente, pura speculazione o affermazioni dogmatiche, ma nel loro contesto hanno spesso carattere essenzialmente polemico. Date le contraddizioni, esplicite e implicite, così abbondanti nel Talmud, è impossibile individuare un sistema, o più sistemi, compiutamente articolati; è però possibile compendiare le visioni maggioritarie e le posizioni più influenti.

La stretta connessione tra anima e corpo, caratteristica della visione biblica del mondo, viene mantenuta nella letteratura rabbinica. Il Talmud palestinese (Talm. Jer., *Kil* 8,4,31c) attribuisce l'origine delle diverse parti del corpo fisico ai genitori umani, mentre lo spirito, la vita e l'anima sono attribuiti a Dio. Così è istituita una dualità più netta di quella riconosciuta nella Bibbia ebraica, ma l'anima viene considerata come l'elemento attivo e perciò responsabile del peccato, mentre il corpo ne è solo il veicolo. Una simile posizione si rivela contraria alle visioni greche note nel Giudaismo ellenistico, nelle quali il corpo viene visto come una trappola che avvilisce od ostacola l'anima. Secondo Kaufmann Kohler ed Ephraim Urbach (rispettivamente in *Jewish Theology* e *The Sages*), questa visione del corpo come fonte di peccato e di impurità non è presente nell'Ebraismo rabbinico. Urbach concludeva, inoltre, che né il concetto di immortalità dell'anima, separata dal corpo, né l'idea della sua trasmigrazione in altri corpi, sono rabbinici. L'assenza di antiche e autorevoli dichiarazioni su tali problemi consentì speculazioni assai differenti nell'ambito del pensiero ortodosso ed eterodosso. L'Ebraismo talmudico, come mostra Urbach, scoprì la dualità morale esistente all'interno dell'anima, che contiene impulsi buoni e cattivi. Fra questi ultimi: le tendenze proprie degli esseri umani all'ambizione, all'egocentrismo e all'invidia, tendenze che vanno controllate piuttosto che estirpate. Il Talmud presenta l'anima come entità soprannaturale creata e donata da Dio e congiunta ad un corpo terrestre (Talm. Bab., *Ber* 60a). Dio riprende l'anima al momento della morte, per restituirla in seguito al corpo morto. Visioni analoghe dell'anima vengono elaborate altrove nel Talmud e nell'antico *midrashim*, tuttavia non senza voci contrastanti. Tra queste, il concetto di preesistenza dell'anima, che, sostiene Urbach, compare nei detti rabbinici solo dopo il III secolo d.C. Secondo alcuni, tutte le anime umane vennero generate durante la creazione come parti del «vento di Dio», inteso qui come «spirito» (Talm. Bab.,'A.Z. 5a, *Yev* 62a; *Gn Rab* 8.1; 24.4). Le anime non nate dimorano in un *guf* («corpo»; i commentatori suggeriscono «deposito») fra i tesori dell'*'aravot*, il settimo cielo, dove si trovano anche le anime dei giusti e la «rugiada di luce» con cui Dio resusciterà i morti (Talm. Bab., *Hag* 12b; *Yev* 62a; *Shab* 152b). Il Messia verrà quando la provvista di anime sarà esaurita, o, secondo altri, quando Dio avrà creato quelle anime che fin dal principio aveva intenzione di creare (Talm. Bab.,'A.Z. 5a; *Yev* 62a; *Nid* 136; *Gn Rab* 24.4; cfr. anche *Apocalisse di Ezra* 4,35).

Secondo alcuni, Dio costringe le anime, scelte o appena create, a entrare nel ventre al momento del concepimento. Anche dopo che l'anima è entrata in que-

sto mondo, non è completamente dimentica delle sue origini e non è priva della protezione divina. È accompagnata dagli angeli (Talm. Bab., *Ber* 60b, fine; Talm. Bab., *Shab* 119a), e di notte, mentre il corpo dorme, ascende al cielo, dal quale ritorna con una vita rinnovata per il corpo (*Gn Rab* 14.9; probabilmente implicito in Talm. Bab., *Ber* 60a). Durante il Sabbath il corpo gode del possesso di un'«anima supplementare», che proviene da Dio e a Dio ritorna, come Shim'on ben Laqish scoprì grazie a un'ingegnosa traduzione della parola *va-yinafash* in *Esodo* 31,17 (Talm. Bab., *Beits* 16a, *Ta'an* 27b).

Sebbene l'anima abbia protestato all'atto della sua incarnazione e della sua nascita nel mondo, protesta anche all'atto della morte del corpo. Essa aleggia intorno al corpo morto per tre giorni, sperando nel ritorno della vita (*Tanḥuma'*, Miqets 4, Pequdei 3; cfr. Talm. Bab., *Shab* 152a). Infine l'anima lascia il corpo e attende la resurrezione, quando l'una e l'altro saranno riuniti e giudicati insieme (Talm. Bab., *San* 91). Per quanto riguarda il destino dell'anima nel frattempo, secondo alcuni le anime dei giusti resteranno con Dio, quelle dei malvagi vagheranno nell'aria o saranno scagliate dagli angeli da un capo all'altro del mondo (Talm. Bab., *Shab* 152b).

Non tutti risorgeranno. La generazione distrutta nel Diluvio, gli uomini di Sodoma (*San* 10,3) che furono puniti con il totale annientamento, e, con appropriata ironia, coloro che negarono la dottrina della resurrezione, non ritorneranno in vita. Sono stati fatti tentativi di collegare la dottrina dell'anima e quella della resurrezione ai concetti ebraici di dovere e di pietà religiosi (per es., Talm. Bab., *Ket* 111b), problema che verrà lungamente trattato da filosofi e mistici dei secoli successivi.

Visioni filosofiche. La speculazione filosofica nell'Ebraismo sorse per il desiderio di riconciliare la tradizione ebraica con il dibattito intellettuale contemporaneo. Nella filosofia ebraica medievale, lo sforzo di riconciliazione guardava a due forme opposte di pensiero, il Platonismo e l'Aristotelismo, letti entrambi sotto l'influsso dei commenti neoplatonici e di testi di falsa attribuzione, come gli estratti di Plotino che circolavano come *Teologia di Aristotele*. Isaac Husik osservò (1916) che in generale i filosofi ebrei esitavano tra 1) la nozione platonica di anima come entità distinta che entra nel corpo da un mondo spirituale e che agisce usando il corpo come strumento e 2) la nozione aristotelica, che, per quanto riguarda le facoltà minori, quali il senso, la memoria e l'immaginazione, l'anima costituisce semplicemente una forma del corpo fisico e perisce con esso. I filosofi ebrei trovarono riferimenti biblici a supporto di entrambe le visioni, nonostante la seconda presentasse una divisione più netta tra l'umano e il divino.

Filone Ebreo (morto intorno al 45-50 d.C.) tentò di riconciliare la filosofia greca, soprattutto la platonica e la stoica, con la Scrittura, in particolare il Pentateuco. Operò questa riconciliazione con un accorgimento mutuato dai Greci, il metodo interpretativo allegorico, che gli Stoici avevano adottato per l'epica omerica. Filone accettava gran parte della distinzione greca fra anima e corpo, compresa la credenza che il corpo e i suoi desideri fossero la causa della contaminazione dell'anima, essendo il corpo una prigione da cui l'anima deve fuggire. L'uomo è in relazione con il mondo dei sensi attraverso il corpo e le parti (o funzioni) inferiori dell'anima, ma attraverso la ragione è in relazione con il regno soprasensibile, divino, al quale la parte superiore dell'anima aspira a ricongiungersi. Per Filone, il dovere religioso è quello di conseguire l'unione dell'anima individuale con il Logos divino, trascendendo sia il mondo materiale che i limiti dell'anima razionale.

Nell'adattamento filoniano della dottrina platonica, c'è un Logos trascendente, preesistente, incorporeo, proiezione diretta delle idee della mente di Dio, e c'è anche un Logos immanente, la totalità del potere di Dio presente nel mondo materiale. Il mondo intelligibile del Logos trascendente costituisce il modello per il nostro mondo, in cui tutte le cose, comprese le anime individuali, o intelligenze, sono riflessi delle idee, o immagini, quali vengono mediate attraverso il Logos immanente. Subito al di sotto del Logos immanente, discendendo da Dio, si trovano le anime razionali, incorporee, che possiedono la natura degli esseri viventi. Alcune di queste erano, o saranno, incarnate in corpi umani; altre non sono mai state e mai saranno incarnate. Questi ultimi esseri vengono classificati in base al loro livello intrinseco di somiglianza con il divino. Si trovano nei cieli e nell'aria, e sono noti ai Greci come *daimones*, ovvero (secondo l'etimologia fornita da Platone in *Cratilo* 398b), «conoscitori», ma in ebraico sono chiamati *mal'akhim*, «messaggeri», poiché sono messaggeri di Dio nei suoi rapporti con il mondo creato. I traduttori delle Scritture li hanno chiamati «angeli», vale a dire «messaggeri».

L'anima razionale umana, frammento del Logos in forma umana, può ottenere un'esistenza separata a un nuovo livello, mentre gli angeli non ne sono in grado. Senza il sostegno di Dio, tuttavia, l'anima razionale perirebbe, dissolvendosi e scomparendo nel suo originario stato indistinto. La distruzione personale è il destino dei malvagi. Le anime dei giusti, dei saggi e dei virtuosi, saranno condotte più o meno vicino a Dio secondo i loro meriti. Alcuni possono raggiungere il livello degli angeli più elevati al di sotto del Logos im-

manente, come Elia, altri possono arrivare al livello delle idee del mondo intelligibile, come Enoch. Mosè, l'uomo più perfetto, che consegnò la legge più perfetta con cui le anime si regolano e si perfezionano, sta al di sopra di tutte le specie e di tutti i generi creati, al cospetto di Dio stesso. Filone tenta così di collegare l'ascesa platonica dell'anima con le idee platoniche, valendosi del concetto biblico di profezia e di elezione. Non c'è spazio per una resurrezione del corpo ricongiunto con l'anima.

Gli scritti di filosofia e di teologia sistematica tra le fonti ebraiche ricompaiono più tardi, nel IX e nel X secolo, in risposta alle scuole filosofiche dell'Islamismo. L'opera di Yitsḥaq Yisra'eli (circa 850-950) rivela un'origine in gran parte platonica. Yisra'eli credeva nella sostanzialità e nell'immortalità dell'anima, della quale distingueva tre tipi in ogni essere umano. La prima è l'anima razionale, che riceve la sapienza, distingue il bene dal male ed è soggetta a punizione per il peccato. La seconda è l'anima animale, che gli uomini hanno in comune con le bestie e che presiede alla percezione sensoriale e controlla il movimento, ma non ha rapporti con la realtà e può giudicare solo in base alle apparenze. La terza è l'anima vegetativa, responsabile della nutrizione, della crescita e della riproduzione; non possiede percezione sensoriale né capacità di movimento. Queste distinzioni, con maggiori o minori varianti, sarebbero diventate comuni negli scritti ebraici, come in quelli musulmani e cristiani.

Contemporaneo più giovane di Yitsḥaq Yisra'eli, Sa'adyah ben Yosef, o Sa'adyah Gaon (circa 882-942), sintetizzò le proprie idee sull'anima nel sesto trattato del suo *Libro delle Credenze e delle Opinioni* (versione araba, *Kitāb al-amānāt wa-al-I'tiqādāt*, terminato circa nel 933; parafrasi e traduzione completa in ebraico come *Sefer ha-emunot ve-hade'ot*). Sa'adyah segue la meno diffusa e accettata delle dottrine talmudiche e midrashiche, secondo la quale l'anima si formerebbe al completamento del corpo e la creazione di anime sarebbe continua. Egli accetta, tuttavia, il limite predeterminato del numero complessivo di anime. Sostiene la localizzazione dell'anima nel cuore, dimostrandola mediante i sinonimi dei termini biblici, oltre che con teorie fisiologiche medievali che collocavano la coscienza nel cuore. Come le sfere celesti, l'anima è perfettamente trasparente, di modo che, anche se permea il corpo attraverso vasi che partono dal cuore, è troppo tenue per essere vista. Allorché l'anima lascia il corpo, viene custodita fino al momento del giudizio universale, quando è restituita al suo corpo per affrontare il giudizio di Dio. Grazie alla loro pura natura celestiale, le anime dei saggi e dei giusti salgono alle sfere celesti. Le anime dei malvagi, al contrario, intorbidite dalle impurità della loro vita terrena, dopo la morte vagano senza scopo tra gli elementi inferiori. Non appena l'anima lascia il corpo, è turbata al pensiero della disintegrazione di quella che era la sua dimora. Le anime dei malvagi, attaccate alle cose terrene, ne sono grandemente afflitte; lo sono assai meno le anime pure che iniziano presto la loro ascesa.

Sa'adyah impiegò i metodi delle dottrine filosofiche arabe per strutturare un'esposizione razionalizzata di alcune teorie talmudiche dell'anima. La maggior parte dei suoi successori si accontentarono di somiglianze più generiche, preferendo concentrarsi sulla certezza di immortalità e di ricompensa personale. Shelomoh Ibn Gabirol (circa 1021-1058), uno dei grandi poeti ebrei liturgici della Spagna medievale, mise in relazione l'anima con la natura dell'universo. Per Ibn Gabirol, neoplatonico, l'anima umana individuale è parte dell'anima del mondo ed è dotata di una facoltà superiore rispetto all'anima razionale: l'immediata intuizione intellettuale. L'anima comprende tutte le forme di esistenza nella sua essenza ed è in grado di intuirle. Ibn Gabirol separa l'anima da Dio attraverso un'intricata serie di emanazioni, ma a molti sembrò che questa concezione attribuisse all'anima umana qualità eccessivamente divine.

Un'elaborazione del concetto di anima secondo il pensiero ebraico fu tentata da un altro poeta-filosofo spagnolo, Yehudah ha-Levi (circa 1058-1141), nel suo dialogo arabo *Al-Khazari* (Il Libro della Disputa e della Prova a difesa della fede disprezzata). Ha-Levi sostiene che il Neoplatonismo eclettico non erra affatto quando insegna agli uomini a ricercare la comunione col divino mediante la sottomissione al razionale degli elementi organici ed emozionali, o vegetativi ed animali, dell'anima. Egli afferma che esiste un'altra facoltà dell'anima, la facoltà religiosa, capace di cogliere le verità e le esperienze al di là della portata della sola ragione, così che la sostanza immateriale delle facoltà superiori dell'anima diventa indistruttibile e immortale, assimilando concetti universali ed eterni. Secondo Ha-Levi, soltanto il Giudaismo rabbinico è capace di alimentare questa facoltà superiore, religiosa dell'anima. Conducendo una vita moderata e morale, l'anima consegue l'immortalità e l'intimità con Dio.

L'approccio neoplatonico di Shelomoh Ibn Gabirol fu ripreso, nei decenni seguenti, da un altro poeta spagnolo, Mosheh Ibn 'Ezra' (1070-1138), il cui pensiero si ritiene sia stato influenzato dai Sufi. Ibn 'Ezra' credeva nella preesistenza dell'anima individuale e nella trasmigrazione delle anime fino a che non acquisissero sapienza sufficiente per ricongiungersi con la loro fonte nell'anima del mondo. Chiaramente aristotelica è invece l'opera di Avraham Ibn Daud (1100-1180), stori-

co ed astronomo spagnolo, il quale sosteneva che l'anima è la forma del corpo, che sa cogliere idee universali, sa distinguere fra bene e male e che sopravvive al corpo. Ibn Daud criticava l'idea della preesistenza dell'anima come illogica, sostenendo che se un'anima preesistente moriva con il corpo, la loro unione era priva di scopo, mentre se sopravviveva al corpo, la loro temporanea unione era del pari inutile.

Tuttavia, nel XII secolo l'influsso prevalente non fu quello di Ibn Daud, ma quello di Mosè Maimonide (Mosheh ben Maimon, 1135/8-1204). Nella sua principale opera filosofica, *La guida degli smarriti* (circa 1190), fonda la sua teoria dell'anima sul pensiero aristotelico, conosciuto attraverso i grandi commentari arabi di Ibn Sīnā (Avicenna) e di Al-Fārābī e su testi biblici interpretati attraverso una complessa teoria del significato del linguaggio scritturale. Per Maimonide, l'anima completa, o *nefesh*, ha la stessa estensione del corpo fisico e non ne è separabile. Ha cinque funzioni, vale a dire, 1) la nutritiva, 2) la sensibile, che consiste nei cinque sensi, 3) l'immaginativa, 4) l'appetitiva, che si manifesta in desideri ed emozioni e 5) la razionale. La funzione razionale consta a sua volta di 1) un aspetto riflessivo, che acquisisce conoscenza e formula giudizi etici, 2) un aspetto pratico e 3) un aspetto teoretico, che riguarda la conoscenza delle realtà immutabili.

La facoltà razionale è duplice. L'intelletto materiale, latente in tutti gli esseri umani, può essere sviluppato nell'intelletto acquisito tramite l'uso appropriato della mente. L'intelletto acquisito è una facoltà dell'anima e perisce con il corpo; può elaborare correttamente concetti generali sul mondo e, una volta che questi siano stati elaborati, l'anima razionale assimila i corrispondenti pensieri dell'Intelletto attivo, emanazione attraverso la quale Dio governa il mondo materiale. In tal modo elementi di divinità entrano nell'intelletto acquisito. Se l'anima è stata indirizzata alla contemplazione della natura di Dio e del mondo, l'intelletto acquisito viene sostituito dall'intelletto attualizzato, che consiste nei concetti generali ricevuti dall'intelletto attivo. Quando il corpo muore, le facoltà inferiori dell'anima vengono distrutte, ma l'intelletto attualizzato, essendo di origine divina, si ricongiunge con Dio tramite l'Intelletto attivo. Grazie alla contemplazione razionale, queste anime vengono ricompensate con l'immortalità. L'anima di coloro che si abbandonarono ai sensi e alle emozioni perirà insieme col corpo. Nonostante credesse nella resurrezione, Maimonide la considerava una condizione temporanea, in cui le anime dei giusti si trovavano prima di staccarsi completamente dal mondo fisico (cfr. il suo *Trattato sulla resurrezione*).

La minaccia alle fedi religiose tradizionali rappresentata dall'intellettualismo maimonideo non venne affrontata con successo fin verso la fine del XIV secolo, nel *Or Adonai* (Luce del Signore) di Ḥasdai Crescas. Crescas attaccò la teoria dell'anima come forma coestensiva del corpo fisico. Egli rifiutò anche il postulato che la ragione costituisca il tratto distintivo dell'anima umana. Sosteneva che la volontà e le emozioni sono parti fondamentali della natura umana e non semplici turbamenti del corpo che, insieme alla carne, vanno scartati; sopravvivono alla morte del corpo e rivestono un ruolo determinante per la condizione ultima e il destino dell'anima. Affermava che l'istruzione e la pratica religiose sono corrette se rivolte alla formazione della volontà e delle emozioni, piuttosto che della ragione.

Visioni qabbalistiche. Secondo la Qabbalah, l'uomo è un essere spirituale il cui corpo è un semplice involucro esterno. Sono essenzialmente tre le differenti parti dell'anima nel pensiero qabbalistico, designate con i termini ebraici *nefesh*, *ruaḥ* e *neshamah*. *Nefesh* è l'elemento vitale ed entra nel corpo all'atto della nascita; governa l'aspetto fisico e quello psicologico dell'io. Di contro, *ruah* e *neshamah* vanno sviluppate attraverso la disciplina spirituale. *Ruaḥ* si attua quando un individuo sa dominare il corpo e i suoi desideri ed è pertanto connessa con gli aspetti etici della vita. *Neshamah* è la parte più alta dell'anima e si genera attraverso lo studio della Torah e l'osservanza dei comandamenti. Lo studio della Torah risveglia i centri superiori, grazie ai quali l'individuo raggiunge la capacità di conoscere Dio e i segreti della creazione.

Secondo Gershom Scholem, la Qabbalah trasse questa suddivisione dell'anima principalmente dal Neoplatonismo ebraico, introducendovi elaborazioni teosofiche e mitiche. Nella Qabbalah, *neshamah* è quella parte dell'anima che è scintilla del divino ed è unicamente interessata alla conoscenza di Dio. Secondo il testo fondamentale della letteratura qabbalistica del XIII secolo, lo *Zohar*, ogni parte dell'anima ha origine nel mondo delle *sefirot* (le emanazioni di Dio). *Nefesh* ha origine nella *sefirah* Malkhut («regno»), l'emanazione inferiore, corrispondente alla Comunità di Israele. *Ruaḥ* ha origine in Tif'eret («magnificenza»), la *sefirah* centrale, nota anche come Rahamim («misericordia»). *Neshamah* scaturisce dalla terza *sefirah*, Binah («comprensione»). Alle *sefirot* vengono assegnati aspetti femminili e maschili e l'anima ha origine dall'unione di questi archetipi maschili e femminili, assumendo la forma degli uni o degli altri solo nelle sue emanazioni verso il basso.

Dopo la compilazione dello *Zohar*, furono introdotte due parti supplementari dell'anima, *ḥayyah* e *yeḥidah* («vita» e «uno solo»; cfr. Sal 22,21), collocati a un livello superiore rispetto alla *neshamah* e raggiungibili

solo da individui spiritualmente evoluti. L'anima del Messia, che si trovava a livello di *yeḥidah*, ebbe origine nella *sefirah* Keter («corona»), la più alta delle emanazioni.

Secondo la Qabbalah, *nefesh*, *ruaḥ* e *neshamah* hanno diversi destini dopo la morte. *Nefesh* aleggia sopra il corpo per un certo periodo; *ruaḥ* va in un regno terreno assegnatole in base alla sua virtù e *neshamah* ritorna alla sua dimora con il divino. Solo *nefesh* e *ruaḥ* sono soggette a punizione.

Nel pensiero di Isaac Luria (1534-1572) e dei suoi discepoli, la dottrina della metempsicosi venne incorporata nei concetti della natura e del destino della creazione e della missione del popolo ebraico. Il compito del *tiqqun*, ossia la restaurazione o reintegrazione dell'universo materiale contaminato nel modello divino di esistenza, è affidato all'anima umana, che cerca e redime le scintille di divinità sparse per il mondo. Alla maggior parte delle anime vengono date numerose occasioni di adempiere questo compito, ciò che costituisce una sorta di reincarnazione, considerata dagli antichi mistici ebraici una forma di punizione o di espiazione dei peccati. Nel sistema lurianico, i precetti rituali sono importanti per ottenere il *tiqqun*, sia per l'anima individuale che per il mondo intero.

BIBLIOGRAFIA

Per le teorie ebraiche dell'anima, cfr. L. Jacob, *A Jewish Theology*, New York 1973. Per le visioni antiche della personalità umana e del problema della morte cfr. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I-III, Leipzig 1933-1939. Sul periodo postbiblico cfr. L. Ginzberg, *The Legend of the Jews*, I-VII, 1909-1938, Philadelphia 1937-1966. La sua indagine comprende la letteratura intertestamentaria e gli scritti dei Padri della Chiesa sugli eventi biblici, come anche fonti ebraiche fino al XIX secolo.

Anche se ormai superato, G. Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, I-III, 1927-1930, Cambridge/Mass. 1970, resta una trattazione classica della letteratura settaria postbiblica, in particolare degli apocrifi e dell'antica letteratura talmudica e midrashica. Sui concetti di anima, cfr. I, pp. 368-71, 404 e 486-89; II, pp. 279-322 («Ricompensa dopo la morte»), 353 e 377-95 («Escatologia»); III, pp. 148 (nota 206), 196 e 204. Lavoro più aggiornato e dettagliato e che abbraccia un periodo più ampio, è E.E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, I-II, 1969, Jerusalem 1975. Il capitolo intitolato «Uomo», nel I volume, tratta in modo circostanziato le visioni talmudiche e midrashiche dell'infusione dell'anima, della preesistenza e della coscienza embrionale, come anche i concetti a questi correlati, e cerca di dedurre dalle fonti l'attribuzione e la cronologia relativa ed assoluta delle enunciazioni. Le note alle pp. 784-800 nel II volume e la bibliografia, alle pp. 1061-1062, citano molti studi secondari precedenti. Un'opera specifica è S. Spiegel, *The Last Trial. On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice. The Akedah*, 1950, Philadelphia 1967, che contiene un capitolo sul distacco dell'anima dal corpo e sulla rugiada della resurrezione nella letteratura midrashica.

Una recente, ampia indagine in prospettiva filosofica è J. Gutman, *Philosophies of Judaism. The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, 1933, New York 1964. Articoli sul concetto ebraico di anima tratti dall'*Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, sono stati raccolti, insieme a nuovo materiale, in un unico volume: S.T. Katz (cur.), *Jewish Philosophers*, New York 1975. Sulla filosofia di Filone, si veda H.A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, I-II, Cambridge/Mass. 1947; specialmente il VII capitolo, «Souls, Angels, Immortality», nel I volume. I. Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, 1916, New York 1969, è uno studio dettagliato delle filosofie ebraiche del Medioevo. Per la concezione medievale di anima è utile, benché piuttosto circoscritto, P.D. Bookstaber, *The Idea of Development of the Soul in Medieval Jewish Philosophy*, Philadelphia 1950.

Articoli di G. Scholem scritti per l'*Encyclopaedia Judaica* sono stati raccolti in *Kabbalah*, New York 1974; specialmente *Man and His Soul (Psychology and Anthropology of the Kabbalah)* e *Gilgul*, sulla trasmigrazione delle anime.

JACK BEMPORAD

Concezioni cristiane

Il concetto di anima nella letteratura e nella tradizione cristiana ha una storia complessa. Inoltre, il pensiero cristiano sul destino dell'anima non è affatto uniforme, né sempre chiaro.

Terminologia. Il termine neotestamentario *psychē* ha le sue radici nell'ebraico *nefesh* ed entrambi vengono generalmente tradotti con «anima». Nel pensiero semitico primitivo, *nefesh* (arabo: *nafs*) rappresenta un duplicato minuscolo e sottile del corpo. Come tale può essere messo in contrasto con *ruaḥ*, termine onomatopeico che riproduce il suono del respiro e designa lo spirito o il principio vitale, che in questa cultura viene individuato nel respiro ed è contrapposto alla carne. Il termine neotestamentario *psychē*, tuttavia, possiede complesse sfumature associate al concetto di vita, che a volte si approssimano all'odierno «io» e che spesso assumono il significato particolare di sede della vita soprannaturale o eterna, quella vita che non può essere distrutta dalla malizia dell'uomo, come il corpo, ma che può essere distrutta da Dio (Mt 10,39). La *psychē* è tanto preziosa che l'intero universo materiale non potrebbe compensarne la perdita (Mt 16,26; Mc 8,36ss.).

Quando la *psychē* si dedica totalmente a Dio, acquisisce un carattere particolare (1 Pt 1,22; 4,19) e in questa dedizione può ancorarsi a Dio, consapevole di pos-

sedere la vita eterna e certa della salvezza da tutto quanto potrebbe privarla di questo patrimonio (Eb 6,19). Quest'«anima» o «io» si trova sotto la protezione di Cristo. Tuttavia, poiché la *psychē* è spirituale, non materiale, non va custodita come una dimora terrena, né riposta come un prezioso cimelio in cassaforte, né curata come una pianta delicata. Al contrario, Gesù esorta i suoi discepoli a lasciarla libera, abbandonandola alla cura di Dio (Mt 16,25; Mc 8,35; Lc 9,24; Gv 12,25). Questo è il paradosso della dedizione di sé, un concetto che trova espressione anche nel pensiero buddhista e induista.

Nel Nuovo Testamento, quindi, la *psychē*, benché fondamentalmente radicata in un concetto ebraico, contiene tanto dell'odierno significato di «io», da porci di fronte ai complessi problemi delle discussioni sulla personalità. Tuttavia il termine implica altre connotazioni secondarie, come vedremo in seguito. Inoltre, nella sua forma aggettivale, *psychikos*, può significare la vita naturale, biologica, dell'uomo distinta dalla vita spirituale, designata con *pneumatikos* (1 Cor 2,14; 15,46; Gd 19). La distinzione dualistica implicita in quest'uso ne richiama una familiare ai conoscitori di letteratura gnostica. Tuttavia *psychē* si riferisce sempre a quella dimensione dell'uomo che ha valore eterno e perciò stesso contrasta con l'aspetto carnale dell'uomo.

In *Ezechiele* (13,17ss.) si trova un'eco della credenza primitiva che *nefesh* possa sgusciare fuori dalle narici o da un altro orifizio durante il sonno (da cui l'antica superstizione di non dormire a bocca aperta) o, in caso di morte violenta, dalla punta della spada dell'assassino. Ezechiele mette in guardia i suoi ascoltatori contro le donne che si cuciono intorno ai polsi manicotti ornati di nastri «per meglio intrappolare vite». Questo passo riflette e la vecchia nozione materiale di *nefesh* e l'antica paura delle streghe, che facevano lucrosi affari con le loro imprese notturne, rubando *nefashot* di dormienti incauti e catturandone l'anima come una farfalla con un fazzoletto, per venderla poi alle famiglie in cui qualcuno avesse, come potremmo dire oggi, «perso il ben dell'intelletto». Gli Arabi avevano concezioni simili sulla vulnerabilità dei *nafs* ad opera di tali agenti malvagi.

Anima e spirito. I termini *anima* e *spirito* costituiscono tentativi di rappresentare due serie di idee presenti nella Bibbia: *anima* corrisponde all'ebraico *nefesh* e al greco *psychē*, mentre *spirito* corrisponde all'ebraico *ruaḥ* e al greco *pneuma*. L'una serie di idee, tuttavia, non può essere completamente dissociata dall'altra. Ad esempio, quando pensiamo a vento, respiro o spirito, tendiamo a collegarli con *pneuma* piuttosto che con *psychē*; nondimeno, dovremmo tenere presente che il termine *psychē* ha una connessione etimologica con il verbo *psychēin* («respirare»), come il latino *animus* con *anemos*, termine greco che indica il «vento». Così, un esame del concetto di spirito si rivela non solo pertinente, ma necessario per qualunque studio sul concetto cristiano di anima.

Ruaḥ, tradotto dagli autori del Nuovo Testamento con *pneuma* e tradizionalmente reso con «spirito», non possiede la connotazione quasi fisica di *nefesh*. Infatti, benché *ruaḥ* indichi talvolta «vento» o «respiro» (per es. in Gb 15,30), non è necessariamente di significato ambiguo, poiché in ebraico denota semplicemente il principio di attività vitale, comunque si manifesti. Tra le connotazioni fisiche di «vento» e quelle spirituali di «spirito» e «mente», gli Ebrei non facevano la netta distinzione, cui ci ha abituati la tradizione occidentale. Quindi gli effetti di *ruaḥ* possono essere sentiti come si sente un uragano, o visti come si può vedere il fiato su uno specchio o la danza delle fronde di un albero in un giorno di vento. Oppure, può essere percepito in modi più complessi, come percepiamo gli effetti dell'intervento di Dio nelle vicende umane. Poiché gli antichi vedevano nella respirazione l'evidenza della vita e nella sua assenza la mancanza della vita, il respiro sembrerebbe l'ovvia sede di *ruaḥ*. Nondimeno, lo vedrebbero tale proprio come noi vediamo nel cervello la sede ovvia dell'attività mentale, anche se neppure i filosofi analitici contemporanei più positivisti identificherebbero l'attività mentale in quel chilo e mezzo di materia grigia che ci portiamo nel cranio. *Ruaḥ* è anche la forza interiore dell'uomo, indebolita nei periodi di sconforto e rafforzata nei periodi di gioia. Le persone impulsive sono povere di *ruaḥ* (Es 6,9). La *ruaḥ* di Dio (Elohim) esplica il suo potere unicamente nei suoi effetti sull'uomo, influenzandolo continuamente, e non sempre in modo benevolo. Poiché gli Ebrei non possedevano un termine specifico che indicasse la natura, come i Greci (*physis*), un unico termine doveva servire per ogni attività apparentemente sovrumana. Dio manda piaghe e terremoti, così come pioggia benefica e sole. La *ruaḥ* del Signore, tuttavia, è quella di rettitudine e di amore, di giustizia e di misericordia, che ispira le parole dei profeti sui quali si riversa.

Dietro all'uso neotestamentario di *pneuma* stanno questi altri antichi usi di *ruaḥ*. Lo spirito di Dio viene dato a Gesù nel battesimo (Mt 3,13ss.) e da Gesù ai discepoli. Giovanni Battista distingue il battesimo da lui impartito da quello che Gesù darà per mezzo dello Spirito Santo (*en pneumati hagiō*) e del fuoco (Mt 3,11). Qui Giovanni si presenta come anticipatore dell'esperienza che attende i discepoli nel giorno di Pentecoste, descritta in *Atti* 2 come discesa dello Spirito sotto forma di «lingue di fuoco» sugli Apostoli riuniti.

Non è chiaro fino a che punto gli scrittori neotestamentari considerassero lo Spirito Santo di Dio un'entità a sé, come nella dottrina trinitaria elaborata nel pensiero cristiano successivo. Ma non è argomento da trattarsi qui. *Pneuma* ricorre spesso, sia in maniera un po' pedestre (per es., i discepoli hanno paura, credendo di vedere un fantasma, Lc 24,37) che in senso più reverenziale, con l'intera gamma di significati ebraici e con significati particolari derivati dall'esperienza pentecostale. Sia Paolo che Giovanni ritornano spesso sull'antinomia carne(*sarx*)-spirito(*pneuma*). Ciò che rende giusto un uomo è la circoncisione non della carne, ma dello spirito (Rm 2,29). Non aveva osservato il salmista che il Signore si compiaceva meno degli olocausti che di un cuore umile e contrito (Sal 51)? I cristiani non vivono secondo la carne, ma secondo lo spirito (Rm 8,13).

Sebbene Paolo segua in materia l'uso tradizionale, si serve di *pneuma* anche nei modi più inaspettati, ad esempio come se alludesse all'anima (2 Cor 2,13) e come se considerasse la mente sede della coscienza umana (1 Cor 7,34). Scrive anche come se identificasse misticamente l'anima o l'io cosciente del cristiano con il regno dello spirito o con la dimensione in cui è entrato attraverso Cristo; scrive come se il cristiano fosse assorbito in Cristo al punto di credere che qualunque cosa pensi, dica o faccia scaturisca da Lui. Paolo tende a esprimere il suo senso dominante di unione mistica con Cristo mediante la fusione di tutte le distinzioni, come quelle possibili fra *psychē* e *pneuma*, concentrandosi su quel che oggi chiameremmo piuttosto dimensione spirituale dell'essere, dimensione in cui l'umano partecipa del divino.

Giovanni pone in esplicito contrasto *sarx* («carne») e *pneuma* («spirito»), come in Gv 3,5-8. Poiché Dio è spirito, tutti i rapporti con Lui avvengono nella dimensione spirituale, non in quella fisica (Gv 4,24). Le parole di Gesù costituiscono la rivelazione di Dio e in quanto tali vanno riconosciute come spirito (*pneuma*) e vita (*zoe*). L'atto fisico della respirazione simboleggia lo spirito: in Gv 20,22 Gesù soffia il suo alito sugli Apostoli come simbolo del dono dello Spirito Santo (*pneuma hagion*). Alludendo allo Spirito Santo, Giovanni usa il termine *paraklētos*: colui che sostiene o difende la propria causa; termine usato nel greco classico esattamente come *advocatus* («avvocato») in latino. Nell'uso di Giovanni, sembra che *paraklētos* richiami la nozione di spirito di verità, implicita nel termine coranico corrispondente a «protettore», in cui il contrasto tipicamente gnostico tra spirito di luce e spirito di tenebra è altrettanto percettibile. Gesù, come Dio che si insedia temporaneamente nel mondo fisico dell'umanità, è colui che può mediare fra noi, nel nostro stato misto di carne e spirito, e Dio, che è puro spirito. Alla luce di tale concettualizzazione, la distinzione tra anima e spirito tende a vanificarsi. Il contrasto è tra il regno della carne e il regno dello spirito. Le caratteristiche dello spirito (che giunge «irrompendo come vento impetuoso» e «soffiando dove vuole») diventano, allora, descrizione dei modi in cui si struttura la dimensione spirituale; si struttura, cioè, con moduli diversi dalle «leggi» fisiche e biologiche.

Riassumendo: la traduzione di *nefesh* con *psychē* nella versione greca della Bibbia (Settanta), di cui si servirono gli autori del Nuovo Testamento, stimolò la tendenza a fondere le idee espresse dai termini *psychē* e *pneuma*. Entrambi, infatti, mettono in evidenza il tradizionale interesse semitico per la nozione di vita. Ciò che importa all'uomo spirituale non è la vita misurata a giorni o ad anni (*bios*), ma l'energia spirituale, la vita interiore dell'uomo, la sua *zoe*, che può divenire eterna. È a questo fine che l'anima risorgerà, per cui la resurrezione comporta una condizione di continuità e di eternità, che Cristo ha reso possibile anche per noi peccatori. La nostra lotta in questa vita, quindi, non è tanto contro la carne (*sarx*), quanto contro «gli spiriti del male» (*pros ta pneumatika tēs ponērias*: Ef 6,12). Ne consegue, quindi, che l'anima, la componente più alta dell'uomo, non è distinguibile dalla sua dimensione spirituale.

Tuttavia, va sottolineato che i Cristiani del Nuovo Testamento erano gli eredi del credo classico ebraico, secondo cui l'uomo non *ha* un corpo o non *ha* un'anima, ma *è* unità di anima e corpo. Spirito e carne, tuttavia, sono contrapposti come gli aspetti del bene e del male nell'uomo. Il riconoscimento di ciò può aver portato, in seguito, all'accettazione del dualismo greco fra corpo e anima. Nel pensiero ebraico l'anima era immaginata a volte come un liquido nel vaso del corpo, vaso che può svuotarsi e riempirsi. In *Genesi* 2,7 Dio soffiò il suo Spirito nella polvere dalla quale aveva creato l'uomo, e l'uomo allora «divenne un'anima vivente»: immagine frequente nel pensiero ebraico, ereditata poi dagli autori del Nuovo Testamento.

Origine dell'anima. Nell'ambito dello sviluppo del pensiero cristiano sull'origine dell'anima individuale, sono state elaborate tre concezioni: 1) creazionismo, 2) traducianesimo, 3) teoria della reincarnazione.

Il creazionismo è la dottrina secondo la quale Dio crea un'anima nuova per ciascun essere umano all'atto del concepimento. Propugnata da Gerolamo, Ilario e Pietro Lombardo, fu nel Medioevo la visione di gran lunga più accettata. Vi insistette Tommaso d'Aquino (*Summa Theologiae* 1,118) e generalmente la predicarono i calvinisti nella tradizione riformata. Sono evi-

denti le sue conseguenze su certe questioni morali, soprattutto su quella dell'aborto.

Il traducianesimo è la teoria per la quale l'anima viene trasmessa dai genitori insieme col corpo. Proposta da alcuni dei Padri (come Gregorio di Nissa e, soprattutto, Tertulliano), poco o nessun favore trovò nel Medioevo. I luterani, invece, furono portati ad accettarla e, all'inizio del XIX secolo, una sua variante venne proposta all'interno della tradizione cattolica da Antonio Rosmini-Serbati, fondatore dei Rosminiani.

Si suppone da molti che la dottrina della reincarnazione (una forma di credenza nella resurrezione) sia aliena dal pensiero cristiano, ma è una supposizione non confortata da prove. La dottrina della preesistenza dell'anima fu sicuramente propugnata da Origene e da altri nella tradizione del Platonismo cristiano. La reincarnazione (naturalmente non nella sua forma grezza, primitiva, ma in forma etica, come in Platone e nella filosofia indiana) ha una lunga e interessante tradizione, quantunque in parte clandestina, nel pensiero e nella letteratura cristiana, a partire dall'epoca primitiva fino ai giorni nostri. I teologi cristiani della reincarnazione sostengono che l'anima passa attraverso molte incarnazioni nel processo di evoluzione e crescita spirituale e, quindi, non viene giudicata sulla base di una sola vita di durata indeterminata. L'anima, in questa visione, ha una storia molto lunga, con origini antecedenti all'umanità stessa.

Destino dell'anima. Paolo predicava che, dal momento che «il prezzo del peccato è la morte» (Rm 6,23), l'uomo non ha diritto all'immortalità più di quanto ne abbia qualsiasi altra forma di vita. Grazie, tuttavia, al potere della resurrezione di Cristo, ogni cristiano che creda veramente nel Suo potere risorgerà con Lui (Fil 3,21) in un corpo simile al corpo «glorioso» di Cristo (*tō sōmati tēs doxēs autou*). La resurrezione di Cristo ci rende capaci di una nostra resurrezione personale, che tuttavia possiamo ottenere solo in quanto facciamo nostro il potere di Cristo, e ciò sarà possibile se crediamo alla sua efficacia, accettando il dono divino della salvezza dalla morte e della vittoria sulla tomba.

In realtà, anche se il pensiero del Nuovo Testamento è inestricabilmente intessuto di nozioni di immortalità insieme al tema centrale della resurrezione, in Paolo e in altri autori del Nuovo Testamento esse sono subordinate a quest'ultimo. Per tutti gli esseri umani, la morte ha sempre rappresentato il terrore supremo, il «nemico finale» dell'uomo; ora, dichiara Paolo, la morte è stata vinta, rendendo possibile la vita immortale dell'anima.

Tuttavia, non dobbiamo aspettarci di trovare nel I secolo una dottrina universale con una chiara formulazione di vita futura. L'attesa della fine dei tempi e dell'imminente ritorno di Cristo (la Parusia) dominava a tal punto la visione cristiana, a quell'epoca, da scoraggiare la speculazione sulla natura dell'anima o su cosa, nell'uomo, possa sopravvivere al corpo fisico. Paolo stesso cercò esplicitamente di dissuadere dalla vana speculazione sulla precisa natura del corpo risorto (1 Cor 15,35-38). Tuttavia, mentre la speranza della Parusia andava attenuandosi, i teologi sentivano il bisogno di dare una risposta a tali questioni. Poiché gli autori biblici le avevano lasciate aperte e poiché varie credenze provenienti da tutto il mondo mediterraneo avevano coinvolto, più o meno consapevolmente, quanti riflettevano seriamente sulla materia, visioni differenti e a volte contrastanti finirono per fondersi. Anche prima dell'era cristiana, gli Ebrei accoglievano credenze sulla vita futura che non rientravano nel modello classico del loro pensiero, ma che avevano derivato da fonti straniere dopo l'Esilio (587/6 a.C.). All'epoca di Gesù, ad esempio, alcuni (come i Farisei) credevano in una resurrezione dei morti che altri (per es. i Sadducei) ripudiavano.

Nel pensiero ebraico classico le anime dei morti andavano nello She'ol, corrispondente all'Ade della mitologia greca, una specie di non-mondo, un luogo sotterraneo di tenebre e di polvere, così tetro che, come osservava Omero, sarebbe preferibile essere un mendicante sulla terra dei vivi che un re nella terra dei morti. Tuttavia si ritiene che nel pensiero ebraico più tardo la *sophia* («saggezza») salvi gli esseri umani dallo She'ol (Prv 15,24). Contrariamente alle anime dell'Inferno della futura teologia cristiana, che si sono poste al di là della benevola potenza di Dio, quelle dello She'ol erano oggetto della divina sollecitudine, poiché il potere di Dio si estende fin laggiù (Dt 32,22; Sal 139,8). Nel Nuovo Testamento, il concetto di She'ol è talvolta sostituito dal concetto di morte, ad esempio nell'uso che Paolo fa del greco *thanathos* in *1 Corinzi* 15,55, citando *Osea* 13,14. Tuttavia, in *Atti* 2,27, dove si cita *Salmi* 16,10, viene mantenuto il termine *haidēs*.

Nel pensiero rabbinico del secolo che precede l'avvento del Cristianesimo, *she'ol* passò a indicare un luogo riservato esclusivamente ai malvagi. Il giusto va nel *pardes* («Paradiso», o, più letteralmente, «giardino»), termine tardo ebraico derivato dal greco *paradeisos*, traduzione di «giardino dell'Eden» nei Settanta. Il *pardes* veniva considerato una restaurazione celeste dello stato originario, incorrotto, dell'uomo. A volte, tuttavia, rappresentava uno stato intermedio fra la morte del giusto e il giudizio finale, come si ricava da alcuni passi del Nuovo Testamento, come la promessa di Gesù al ladrone pentito che si sarebbero incontrati quel

giorno stesso in «Paradiso» (passo che presenterebbe altrimenti gravi difficoltà di interpretazione).

A tali sviluppi si affianca la nozione di geenna, voragine di fuoco in cui i malvagi saranno scagliati per bruciare come rifiuti. Il simbolismo di questo periodo di transizione intertestamentale, tuttavia, non risulta affatto coerente; e la confusione prosegue nel Nuovo Testamento, dove *haidēs* e *geenna* (Mt 18,9 e Mc 9,43) sono stati tradizionalmente resi ambedue con «Inferno», pur avendo nel testo greco connotazioni differenti. L'Ade, anche se può indicare la sede dei morti in attesa di giudizio (come in Ap 20,13-14) e la potenza distruttrice della morte (come in Mt 16,18), può anche essere (come in Lc 16,23) un luogo di punizione indistinto dalla geenna.

Il concetto di geenna come discarica per l'incenerimento dei malvagi ha origine con la «valle del figlio di Hinnom», luogo situato al confine fra le tribù di Giuda e di Beniamino, che nella tarda letteratura ebraica godeva di cattiva reputazione, in quanto sede di un santuario cultuale in cui si offrivano sacrifici umani (2 Re 23,10; 2 Cr 28,3; 33,6). A questa valle si allude in *Isaia* 66,24 come al luogo in cui giaceranno i cadaveri dei ribelli al Signore. In *2 Esdra* 7,6 la geenna è diventata una fornace in vista del Paradiso. Nella letteratura apocalittica giudaica è spesso considerata come una voragine di fuoco inestinguibile, in cui i malvagi vengono annientati, anima e corpo, visione riecheggiata in *Matteo* 10,28. L'autore dell'*Apocalisse* definisce questa destinazione dei malvagi «la seconda morte» (21,8). È radicata in queste immagini della geenna l'origine del concetto popolare medievale di Inferno, in cui tuttavia l'anima, essendo indistruttibile, non può venire annientata dal fuoco, ma ne viene tormentata in eterno.

Nel pensiero cristiano primitivo, un simile retroterra culturale della concezione dell'anima e del suo destino si risolse in una confusione che nessun ricorso alla Scrittura era in grado di chiarire, dal momento che tale confusione era già insita nella stessa Bibbia. Così troviamo Tertulliano che, nel suo *De anima* (circa 210), assegna all'anima una sorta di corporeità. Questa tendenza si ritroverà in altri scrittori antignostici dell'epoca, compreso il suo contemporaneo Ireneo. Di contro, Origene (circa 185-254) e la sua influente scuola cristiana di Alessandria insegnavano che l'anima preesiste in uno stato incorporeo e viene imprigionata in un corpo fisico, in conseguenza della sua precedente riottosità. Origene probabilmente predicava anche un forma di reincarnazione. Gregorio di Nissa (circa 330-395), Nemesio (vescovo di Emesa verso la fine del IV secolo) e il teologo greco Massimo il Confessore (circa 580-662), interpretavano, tutti, i concetti biblici di anima secondo criteri platonici e sulla scia della diffusa tradizione di Origene e della sua scuola.

Nel XIII secolo, Tommaso d'Aquino segue la dottrina dell'anima esposta nell'*Eudemo* di Aristotele, secondo la quale, mentre anima e corpo insieme costituiscono un'unità, l'anima, in quanto «forma» del corpo, è una «sostanza spirituale» a sé, e come tale è in grado di condurre un'esistenza indipendente dopo la morte del corpo. Questa dottrina medievale dell'anima, pur determinando in larga misura l'insegnamento ufficiale della Chiesa cattolica romana sulla natura dell'anima e sul suo destino, si impresse indelebilmente anche sulla teologia della Riforma. I riformatori classici, infatti, pur se contemporanei del grande movimento rinascimentale europeo, avevano schemi di riflessione teologica totalmente medievali. Il fatto che Tommaso descrivesse l'essenza della pena infernale come mancanza della visione di Dio poco servì a mitigare l'orrore dell'Inferno nell'opinione popolare.

La predicazione popolare nel Medioevo e nei secoli successivi raffigurava invariabilmente l'Inferno come un fuoco fisico in cui le anime dei dannati, in qualche modo dotate di corpi temporanei suscettibili al dolore fisico, vengono alla fine convocate il Giorno del Giudizio per riprendere i loro corpi originari, così da soffrire un eterno tormento nelle medesime condizioni. Gli angeli, invece, secondo Tommaso, non possiedono un corpo fisico; pertanto Satana e gli altri abitatori dell'Inferno devono essere strutturati in qualche altro modo per sottostare, come certamente debbono, alla punizione giusta e ampiamente meritata nel luogo di tormento su cui essi stessi regnano. Neppure la raffigurazione chiaramente simbolica e la visione allegorica di Dante riuscirono ad attenuare l'orrore dell'Inferno nella mentalità popolare. Dopo tutto, gran parte del genio di Dante sta nell'abilità di rivestire la sua grande epopea di un realismo straordinario, che si imprimeva anche nella mente di quei lettori che l'educazione letteraria aveva abituati ai metodi allegorici, così cari allo spirito medievale.

Il concetto cristiano di anima, allora così confuso, aveva dato origine a una crescente confusione nella visione del destino dell'anima stessa, facendo dell'escatologia l'aspetto meno coerente della tradizione teologica cristiana. Ad esempio, l'anima è dotata di un'esistenza indipendente e talvolta è vista, alla maniera platonica, come totalmente libera dal suo fardello fisico. Tuttavia, alla fine, l'uomo deve ricostituirsi nella sua interezza di anima e di corpo, per poter godere i frutti della redenzione di Cristo. Nel I secolo, nell'attesa dell'imminente Parusia, i cristiani potevano plausibilmente considerare affatto temporanea la separazione dell'anima dal corpo, come configurano le iscrizioni delle

catacombe «Dormit in pace» e «Dormit in Christo». Col passare del tempo, tuttavia, una simile nozione, pur persistendo fino ai giorni nostri negli epitaffi, non poteva più fungere da spiegazione teologicamente soddisfacente di ciò che avviene all'anima durante il periodo di attesa compreso fra la morte e la resurrezione universale dei morti. Ciò potrebbe suggerire, se non implicare, che cielo e Inferno resteranno disabitati fino al momento della resurrezione universale. Spiegazione tuttavia incompatibile con la concezione tipica della pietà cristiana – meno che mai là dove, come nella tradizione cattolica romana, i santi sono già in cielo (Chiesa trionfante) a intercedere per i compagni di fede sulla terra (Chiesa militante) e a soccorrerli. Inoltre, sia le parole di Gesù al ladrone pentito (Lc 23,43), che la parabola di Lazzaro e del ricco epulone (Lc 16,19), con l'implicazione della beatitudine paradisiaca, da giardino dell'Eden, escludono la nozione di un sonno fino al Giorno del Giudizio.

Dalla dottrina dello stato intermedio, adombrata nel tardo Giudaismo e presente in forma rudimentale nel pensiero cristiano primitivo, si sviluppò gradualmente la dottrina del Purgatorio. Il concetto di Purgatorio riveste un'importanza singolare nella visione cristiana della vita dell'anima. Anche se questa dottrina fu viziata dalle distorsioni legalistiche e dalla corruzione ecclesiastica nella pratica tardomedievale, il Purgatorio fu gradualmente visto, attraverso l'influsso del pensiero trattarianista inglese nel XIX secolo, come uno stato non tanto di punizione quanto di purificazione, di ristoro e di crescita. Questo sviluppo teologico appare adombrato in certa letteratura cristiana medievale, soprattutto nel *Trattato del Purgatorio* di Caterina da Genova (1447-1510).

Le anime del Purgatorio sono state generalmente considerate disincarnate (o almeno prive dell'incarnazione terrena), ma sensibili al peculiare tipo di pena previsto dal Purgatorio: pena di attesa e di desiderio. La durata è indeterminata; ma si suppone che, di quelli che vi entrano, alcuni vengano liberati relativamente presto e la maggioranza sarà liberata molto prima del Giorno del Giudizio. Cosa accade, dunque, al momento della loro liberazione? I teologi speculativi hanno avanzato varie ipotesi. Secondo la teologia cattolica, ogni anima, alla separazione dal corpo, sottostà a un giudizio «particolare», distinto dal giudizio finale o «universale». Nel 1336, Benedetto XII, nella bolla *Benedictus Deus*, dichiarava specificamente che le anime, dopo questo giudizio particolare, vengono subito ammesse alla visione beatifica, che è il cielo, oppure passano subito al Purgatorio, per purificarsi e prepararsi alla condizione celeste, oppure vengono consegnate all'Inferno. Questa dottrina non si limita ad escludere esplicitamente la visione cristiana primitiva rappresentata dall'iscrizione *dormit in pace* dell'epitaffio, ma rende assurda anche la tradizionale pietà cattolica. Se, infatti, il Purgatorio viene considerato in ogni senso uno stato di punizione, l'Inferno uno stato di tormento e disperazione, e il Paradiso uno stato di quella gioiosa attività che proviene dalla piena conoscenza di Dio, che è ricompensa del giusto, allora la tradizionale preghiera per i morti («Requiescant in pace») esprime un augurio non appropriato a nessuna delle tre categorie.

Quell'antica preghiera riecheggia il primitivo augurio che le anime dei morti non volessero, a causa del loro stato infelice, perseguitare i vivi, ma potessero invece dedicarsi in pace alle loro occupazioni, rinunciando alle inclinazioni moleste. Questo primitivo augurio viene, naturalmente, trasfigurato nel pensiero e nel sentire cattolico, dove appare illuminato dalla risposta «Et lux perpetua luceat eis», che esprime un caritatevole interesse per il progresso delle anime dei morti e la fede che esse avanzino verso il compimento del loro destino. Nondimeno, nell'ufficio funebre cattolico, una bella preghiera invoca gli angeli perché accolgano il defunto e lo conducano «alla città celeste, Gerusalemme».

BIBLIOGRAFIA

Per i precedenti culturali della visione ebraica nel Nuovo Testamento, una fonte attendibile è il breve articolo *Soul* di N. Porteous in *The Interprter's Dictionary of the Bible*, New York 1962. Ampio panorama per la comprensione della visione generale del Nuovo Testamento, si trova in R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1953. Sullo stesso argomento cfr. O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*, 1956 (trad. it. *Immortalità dell'anima o resurrezione dei corpi*, Brescia 1970). Per l'influsso di Agostino sugli studiosi medievali e sui riformatori, cfr. il suo *Sull'immortalità dell'anima*. A.C. Pegis, *Saint Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Toronto 1934, è un'utile introduzione alla visione di Tommaso d'Aquino, esposta nel I vol. della *Summa Theologiae*; cfr. anche É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932 (trad. it. *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia 1947); e per l'origine, la natura immortale e altri aspetti dell'anima, cfr. Calvino, *Istituzione cristiana*. Per la visione rinascimentale di P. Pomponazzi, cfr. C.C.J. Webb, *Studies in the History of Natural Theology*, Oxford 1915. L'anima ha un ruolo fondamentale nelle varie forme di misticismo cristiano. La nozione del «punto puro» dell'anima, una cellula che resta sensibile a Dio nonostante la caduta e la conseguente corruzione del genere umano, è un argomento comune di tale letteratura: cfr. Giovanni della Croce, *Fiamma viva d'amore*. Per la tradizione salesiana, cfr. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, (1915-1932), Paris 1967-1968, (2ª ed.), vol. VII. La questione se qualche forma di reincarnazione sia conciliabile con la fede cristiana

viene specificamente considerata in due miei lavori: *Reincarnation in Christianity*, Wheaton/Ill. 1978; e *Reincarnation as a Christian Hope*, London 1982.

GEDDES MAC GREGOR

Concezioni islamiche

Le concezioni islamiche di anima sono varie e spaziano da un significato tradizionale, peraltro predominante, ad un significato mistico. Comprendono dottrine formulate da singole scuole di teologia dialettica islamica (*kalām*) e teorie elaborate nell'ambito della filosofia islamica (*falsafah*). I diversi tipi di concezione possono approssimativamente classificarsi in quattro categorie: tradizionale, teologica, filosofica e mistica (sufi). Abbondano le differenze (nonché le contaminazioni), non solo tra queste categorie, ma anche al loro interno. Nondimeno, tutte le concezioni islamiche di anima cercano, o vantano, un fondamento nel Corano. Pertanto, il punto di partenza più appropriato per una qualsiasi discussione di tali concezioni è appunto il Corano. Prima di passare al Corano, tuttavia, sono opportune alcune osservazioni preliminari sull'uso delle voci arabe *rūḥ* («spirito») e *nafs* («anima»).

Come in altre lingue, questi termini si rifanno all'idea di respiro e di vento. Nella poesia araba preislamica, *rūḥ* può significare «vento», «respiro» o «ciò che si soffia» (come quando si accende un fuoco). Nell'arabo postcoranico, i due termini, se usati in riferimento all'anima umana, sono spesso intercambiabili, ma, nell'ambito di determinati schemi concettuali, vengono anche mantenute le reciproche distinzioni. Nel Corano, oltre all'uso grammaticale riflessivo di *nafs* come «sé», il termine richiama l'anima umana, mentre *rūḥ* significa di solito lo spirito che procede da Dio. Nella poesia araba preislamica, questi due termini non presentano connotazioni religiose o soprannaturali. Così *rūḥ* indica il respiro fisico o il vento, mentre *nafs* (quando non è usato riflessivamente) indica il sangue e, a volte, il corpo vivente. Questo uso è coerente con la natura profana di tale poesia, i cui temi ruotano intorno agli amori mondani del poeta, ai suoi dolori, alle sue gesta eroiche e al concetto di onore tribale. È una poesia che si distingue anche per le vivide descrizioni della natura – panorami desertici e vita degli animali selvaggi e domestici – che trasmettono il senso dello splendore, del potere (a volte dell'asprezza) e della vitalità della natura, ma mai nulla che possa interpretarsi in chiave teologica o mistica. Vi si afferma inoltre che, con la morte, tutto finisce, che non c'è nulla al di là del sepolcro. Un'apparente eccezione è costituita dalle allusioni ad *hāmah*, spettro dalla forma di piccolo gufo, che, secondo una credenza araba preislamica, esce dalla testa di chi viene assassinato, resta appollaiato presso la sua tomba e continua a gridare «dammi da bere», finché il morto non sia vendicato. È evidente la connessione di questa credenza con la legge tribale di vendicare la morte di un congiunto.

Rūḥ e nafs nel Corano. Come detto più sopra, *rūḥ* («spirito») nel Corano si riferisce in genere allo spirito di Dio. Il termine compare in vari contesti. È il divino spirito creatore: Dio crea l'uomo (Adamo) dall'argilla e lo anima soffiando nell'argilla il proprio spirito (15,29; 32,9; 38,72). Ancora, Dio soffiò lo spirito in Maria, provocando la concezione di Gesù (21,91; 66,12). Lo spirito è inviato da Dio come messaggero: è *al-rūḥ, al-amīn* («lo spirito fedele») che giunge al cuore di Mometto (26,193) – di qui l'identificazione operata dai commentatori coranici tra «lo spirito fedele» e il nunzio angelico Gabriele. Maria concepisce quando Dio le manda il suo spirito sotto le spoglie di un uomo perfetto (19,17). Lo spirito è anche *rūḥ-al-qudūs* («il santo spirito»), che Dio manda in aiuto di Gesù (2,87; 2,253). Gesù stesso viene definito come spirito proveniente da Dio, ma si precisa anche che ciò non significa che sia figlio di Dio (4,171).

Lo spirito indica anche l'*amr* di Dio (16,2; 17,85; 40,15; 42,52), termine che denota sia «comando» che «affare». Gli studiosi musulmani non sono concordi sull'interpretazione di questo termine, né sul significato di *rūḥ* («spirito») nella sura 17,85: «Essi ti interrogano [Maometto] riguardo allo spirito. Dì: 'Lo spirito è dell'*amr* del mio Signore; ma a voi ben poco è stato dato della conoscenza'». Alcuni hanno interpretato qui *amr* come «affare», non come «comando» e *rūḥ* come riferito allo spirito umano. Se questa interpretazione è corretta, allora il verso costituisce un'eccezione al normale uso coranico del termine *rūḥ*.

Il termine *nafs*, quando non significa il riflessivo «sé», indica l'anima umana, non lo spirito di Dio. L'anima umana, tuttavia, è in relazione con lo spirito divino, dal momento che, come detto prima, Dio infonde la vita nell'uomo insufflandogli il proprio spirito. L'equivalenza di vita e anima nel Corano, tuttavia, non viene affermata esplicitamente. Non vi è neppure alcuna affermazione precisa sulla questione se l'anima sia immateriale o materiale. Il Corano si occupa essenzialmente dell'orientamento morale e religioso dell'anima umana, della sua condotta e delle conseguenze di tale condotta in termini di ricompensa e di punizione nell'aldilà. Questo interesse per i precetti morali e religiosi dell'anima si riflette nella caratterizzazione coranica dell'anima come *ammārah, lawwāmah*, oppure come *muṭma'innah*. L'*ammārah* (12,53) è l'anima che per

sua natura suggerisce o comanda ciò che è male. I commentatori coranici l'hanno identificata con l'io fisico. La *lawwāmah* (75,2) è l'anima in continua autocritica, alla ricerca, secondo alcuni commentatori, della bontà. La *muṭma'innah* (89,27) è l'anima tranquilla del credente virtuoso, che ritornerà al suo signore.

Con la morte, l'anima lascia il corpo, cui si ricongiungerà nel Giorno del Giudizio, quando i giusti andranno in Paradiso e i malvagi all'Inferno. Due questioni in particolare, connesse con la resurrezione, avrebbero interessato i pensatori religiosi islamici. La prima questione è se quelle che risorgono siano le spoglie dello stesso corpo. A questo interrogativo il Corano non fornisce una risposta dettagliata, afferma soltanto che Dio ha il potere di resuscitare ciò che si è putrefatto: «Chi farà rivivere queste ossa quando esse saranno imputridite? Dì: 'Colui che le ha create la prima volta le farà rivivere'» (36,78-79). La seconda questione riguarda ciò che accade all'anima nel lasso di tempo fra il giorno della morte e quello della resurrezione. Secondo alcune affermazioni coraniche (8,49; 9,101; 32,21; 47,27) le anime malvagie saranno punite anche prima della resurrezione e le anime dei martiri saranno accolte in Paradiso: «Non credere che quelli uccisi in battaglia siano morti; essi vivono con il loro Signore, che provvede a loro» (3,169). Tali affermazioni diventano la base delle dottrine tradizionali sul destino dell'anima nell'intervallo di tempo fra la morte e il giorno del giudizio finale.

Concezioni tradizionali. Nell'Islamismo, le concezioni di anima predominanti possono forse meglio definirsi «tradizionali». Si ispirano direttamente al Corano, interpretato letteralmente, e all'*ḥadīth*, o «tradizione». Una fonte di primaria importanza per la conoscenza di queste concezioni è il *Kitāb-al-rūḥ* (Il Libro dello Spirito), del damasceno Ibn Qayyim al-Jawzīyah (morto nel 1350), famoso teologo e giureconsulto hanbalita.

Il termine *rūḥ*, sostiene Ibn Qayyim, nell'uso arabo indica sia lo spirito che proviene da Dio, sia lo spirito umano. Nel Corano, invece, si riferisce allo spirito che proviene da Dio, e che procede dall'*amr* di Dio. Il termine *amr* nel Corano, sostiene Ibn Qayyim, significa sempre «comando». Lo spirito procede dal comando di Dio, quindi è un essere creato, anche se la sua creazione precede quella dell'anima umana. Anche il corpo umano viene creato prima dell'anima, ma quest'ultima, seppur creata, è eterna. Morte significa la separazione di quest'anima dal corpo, a cui si riunirà per sempre al momento della resurrezione. Quando il Corano parla di anima che istiga al male, di anima che rimprovera e di anima tranquilla, non vuol asserire che un uomo possiede tre anime. Queste, sostiene Ibn Qayyim, sono soltanto caratteristiche di un'unica, medesima anima.

Ibn Qayyim si diffonde in una lunga critica della dottrina filosofica dell'immaterialità dell'anima, includendovi gli argomenti addotti dal filosofo al-Ghazālī (morto nel 1111) per provare che Ibn Sīnā (Avicenna, morto nel 1037) non era riuscito a dimostrare l'immaterialità dell'anima. Ibn Qayyim rifiuta la nozione di un'anima immateriale. Uno spirito o un'anima immateriali sarebbero totalmente estranei al concetto di spazialità. Non si può parlare di ciò che è estraneo allo spaziale e al corporeo affermando che si trova all'interno o all'esterno di un corpo, o che se ne separa per poi ricongiungervisi. Ma questo è il linguaggio scritturale che esprime le attività dell'anima. L'anima umana è pertanto materiale, ma «differisce per essenza [*al-māhiyyah*] dal corpo sensibile, poiché è un corpo luminoso, elevato, leggero, vivo e in movimento. Essa penetra nella sostanza degli organi del corpo, scorrendo in essi come la linfa scorre nelle rose, l'olio nelle olive e il fuoco nel carbone» (*Kitāb al-rūḥ*, Hyderabad 1963, p. 310). Il corpo, infatti, è la matrice (*qālib*) dell'anima. Corpo e anima interagiscono, favorendo la formazione delle rispettive caratteristiche individuali. Così, all'atto della morte, l'anima, lasciando il corpo, possiede una sua individualità, differenziandosi pertanto dalle altre anime.

Durante il sonno, l'anima lascia temporaneamente il corpo, talvolta per comunicare con altre anime, sia di vivi che di morti. Con la morte, l'anima lascia il corpo, ma può ritornarvi anche molto presto. Le anime dei virtuosi possono comunicare fra di loro, mentre le anime dei malvagi sono troppo prese dai loro tormenti per farlo. Nell'intervallo fra la morte e la resurrezione, infatti, la maggior parte delle anime si ricongiungono ai corpi nella tomba, per essere interrogate dai due angeli della morte, Munkar e Nakīr. I malvagi e gli infedeli subiscono la punizione e il tormento nella tomba, mentre i fedeli virtuosi godono di una forma di beatitudine. Ibn Qayyim fa coincidere il periodo della tomba con *barzakh*, termine coranico (23,100; 25,53; 55,20) che originariamente significava «ostacolo» o «separazione». Le anime dei profeti sono in Paradiso, come quelle dei martiri, anche se i Musulmani tradizionalisti non sono concordi sul fatto che ciò valga per tutti i martiri. Questi dissensi, afferma Ibn Qayyim, sono appianabili una volta acquisita la conoscenza delle leggi che governano il destino dell'anima. Per citare solo uno dei suoi esempi, un martire che muore prima di pagare un debito non entrerà in Paradiso durante questo intervallo di tempo, ma non soffrirà tormenti.

Le preghiere dei vivi vengono udite dalle anime dei morti, che ne traggono giovamento. Nella sua opera,

Ibn Qayyim dedica ampio spazio a questo argomento. Le proporzioni del capitolo dimostrano quale importanza abbia per i Musulmani la visita delle tombe e l'offerta di preghiere ai morti; tali visite infatti costituiscono parte integrante della tradizionale religiosità musulmana e fonte di consolazione per i familiari del defunto.

Concezioni teologiche (Kalām). I teologi dialettici dell'Islamismo, i *mutakallimūn*, non meno dei Musulmani più tradizionalisti, tentarono di sostenere una concezione coranica dell'anima. Cercarono però di farlo nell'ambito di prospettive del mondo scritturalmente fondate, da loro stessi formulate e difese razionalmente. Le loro concezioni dell'anima umana erano in larga misura dominate da due problemi, uno di ordine metafisico, l'altro di ordine escatologico. La questione metafisica riguardava gli elementi costitutivi ultimi del mondo creato: si tratta di atomi indivisibili o di qualcosa potenzialmente divisibile all'infinito? La questione escatologica scaturiva dalla loro dottrina della resurrezione dei corpi: se, nel tempo compreso fra l'inizio e la fine del mondo, i cadaveri umani si decompongono per diventare parte di altre entità fisiche (organiche o inorganiche), come potrà esserci una effettiva resurrezione, ovvero un ritorno alla vita degli individui reali vissuti e morti in passato e non una mera nuova creazione di copie di essi?

A proposito della questione metafisica, la maggior parte dei *mutakallimūn* erano atomisti. Le loro concezioni di anima erano per lo più materialistiche: la consideravano un corpo, o la identificavano con la vita, che essi ritenevano una qualità transitoria, un fatto accidentale subito dal corpo. Ma non mancarono tra loro i dissensi, soprattutto fra i membri della scuola «razionalistica» dei Mu'taziliti del *kalām,* che raggiunse l'apice del suo sviluppo e della sua influenza nella prima metà del IX secolo. Così uno dei suoi capiscuola, il teologo al-Naẓẓām (morto nell'845), respinse l'atomismo e concepì l'anima (che identificava con la vita) come un corpo sottile diffuso in tutte le parti del corpo fisico. Il suo concetto di anima è sostanzialmente identico a quello tradizionale propugnato da Ibn Qayyim. Altra eccezione fu la particolare visione del mu'tazilita Mu'ammar (morto nell'835), atomista, che sposò la concezione dell'anima come atomo immateriale. Altri teologi ritenevano che l'anima fosse un atomo, ma non immateriale. Ma se è un atomo materiale, può la vita essere identica all'anima? Se la vita non è identica all'anima, potrebbe essere allora un fatto accidentale inerente al singolo atomo? I Mu'taziliti dissentivano sulla questione se gli accidenti potessero riguardare il singolo atomo o solo gli atomi legati fra loro a formare un corpo. Dissentivano anche sulla questione se spirito, anima e vita siano identici. Ma la visione mu'tazilita predominante era che l'anima è materiale e che la vita, identica o no all'anima, è un accidente transitorio.

Nei termini di questa visione predominante va interpretata la questione escatologica accennata più sopra. Se la vita è un accidente transitorio e gli atomi del corpo morto si separano per combinarsi in modo differente, formando altre entità fisiche, dov'è la continuità che garantirebbe la resurrezione dell'identità individuale? Senza tale continuità, ciò che sembra l'individuo resuscitato non è in realtà che un essere simile, un *mithl*. Per risolvere questa difficoltà, alcuni Mu'taziliti ricorsero alla dottrina che la non esistenza (*al'adam*) è «una cosa» (*shay'*) o «un'entità», «un'essenza» (*dhāt*), per la quale l'esistenza è una condizione accidentale. In tal modo, l'entità non esistente A acquista esistenza per un certo tempo, la perde per un altro lasso di tempo e la riacquista infine per l'eternità al momento della resurrezione, A restando sempre A attraverso tutti questi stadi.

La dottrina che la non esistenza è un'entità, una cosa, fu respinta dalla scuola del *kalām*, fondata da al-Ash'arī (morto nel 935), in origine un mu'tazilita, poi ribelle alla propria scuola (l'Ash'arismo ebbe influenza crescente, fino ad imporsi come la scuola del *kalām* predominante nell'Islamismo). Ma, nonostante gli Ash'ariti si opponessero alle dottrine mu'tazilite fondamentali, erano anch'essi atomisti. L'atomismo faceva parte della loro metafisica occasionalista, secondo la quale tutti gli eventi sono diretta creazione di Dio. Gli accidenti sono transitori e non durano più di un istante; sono pertanto costantemente ricreati. La vita, sostengono gli Ash'ariti, è un accidente transitorio creato e ricreato durante la vita dell'individuo. Non è quindi difficile constatare che permaneva il problema escatologico relativo all'anima, di cui i Mu'taziliti cercarono una soluzione.

Per una risposta ash'arita a questa difficoltà, ricorreremo ad al-Ghazālī. I suoi argomenti fondamentali relativi alla possibile resurrezione del corpo si trovano in due opere. La prima è la sua critica ai filosofi islamici, in particolare a Ibn Sīnā, il *Tahāfut al-falāsifah* (L'Incoerenza dei Filosofi), in cui cerca di dimostrare punto per punto che Ibn Sīnā non è riuscito a provare la sua teoria che l'anima umana è una sostanza immateriale e immortale. Al tempo stesso, discute la possibilità della resurrezione del corpo in base alla teoria di un'anima immateriale e immortale, affermando che, al momento della resurrezione, Dio crea per tale anima un nuovo corpo. La seconda opera, *Al-iqtiṣād fī al-I'tiqād* (Moderazione nella Fede), scritta poco dopo il *Tahāfut*, dà una spiegazione diversa. È significativo il fatto che in quest'opera al-Ghazālī ripudi la teoria sostenuta nel

Tahāfut, affermando di averla proposta solo per amor di discussione e per dimostrare che la resurrezione del corpo è possibile anche accettando la dottrina di un'anima immateriale. La vera dottrina, continua poi, è quella degli Ash'ariti, cioè, che la vita è un accidente transitorio costantemente creato e ricreato nel corpo vivente. La resurrezione consiste nel ritorno alla vita e all'esistenza di ciò che fu in origine una prima creazione di Dio. Dio ha il potere di ricreare ciò che aveva creato in precedenza. Una copia è semplicemente una copia, non mai la ricreazione di ciò che era realmente una creazione originale. Al-Ghazālī non discute di come si possa distinguere dalla copia (*mithl*) l'essere originario risorto, ricreato, ma è implicito nella dissertazione che questo è noto a Dio, creatore di tutte le cose.

Al-Ghazālī segue sostanzialmente la linea di ragionamento del suo predecessore e maestro, l'ash'arita al-Juwaynī (morto nel 1085). A differenza di al-Juwaynī, tuttavia, al-Ghazālī non discute se sia lo spirito o l'anima a identificarsi con la vita. Al-Juwaynī è più esplicito su questo argomento. Lo spirito è un corpo che pervade il corpo fisico, animandolo. La vita, invece, è un accidente transitorio inerente allo spirito. Con l'eccezione di questa distinzione fra vita e spirito, il concetto di anima di al-Juwaynī è in armonia con quello tradizionale sostenuto da Ibn Qayyim.

Concezioni filosofiche. Le teorie dell'anima formulate dai filosofi islamici, i *falāsifah* (sing. *faylasūf*), derivano in larga misura da Platone, Aristotele e Plotino. Ma sono presenti altri influssi – della medicina greca e del pensiero stoico, ad esempio. Un autorevole trattatello arabo sulla distinzione fra spirito (*rūḥ*, gr. *pneuma*), e anima (*nafs*, gr. *psychē*) del traduttore cristiano Qusṭā Ibn Lūkā (morto nel 912), si rivela interessante non solo per le idee, ma anche per la citazione delle loro fonti – Platone (*Fedone* e *Timeo*), Aristotele, Teofrasto e Galeno. Secondo questo trattato, lo spirito è un corpo sottile. La sua forma meno pura si diffonde nel corpo dal cuore attraverso le vene, provocando l'animazione, il respiro, la pulsazione. La forma più pura si diffonde dal cervello attraverso il sistema nervoso e determina le sensazioni e il movimento. Lo spirito, tuttavia, è solo la causa immediata intermediaria di queste attività; la sua efficacia è determinata dall'anima, sostanza immateriale e immortale. Con la morte, viene meno lo spirito, ma non l'anima.

Fu, tuttavia, nella sua formulazione neoplatonica che la dottrina dell'immaterialità dell'anima lasciò un'impronta profonda sul pensiero islamico, impronta che non restò confinata alla filosofia propriamente detta, ma è riconoscibile anche nel pensiero religioso di vari gruppi settari islamici – gli Isma'iliti, fra gli altri. L'altra fonte di importanza determinante per il concetto di anima dei *falāsifah* fu Aristotele. La maggioranza accettava la definizione aristotelica di anima come entelechia del corpo, accettava l'idea della sua divisione in vegetativa, sensitiva e razionale e, di quest'ultima, in teoretica e pratica, e accettava infine la descrizione degli stadi delle sue varie parti nel passaggio dalla potenzialità all'attualità. Entro le strutture del pensiero platonico, aristotelico e neoplatonico, esistevano comunque differenze nella concezione di anima dei *falāsifah*. Se ne può avere un'idea prendendo in esame le concezioni di alcuni filosofi rappresentativi.

Al-Kindī (morto intorno all'870), il primo filosofo islamico, aderisce alla dottrina dell'anima come sostanza immateriale e immortale e al tempo stesso sostiene la dottrina coranica della resurrezione del corpo. I suoi trattati a noi giunti, tuttavia, non contengono nulla che mostri in qual modo sintetizzasse queste due dottrine. Il fisico-filosofo al-Rāzī (morto nel 926), presenta invece una teoria dell'anima largamente ispirata al *Timeo* di Platone. L'anima è uno dei cinque principi eterni; gli altri sono Dio, la materia atomica (disorganizzata), lo spazio assoluto e il tempo assoluto. In un determinato momento, Dio impone ordine alla materia, mettendola in grado di ricevere l'anima. Quando l'anima si unisce alla materia, si individualizza, formando singole creature viventi. Soltanto l'uomo, tra queste creature, è dotato di ragione, emanazione di Dio. C'è un lasso di tempo lungo, ma finito, in cui l'anima rimane congiunta alla materia individualizzandosi. Durante questo periodo si verifica una trasmigrazione di anime nella vita animale e umana. Il periodo di tempo finito termina quando negli uomini prevale la ragione. Le anime individuali allora si svincolano dalla materia, riprendendo il loro stato originario di anima unica. Gli altri quattro principi eterni riprendono lo stato iniziale, continuando così all'infinito nel tempo.

Con al-Fārabī (morto nel 950) e Ibn Sīnā, ci imbattiamo in due teorie psicologiche altamente evolute. Entrambe presupponevano uno schema emanatistico neoplatonico. Per al-Fārābī, il mondo celeste consiste in una successione di diadi, intelligenze e sfere corporee provenienti da Dio; per Ibn Sīnā, consiste in una successione di triadi, intelligenze, anime e sfere corporee. Per entrambi, l'ultima intelligenza celeste della sequenza è l'Intelletto attivo, dopo di che ha origine il nostro mondo terrestre. L'intero processo di successive emanazioni da Dio esiste in eterno.

Secondo al-Fārābī, l'anima razionale umana è inizialmente una potenzialità del corpo materiale. In alcuni individui, gli oggetti della percezione sensoriale, le immagini materiali, sono trasformati dall'azione illuminante dell'Intelletto attivo in concetti astratti.

Queste anime umane, che acquisiscono il pensiero concettuale astratto, raggiungono una condizione di immaterialità (esistono livelli più alti di pensiero concettuale, che, con rari individui, i profeti-filosofi, culminano nella periodica unione dell'anima umana con l'Intelletto attivo). Solo le anime che hanno raggiunto la condizione immateriale sono immortali. Le anime buone, sempre vissute secondo i dettami della ragione, evitando le passioni inferiori, vivono nella beatitudine eterna, contemplando le intelligenze celesti e Dio. Le anime razionali che hanno tradito la loro vocazione, cedendo alle passioni inferiori, vivono nell'eterna infelicità, aspirando alla contemplazione delle intelligenze celesti, senza poterla ottenere. La maggior parte delle anime umane, tuttavia, non raggiunge mai la condizione immateriale e, con la morte, cessa di esistere.

Ibn Sīnā, dal canto suo, insiste sull'immortalità individuale di tutte le anime. L'anima razionale, emanazione dell'Intelletto attivo, si congiunge al corpo umano e, grazie ad esso, si individualizza. È una sostanza immateriale e individuale che esiste con il corpo, ma non vi è impressa. Le anime che hanno vissuto la vita razionale, esercitando un controllo sulle passioni inferiori e restando incontaminate dal vizio, vengono ricompensate nell'aldilà. Vivono nell'eterna beatitudine, contemplando gli esseri celesti e Dio. Ciò vale per le anime virtuose non filosofiche che hanno vissuto in armonia con la legge divina, poiché questa legge è un'espressione della verità filosofica nel linguaggio delle immagini e dei simboli, comprensibile anche ai non filosofi. Le anime che non hanno vissuto una vita razionale e virtuosa, o non hanno ottemperato ai comandamenti della legge religiosa, sono condannate nell'aldilà a un eterno tormento e al desiderio inappagato della contemplazione degli esseri celesti e di Dio. Il linguaggio coranico che descrive l'aldilà in termini fisici è simbolico. La teoria di Ibn Sīnā sull'anima culmina nel misticismo, ma è un misticismo intellettuale. Dio, per Ibn Sīnā, è puro intelletto. Nel viaggio verso Dio, le anime degli uomini eccezionali saranno colmate di tutto ciò che di intelligibile proviene dall'Intelletto attivo. Esperienza che, compiendosi in un tratto, è intuitiva.

Ibn Rushd (Averroè, morto nel 1198) fu il più aristotelico dei *falāsifah*. Negli scritti indirizzati al lettore islamico generico, sostiene la dottrina della ricompensa e della punizione nell'aldilà, insistendo, tuttavia, che il linguaggio scritturale che lo descrive dovrebbe essere interpretato a livelli diversi, secondo la capacità intellettuale del singolo. I suoi scritti psicologici più tecnici, soprattutto i commentari su Aristotele, non lasciano spazio a una dottrina dell'immortalità individuale. Questi scritti, tuttavia, lasciarono un'impronta assai più profonda sull'Europa medievale e rinascimentale che sull'Islamismo. Nel mondo islamico, fu la teoria dell'anima di Ibn Sīnā che esercitò successivamente la maggior influenza sui *falāsifah* e sul pensiero religioso.

Concezioni sufi. Nel prendere in considerazione un argomento così vasto, è bene distinguere tre dei suoi aspetti: 1) in che cosa consisteva per i Sufi l'anima umana, 2) la sua purificazione e il modello di santità che deve seguire nella ricerca di Dio, 3) il rapporto dell'anima con Dio, particolarmente nella sua intima esperienza del divino. Sono aspetti collegati, ma il terzo rappresenta un tema fondamentale, sul quale i Sufi discordavano e che causò controversie in tutta la storia del pensiero religioso islamico.

Secondo alcuni, osserva il sufi (e teologo ash'arita) al-Qushayrī (morto nel 1074), il termine «anima» si riferisce alle azioni riprovevoli dell'uomo e alle sue caratteristiche soggette alle infermità. È possibile, afferma, «che l'anima sia un'entità sottile [*laṭīfah*] situata in questa forma [*qālib*] [corporea], ricettacolo delle cattive inclinazioni, come lo spirito [*al-rūḥ*] è situato in questa forma, ricettacolo delle inclinazioni lodevoli» (*Al-risālah al-Qushayrīyah*, Cairo 1966, I, p. 249). Anche l'antico sufi al-Tirmidhī (attivo nell'894) sostiene che l'anima è malvagia. Entrambi, inoltre, si rifanno ai concetti *kalām* e a quelli tradizionali della materialità dell'anima.

Al-Ghāzālī, da parte sua, usa spesso il linguaggio di Avicenna nelle sue trattazioni sull'anima (cosa che non lo ricollega necessariamente all'ontologia di Avicenna, dal momento che, come spesso ricorda, il linguaggio filosofico di Ibn Sīnā può interpretarsi in termini occasionalistici ash'ariti). All'inizio del suo *Mīzān al-'Amal* (Il Criterio per l'Azione), al-Ghāzālī afferma anche che i Sufi aderiscono alla dottrina dell'immaterialità dell'anima, mentre rifiutano il concetto di ricompensa e punizione fisica nell'aldilà. Così, all'interno del Sufismo esistono credenze differenti, ad esempio sulla materialità o immaterialità dell'anima. Minor contrasto (e maggior interesse) si nota, invece, riguardo alla sua purificazione e al percorso ascetico devozionale che essa deve seguire (le differenze tra gli ordini sufi a questo proposito sono in gran parte una questione di rituale, non di sostanza.)

Tema centrale del Sufismo, ed anche causa di dissensi, fu il rapporto dell'anima – del sé, dell'«io» – con Dio. L'esperienza mistica in sé risulta al tempo stesso soverchiante e ineffabile. Le espressioni che cercano di comunicarla sono simboliche, a volte enfatiche e, pertanto, equivoche. Determinante a questo proposito è l'interpretazione dell'esperienza mistica del *fanā'*, la «morte» o «annientamento» dell'io nell'essenza divina, simbolo quest'ultima di *baqā*, «permanenza».

I Sufi, come al-Ghāzālī, interpretarono *fanā'* come «vicinanza» (*qurb*) a Dio e contribuirono in tal modo a riconciliare il Sufismo con i dogmi fondamentali dell'Islamismo. Il problema, tuttavia, restava delicato, come traspare, ad esempio, dal racconto filosofico *Ḥayy Ibn Yaqẓān*, del filosofo andaluso Ibn Ṭufayl (morto nel 1185). Ḥayy, l'eroe della vicenda, che cresce su un'isola tropicale disabitata, vive un processo di autoeducazione che culmina nell'esperienza mistica. Dapprima cade nell'errore di pensare che la sua anima diventi tutt'uno con l'essenza divina; si libera da questo errore grazie alla misericordia di Dio, quando si rende conto che concetti come unità e pluralità, unione e separazione sono applicabili solo ai corpi, non alle entità immateriali, che hanno conoscenza sperimentale di Dio.

Il rapporto dell'anima con Dio nel pensiero sufi subisce una svolta profondamente metafisica nella complessa teosofia del grande mistico Ibn al-'Arabī (morto nel 1240) e dei suoi seguaci, in particolare di 'Abd al-Karīm al-Jīlī (morto intorno al 1428). Ibn al-'Arabī è noto per la sua dottrina dell'unità dell'essere (*waḥdat al-wujūd*), nella quale la creazione (*al-khalq*) è un'immagine riflessa della Verità (*al-ḥaqq*) del Creatore. Le anime perfette riflettono la perfezione dell'essenza divina e i profeti ne sono gli archetipi: ciascun profeta è una parola (*kalimah*) di Dio. L'anima perfetta è un microcosmo della realtà. L'idea di uomo come microcosmo non ebbe origine con Ibn al-'Arabī; era già presente nella dottrina dei *falāsifah* e di al-Ghāzālī. Ma con Ibn al-'Arabī e i suoi seguaci acquista una dimensione spirituale e metafisica tutta propria, che rappresenta una svolta fondamentale dell'evoluzione del concetto di anima nella storia del pensiero religioso islamico.

BIBLIOGRAFIA

Per uno studio esauriente, cfr. D.B. Macdonald, *The Development of the Idea of Spirit in Islam*, in «Acta Orientalia», 1931, pp. 307-51, rist. in «The Moslem World», 22 (1932), pp. 25-42 e 153-168. Per le concezioni coraniche, tradizionali e *kalām*, cfr. R. Blachère, *Note sur le substantif 'nafs' dans le Coran*, in «Semitica», 1 (1948), pp. 69-77; F.T. Cooke, *Ibn al-Quiyim's Kitab al-rūḥ*, in «The Moslem World», 25 (1935), pp. 129-44; A.N. Nader, *Le Système philosophique des mu'tazila*, Beirut 1956; cfr. anche il lavoro di M. Fakhry citato sotto. Per le concezioni filosofiche, cfr. Avicenna, *On the Proof of Prophecies*, da me tradotto in *Medieval Political Philosophy. A Sourcebook*, R. Lerner e M. Mahdi (curr.), New York 1963, pp. 112-21; M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York 1983 (2ª ed.); L.E. Goodman, *Rasi's Myth of the Fall of the Soul*, in *Essays on Islamic Philosophy and Science*, G.F. Hourani (cur.), Albany/N.Y. 1975, pp. 25-40; il mio articolo *Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls*, in «Mediaeval Studies», 22 (1960), pp. 232-39. Per le concezioni sufi, cfr. A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabi*, Cambridge 1939; A.J. Arberry, *Sufism*, 1950, rist. London 1979; Ibn al-'Arabi, *The Bezels of Wisdom*, trad. inglese, introd. e note di R.W.J. Austin, London 1980; R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, 1921, rist. Cambridge 1976; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975; F. Shehadi, *Ghazali's Unique Unknowable God*, Leiden 1964.

MICHAEL E. MARMURA

ANTENATO MITICO. I miti cosmogonici sono narrazioni che descrivono la creazione del mondo da parte di esseri divini. Spesso, nei miti cosmogonici un Essere supremo o una divinità superiore produce il mondo; in un secondo momento vengono all'essere altre figure divine, eroi culturali o divinità di diverso genere, che rivelano il mondo del sacro, la morte, la sessualità, la geografia sacra e i sistemi di produzione del cibo. Questi miti cosmogonici passano, dunque, dall'iniziale creazione del mondo alla rivelazione degli atti e delle imprese archetipiche degli esseri divini e degli eroi culturali: in questo modo descrivono la storia sacra dei tempi primordiali. [Vedi *ARCHETIPO*]. Gli esseri divini e gli eroi culturali in questione costituiscono gli antenati della razza umana. L'attuale condizione umana si fonda sulle attività, sulle vicende, sulle scoperte e sulla scomparsa di questi lontani antenati, che si manifestarono con un ruolo creativo nella storia sacra. [Vedi *COSMOGONIA*].

Fratture primordiali. Nel mito mesopotamico contenuto nell'*Enuma elish* si manifesta una forte tensione tra il primo creatore e la sua progenie. Tale tensione conduce ad una rottura nella creazione iniziale e ad una lotta tra gli dei e i loro discendenti. Nella battaglia che ne segue vengono poste le basi dell'esistenza umana. Nell'*Enuma elish* il dio Marduk prende il comando degli dei giovani che combattono contro Tiamat, la loro madre. Nel corso della battaglia, Tiamat viene uccisa e il suo corpo diventa la terra su cui vivono gli uomini. Come conseguenza di questa battaglia vengono inoltre istituiti alcuni archetipi dell'esistenza umana: la collaborazione tra gli dei della nuova generazione diviene il modello per lo spirito di cooperazione che deve regnare tra gli uomini, un principio sancito dalla morte di Tiamat. Nel mito biblico del *Libro del Genesi*, Adamo ed Eva vivono nel Paradiso insieme al dio creatore. A seguito del peccato diventano gli antenati archetipici della comunità umana, dal momento che cominciano a sperimentare la sessualità, la nascita, il lavoro e la morte, cioè il destino eterno di ogni essere umano. [Vedi *CADUTA*, vol. 4].

Un mito dei Dogon dell'Africa occidentale descrive una situazione del tutto analoga. Il dio Amma diede inizio alla creazione plasmando dapprima un uovo cosmico: in esso si sviluppò un embrione costituito da due divinità gemelle, destinate a diventare esseri perfetti. Ma uno dei gemelli manifestò la sua impazienza e volle uscire dall'uovo prima della maturazione. Lacerò per questo una parte della placenta e cadde su ciò che ora è la terra, dove si costruì un'abitazione con la parte lacerata della placenta. Tuttavia questa creazione risultava ancora incompleta: allora Amma, per correggere la situazione, decise di sacrificare l'altro gemello. Ma neppure grazie a questo sacrificio la creazione poteva essere portata a perfezione. Anziché creare degli esseri perfetti, che avrebbero dovuto essere androgini e anfibi, Amma fu infatti costretto a un compromesso. Per questo l'umanità non è androgina, ma è costituita dai due sessi; non è anfibia, ma essenzialmente terrestre; non vive in un costante stato di perfetta illuminazione (prodotta da parti uguali di tenebra e di luce), com'era originariamente negli intenti di Amma, ma nell'alternanza di piena luce e di piena tenebra. Inoltre le contrapposte nature dei due gemelli (l'uno obbediente e l'altro disobbediente), che costituiscono gli antenati di tutti gli uomini della terra, determinano le due fondamentali modalità di esistenza universalmente diffuse.

Nei miti di questo genere è possibile riconoscere le due forme distinte di primordialità individuate da Mircea Eliade (1969). Vi è, in primo luogo, la primordialità costituita dalle grandi divinità creatrici, che portarono il mondo all'essere. La loro creatività risulta inaccessibile ai comuni mortali ed esse appaiono lontane ed estranee alla condizione umana. [Vedi *DEUS OTIOSUS*]. Diversa è invece la primordialità che si può cogliere nella tensione e nella frattura fra le divinità creatrici e altre divinità, impegnate in imprese eroiche e avventurose che definiscono le modalità archetipiche dell'esistenza umana. Attraverso tali attività gli dei creatori introducono il sacro nelle modalità esistenziali della vita umana e acquistano il ruolo di antenati del genere umano.

In alcune culture, tuttavia, i miti cosmogonici non fanno affatto riferimento alle grandi divinità creatrici. La narrazione comincia già con il secondo tipo di primordialità e il protagonista attivo è l'eroe culturale, le cui gesta determinano la condizione umana. Tra gli Indiani Kwakiutl del Nord America, per esempio, l'eroe culturale è un «Transformer», che agisce come un essere umano e che vive in una comune famiglia terrena. Quando egli scopre un inganno o un errore commesso dagli uomini, immediatamente trasforma il colpevole in un uccello o in un altro animale, fornendo così al mondo le provviste di cibo necessarie all'esistenza. In questo modo tale personaggio stabilisce le regole della produzione e del consumo del cibo e istituisce il principio della reincarnazione (che assicura la continuità delle provviste). Prima delle azioni di questo eroe culturale non c'è alcun ordine nel cosmo; dopo che egli ha partecipato alla produzione del cibo, invece, vengono all'essere tutte le altre forme di ordine, all'interno della famiglia, della società e così via. I capi delle diverse unità sociali segmentate (*numaym*) sono correlati ciascuno ad un diverso antenato animale. I Kwakiutl, infatti, fondandosi sempre sulla trasformazione degli uomini in animali, credono che anche gli animali e gli spiriti conducano esistenze perfettamente equivalenti a quelle degli uomini. Pensano, in particolare, che gli animali siano esseri umani che indossano maschere e costumi costruiti appositamente per riprodurre le diverse forme animali. [Vedi *EROE CULTURALE*; vedi anche *ANIMALI*, vol. 4].

Il secondo tipo di primordialità predomina, inoltre, nelle mitologie di quelle che Adolf E. Jensen (1960) ha chiamato «culture di coltivatori». Un mito dell'isola indonesiana di Ceram, studiato da questo autore, presenta una figura che le popolazioni indigene venerano come una divinità di tipo *dema*. L'azione delle divinità di questo genere, che si presentano talora in forma umana e talora in forma animale, risale alla conclusione dell'iniziale periodo dei primordi. L'evento decisivo è l'uccisione di una divinità *dema* da parte di un'altra divinità: tale atto finisce per determinare la condizione umana. Prima della morte del *dema*, infatti, la condizione degli uomini non risultava caratterizzata dalla differenziazione sessuale o dalla morte; questi aspetti emergono soltanto dopo la morte del *dema*. Le divinità *dema* giungono fino al termine del periodo primordiale e rappresentano così i primi fra tutti gli antenati umani. Attraverso la morte del *dema*, gli uomini vengono accettati all'interno della loro comunità. Nei miti di questo tipo gli antenati sono divinità, eroi o esseri divini, che attraverso le loro azioni rendono possibile e significativa la condizione umana qual è attualmente, con tutte le sue potenzialità e con tutti i suoi limiti: grazie a loro la condizione umana contiene in sé una presenza divina.

Gli antenati mitici non soltanto danno inizio alla condizione umana, intesa in senso generale e universale; essi sono anche i fondatori dei clan, delle famiglie, delle sezioni e dei segmenti della comunità. L'opera classica di N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique* (1901, trad. it. 1982), descrive come nell'antica Grecia e a Roma le varie famiglie furono fondate dai loro antenati, eroi o esseri divini. Il culto familiare fu al tempo stesso la base dell'ordine e della conservazione della famiglia e un culto degli antenati. Concezioni analoghe

si incontrano tra gli Aborigeni australiani, dove ciascun gruppo totemico possiede il proprio antenato totemico, che controlla le provviste di cibo, costituisce il fondamento dell'autorità e istituisce le regole per i matrimoni tra i gruppi. [Vedi *TOTEM*]. In modo quasi identico, gli Indios Tucano della Colombia fanno risalire le loro origini agli antenati mitici, i Desána, i quali rivelarono alla comunità umana tutti gli aspetti della natura e tutte le modalità dell'esistenza.

Un'espressione esemplare del culto degli antenati mitici si incontra nelle religioni della Cina. È un dovere per i figli provvedere ai genitori e onorarli in questa vita e in quella oltremondana: questo atteggiamento, peraltro, si risolve in un rapporto di reciprocità. La famiglia, infatti, è composta dai vivi come dai morti: gli antenati procurano e mantengono i fondamenti dell'ordine spirituale su cui la famiglia si regge, mentre i vivi sospingono la famiglia verso un futuro attivo e vitale. I vivi sono sempre sottoposti al silenzioso giudizio dei loro antenati, in relazione al quale si sforzano di condurre le loro esistenze in modo onorevole.

La fondazione delle città. Gli antenati mitici e gli eroi culturali non soltanto costituiscono i rappresentanti originari delle famiglie e dei gruppi totemici, ma quasi sempre intervengono, nelle culture antiche e tradizionali, nelle fasi iniziali delle fondazioni delle città. Caino nella storia biblica è l'eroe culturale che fonda la città di Enoch; Romolo è il fondatore di Roma; Quetzalcoatl fonda la città di Tollan. Nell'Asia sudorientale la fondazione degli stati e dei regni riproduce gli elementi archetipici del dio Indra.

La fondazione di una città rappresenta talora la risposta ad una esperienza ierofanica. Le ierofanie dello spazio, o di un centro di culto, sono in genere rivelazioni del significato sacro dello spazio stesso. [Vedi *CENTRO DEL MONDO*]. Gli esseri divini o gli eroi culturali che fondano una città derivano il loro potere da tali centri di culto. In alcuni casi per placare le divinità del luogo è necessario un sacrificio; per questo molti dei miti che narrano la fondazione di una città presentano la storia di due gemelli, uno dei quali viene ucciso o sacrificato (come nel caso di Caino che uccide Abele, o di Romolo che uccide Remo). In uno dei cicli mitologici di Quetzalcoatl, ad esempio, nel corso di un combattimento magico Quetzalcoatl finisce per uccidere lo zio.

Gli antenati mitici, in qualità di fondatori di una città, stabiliscono spesso le regole archetipiche dell'intero spazio abitato. La regolazione delle diverse attività nello spazio cittadino, in relazione alle strutture familiari o alle funzioni pubbliche dello spazio, risulta così garantita dall'antenato fondatore. Ogni altra fondazione o rifondazione di città riprodurrà il modello delle azioni archetipiche compiute dall'antenato mitico. Il signore della città rappresenta e simboleggia la presenza dell'antenato divino e certi elaborati rituali di potere si svolgono a intervalli di tempo per commemorare e riprodurre gli episodi della fondazione.

La morte. In alcuni miti la morte fa il suo ingresso nel mondo a causa di un'azione, di una mancanza o di una controversia che avviene tra le divinità creatrici. Talora una di esse si è semplicemente dimenticata di comunicare agli uomini se erano mortali o immortali; altre volte la divinità creatrice consente volontariamente alla morte di entrare nel mondo. In un mito del Madagascar due divinità creano gli uomini: il dio della terra li plasma dal legno e dall'argilla, mentre il dio del cielo infonde loro la vita. Gli uomini muoiono per poter ritornare alla loro realtà originaria.

Nella maggior parte degli scenari mitici, tuttavia, la morte si manifesta come il risultato di una storia sacra che esemplifica il secondo significato di primordialità. A causa di ignoranza, di una proibizione o di una violenza, si produce una frattura tra la progenie divina e la divinità creatrice e proprio all'interno di questa frattura si viene a situare l'origine della morte. Spesso in questo evento si manifesta anche l'origine della dimora dei morti, poiché in tali racconti mitici la frattura produce nello spazio delle suddivisioni tra le quali si pone un luogo destinato ai defunti. Nel mito dei Dogon sopra citato, per esempio, la placenta del dio Amma diventa la terra e ogni uomo, al momento della sua morte, ritorna alla terra, che è la materia originaria della creazione.

La grande importanza dei riti funerari risiede nel fatto che essi garantiscono al defunto di arrivare in modo corretto alla dimora degli antenati. Le anime dei morti vengono perciò istruite e guidate sulla giusta via, affinché non abbiano a smarrirsi. Al momento della morte, infatti, il defunto è particolarmente vulnerabile ed è esposto agli attacchi degli spiriti malvagi. Ma i riti funerari prescrivono ai morti il corretto comportamento e indicano il cammino da seguire per giungere alla terra degli antenati. [Vedi anche *MORTE*, vol. 4; e *RITI FUNERARI*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

Per una trattazione generale sui miti cosmogonici, cfr. Ch.H. Long, *Alpha. The Myths of Creation*, New York 1963. Per i due diversi tipi di primordialità, cfr. M. Eliade, *Cosmogonic Myth and Sacred History*, in *The Quest*, Chicago 1969 (trad. it. *Mito cosmogonico e 'storia sacra'*, in *La nostalgia delle origini*, Brescia 1972). Per i miti del Vicino Oriente antico, cfr. J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*,

3ª ed., Princeton 1969. N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, 1901 (trad. it. *La città antica*, Firenze 1982), rimane la migliore introduzione generale al significato degli antenati nella religione greca e romana. J. Rykwert, *The Idea of a Town*, Princeton 1976 (trad. it. *L'idea di città*, Torino 1981), è una brillante discussione sui miti e sui riti legati alla fondazione di Roma. P. Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters*, Chicago 1971, è il lavoro più valido sul significato dei centri di culto come basi per la fondazione delle città. R. Heine-Geldern, *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia*, in «Far Eastern Quarterly», 2 (1942), pp. 15-20, descrive alcune fondazioni di stati e di città nell'Asia sudorientale. Il ciclo completo dei miti di Quetzalcoatl, con le narrazioni relative alle fondazioni di città, in D. Carrasco, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire*, Chicago 1982. Per gli Indios Tucano della Colombia, cfr. G. Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos*, Chicago 1971. Ad.E. Jensen, *Mythos und Kult bei Natürvölker*, 2ª ed., Wiesbaden 1960, è la migliore opera generale sul significato religioso degli eroi culturali e delle divinità *dema*. Per la Cina cfr. R. Dawson, *The Chinese Experience*, London 1978. Dominique Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris 1970, colloca il significato degli antenati mitici all'interno delle strutture generali delle religioni africane. H. Abrahamsson, *The Origin of Death*, Uppsala 1951, rimane ancora lo studio migliore sui miti della morte in Africa. Per gli antenati presso i Dinka, un popolo africano di allevatori di bestiame, cfr. G. Lienhardt, *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford 1961. J. Goody, *Death, Property and the Ancestors*, Stanford 1962, è uno studio dettagliato sulla morte e sui riti funerari tra i LoDagaa dell'Africa occidentale. S. Wallens, *Feasting with Cannibals*, Princeton 1981, analizza il significato degli antenati mitici tra i Kwakiutl.

CHARLES H. LONG

ANTROPOMORFISMO, dal greco *anthrōpos* («uomo») e *morfē* («forma»), è un termine moderno, attestato fin dal XVIII secolo, che indica la tendenza, praticamente universale, a formulare concetti e idee religiose e, a livello più elementare, a sperimentare il divino o il «numinoso» (il termine è qui usato in maniera convenzionale, senza implicare necessariamente un riferimento alle teorie di Rudolf Otto), secondo le categorie e le forme più facilmente accessibili al pensiero umano: cioè secondo categorie e forme umane. Il concetto ha una lunga storia all'interno del pensiero occidentale. Nella letteratura greca e nella Patristica si indicavano (in modo sprezzante) come *anthropomorphites* coloro che manifestavano idee antropomorfiche del divino. Il termine venne usato anche in latino, da Agostino, per indicare coloro i quali, a causa del loro «pensiero carnale, rappresentano Dio con la figura di un uomo corruttibile» (*PL* 42.39). In questa accezione il termine continuò ad essere impiegato anche in seguito, da autori come Leibniz, per esempio, nel XVII secolo.

Definizione e distinzioni. In senso generale, l'antropomorfismo può essere definito come la descrizione di entità immateriali, o comunque «spirituali», secondo forme fisiche e in particolare umane. Il concetto di forma umana costituisce dunque parte essenziale della definizione: senza di esso si rimane nel campo delle rappresentazioni e raffigurazioni più generiche del divino. Distinzioni troppo nette risultano tuttavia arbitrarie e scorrette, specialmente perché in numerose tradizioni religiose le divinità assumono, sia nella mitologia che nell'iconografia, forme animali (il che costituisce, propriamente, il teriomorfismo); oppure forme miste, ibride, parzialmente animali e parzialmente umane (propriamente: teriantropismo); oppure infine forme «irreali», del tutto fantastiche o addirittura grottesche. La divinità, infatti, può essere concepita in forma interamente o parzialmente animale (come Hathor, la dea vacca, o Anubis, il dio sciacallo, nell'antica religione egizia), o può possedere *avatāra* animali (come Viṣṇu, che si presenta in forma di pesce, tartaruga, uomo-leone e cinghiale). Può avere numerose teste o braccia (come Brahmā), o molte mammelle (come la celebre Artemis di Efeso); oppure può essere rappresentata con figura e volto di «demone» feroce e con parti del corpo irreali o innaturali (come gli androgini e alcuni trickster). Soprattutto le religioni dell'India e quella dell'antico Egitto forniscono un gran numero di esempi. Ricorrendo alla terminologia di R. Otto, si potrebbe dire che è appunto il carattere non-umano delle rappresentazioni teriomorfiche o teriantropiche ciò che consente loro di fungere da simboli del numinoso in quanto «totalmente altro». [Vedi *TERIANTROPISMO*; vedi anche *ANIMALI*, vol. 4].

Il fenomeno dell'antropomorfismo si è posto come problema centrale nella storia delle religioni, nella teologia e nella filosofia delle religioni (come critica della religione e come sforzo interno di ciascuna religione verso una migliore autocomprensione del proprio simbolismo). Invece il passaggio dal teriomorfismo all'antropomorfismo è stato spesso, alla luce delle teorie evoluzionistiche diffuse fino a qualche decennio fa, semplicisticamente considerato un segno di evidente progresso. Così Hegel, nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, ammirava la religione greca perché il suo antropomorfismo indicherebbe che «l'uomo, in quanto elemento veramente spirituale, costituisce la genuina autenticità delle divinità greche». Altrove, nelle *Lezioni di Estetica*, Hegel precisa che il Cristianesimo è superiore alla religione greca perché ha fatto fare all'antropomorfismo un decisivo passo in avanti: Dio non è soltanto l'ideale di bellezza e di arte modellato in forma umana, ma un «individuo reale, singolare, pienamente dio e pienamente uomo, che è entrato nella totalità delle condizioni di esistenza». Radicalmente di-

versa è l'opinione del poeta tedesco Schiller (1759-1805), che considerava il Cristianesimo inferiore alla religione greca: «Nell'età in cui gli dei erano più umani, allora gli uomini erano più divini» (*Gli dei della Grecia*). Aggiungiamo soltanto che nelle polemiche medievali sia l'Islamismo che l'Ebraismo condannavano il Cristianesimo non soltanto per il suo «politeismo» (a causa della dottrina della Trinità), ma anche per il suo antropomorfismo.

Spesso si distingue tra antropomorfismo fisico (antropomorfismo in senso proprio) e antropomorfismo mentale, o psicologico, chiamato anche «antropopatismo» (relativo non a forme e figure umane, ma a sentimenti umani: amore, odio, desiderio, collera, ecc.). Nell'Antico Testamento, per esempio, vi sono soltanto deboli tracce di antropomorfismo in senso proprio, e purtuttavia a Dio sono attribuiti l'amore, la compassione, la clemenza, l'ira e lo sdegno (contro i peccatori e i malfattori) e la vendetta sui nemici. Anche quando la riflessione teologica elimina progressivamente le forme più «crude» di antropomorfismo fisico e mentale della divinità, alcuni elementi comunque permangono. Certe forme di teologia della storia (*Heilsgeschichte*) implicano che Dio «abbia un progetto» per la sua creazione o per il genere umano. Spesso, in effetti, la religione viene intesa come il dovere, da parte dell'uomo, di porsi al servizio della realizzazione di questo progetto o disegno divino. L'ultimo residuo di antropomorfismo, comunque, è la nozione teistica di un dio personale, in contrasto con una concezione impersonale del divino. Per questo la rappresentazione verbale, per quanto metaforica, conserva tale fondamentale antropomorfismo: Dio è padre, madre, amante, re, pastore, giudice. Ma le raffigurazioni verbali e quelle iconografiche, anche quando sono entrambe antropomorfiche, possono esprimere concetti assai diversi. Così il Buddhismo è una religione essenzialmente metafisica, eppure i templi buddhisti (sia Theravāda che Mahāyāna) sono ricolmi di raffigurazioni antropomorfiche. La mitologia dello Scintoismo, viceversa, è fortemente antropomorfica, ma un tempio scintoista (a meno che non sia contaminato da influssi buddhisti) sarà del tutto privo di statue, come una moschea o una sinagoga.

È necessario inoltre distinguere fra un antropomorfismo primario e un antropomorfismo secondario. Il primo rifletterebbe un livello elementare, semplice, acritico (o precritico) di immaginazione immediata, concreta, «solida» e mitologica. Il secondo sarebbe invece maggiormente dogmatico e deliberato. Quest'ultimo sfocia spesso nel fondamentalismo, in quanto l'antropomorfismo viene affermato e difeso non tanto perché riflette un livello immediato di conoscenza religiosa, ma soprattutto perché è il risultato di una posizione dogmatica: poiché le Sacre Scritture e le tradizioni canoniche adoperano un linguaggio antropomorfico, tale linguaggio deve essere accettato e creduto in modo letterale. Molte delle discussioni che hanno percorso la storia della teologia musulmana devono essere valutate alla luce di questa distinzione.

Implicazioni teologiche e filosofiche. L'analisi di tutti gli esempi di antropomorfismo documentati nelle religioni dell'umanità coinciderebbe con l'analisi di tutte le mitologie e di tutte le iconografie della storia. Ci limiteremo, perciò, in questa occasione, ad una breve rassegna delle implicazioni teologiche e filosofiche dell'antropomorfismo. Tali implicazioni saranno esaminate soprattutto all'interno della storia del pensiero occidentale, non perché in altri ambiti siano assenti sviluppi analoghi, ma soltanto perché nella storia del pensiero occidentale il problema è stato trattato in modo più sistematico e coerente. La storia religiosa del mondo occidentale presenta inoltre un interessante caso particolare, il Cristianesimo (si veda l'affermazione di Hegel citata sopra), in cui Cristo è considerato molto più che un semplice *avatāra*, o manifestazione del divino. Per questo la dottrina dell'incarnazione pone in maniera del tutto particolare il problema dell'antropologia, nel suo senso più ampio, come dottrina della natura dell'uomo e delle sue relazioni con il divino. Tuttavia, anche a prescindere dall'incarnazione, l'elemento «personalistico» di una religione teistica rimane, come abbiamo visto, un irriducibile antropomorfismo. Questa situazione fu adeguatamente descritta dal tedesco Bernhard Duhm, studioso dell'Antico Testamento e teologo: egli affermò che per la religione biblica il vero problema non fu quello di liberarsi, nella rappresentazione di Dio, dall'antropomorfismo, ma piuttosto dal «fisiomorfismo».

Quasi tutte le religioni posseggono all'inizio idee antropomorfiche del divino (delle divinità), idee semplici ed ingenue. Quando raggiungono livelli di sviluppo più elaborati, le religioni non si preoccupano della permanenza di idee «primitive» presso la gente comune, anche se le avanguardie spirituali considerano grossolane le rappresentazioni antropomorfiche e le sostituiscono con un linguaggio più sofisticato. Le raffigurazioni fisiche e antropomorfiche sono quindi spiegate (o interpretate) come riferimenti simbolici a certe qualità del divino, riferimenti che, a loro volta, possono in seguito essere ulteriormente superati da una comprensione ancor più spirituale.

L'antropomorfismo e la critica della religione. L'espressione «critica della religione» va intesa a diversi livelli: essa non è necessariamente atea o irreligiosa. L'espressione, in questo caso, significa semplice-

mente che le rappresentazioni e le affermazioni religiose (primitive, popolari, tradizionali o normative) vengono criticate per il loro presunto carattere primitivo o immorale. Tale critica può provenire dall'esterno – dalla filosofia, per esempio – oppure dall'interno – quando ad esempio la coscienza religiosa si fa maggiormente raffinata, purificata e autocritica (sovente sotto l'influsso esterno della filosofia). Fra gli esempi più antichi e meglio conosciuti di questa tendenza possiamo annoverare l'autore greco Senofane (V sec. a.C.), di cui possediamo soltanto alcuni frammenti. Egli osservava con ironia che gli Etiopi raffiguravano le loro divinità con l'aspetto di negri e i Traci le dipingevano con gli occhi azzurri e i capelli rossi: «se buoi e cavalli... avessero le mani e potessero dipingere», essi rappresenterebbero le loro divinità in forma di buoi e di cavalli. Senofane in questo modo preannuncia il moderno capovolgimento ateo della narrazione dell'Antico Testamento, secondo il quale sono gli uomini che creano gli dei a loro propria immagine. Il pensatore greco criticava anche l'antropopatismo: «Omero ed Esiodo attribuiscono agli dei ciò che fra gli uomini sarebbe considerato biasimevole: il furto, l'adulterio, l'inganno». Ma nonostante ciò, Senofane non era affatto irreligioso. Egli parlava di una divinità che non assomiglia all'uomo, «né nella figura... né nel pensiero», che non possiede occhi o orecchi, ma che è essa stessa «pienamente occhio, pienamente spirito, pienamente orecchio».

Anche Platone criticava una concezione troppo umana della divinità. Per questo motivo egli vorrebbe eliminare la mitologia omerica dal suo Stato ideale, «anche nel caso in cui [queste storie posseggano] un significato nascosto» (*Repubblica* 377s.). Ma l'ipotesi stessa di questo significato nascosto addita una delle strade imboccate in seguito dalla riflessione teologica in risposta alle obiezioni della critica. Tali obiezioni, è bene ripeterlo, non sono propriamente irreligiose; si tratta piuttosto di un orientamento religioso che tende all'autopurificazione, all'eliminazione degli elementi considerati primitivi e grossolani. Questa tendenza si manifesta chiaramente in molte parti dell'Antico Testamento, e non soltanto nel secondo dei dieci Comandamenti. Sotto l'influsso della filosofia ellenistica, essa acquista sempre maggiore intensità, per esempio nei Targum, le traduzioni aramaiche dell'Antico Testamento. Tali testi, con lo scopo di eliminare ogni antropomorfismo, sostituiscono le frasi aramaiche «e Dio apparve», «Dio parlò», «Dio disse», «la mano di Dio», e così via, con espressioni come «apparve la gloria di Dio», «il potere di Dio», e simili.

Questa «prima purificazione», tuttavia, non risolve il problema dell'antropomorfismo mentale. Quando Montaigne, nel XVI secolo, scrive che «noi possiamo usare parole come Potere, Verità, Giustizia, ma non possiamo pensare i relativi concetti... nessuna delle nostre qualità può essere attribuita all'Essere divino senza che sia rovinata dalle nostre imperfezioni» (*Saggi* 2.12), egli semplicemente riassume ciò che i filosofi musulmani, ebrei e cristiani avevano già discusso nel Medioevo. Il loro problema, lo stesso di Montaigne, non era tanto la criticabilità degli attributi fisici e di alcuni tra quelli morali, quanto l'ammissibilità stessa degli attributi in quanto tali. Maimonide (Mosheh ben Maimon), il grande filosofo ebreo del XII secolo, insegnava con intransigente radicalismo (sulla scia dei filosofi musulmani che lo avevano preceduto), che nessun attributo positivo può essere predicato della divinità. Naturalmente la maggior parte degli sforzi di Maimonide (il quale, oltre ad essere un grande filosofo, era anche un'importante autorità rabbinica) era rivolta a spiegare l'eccessivo antropomorfismo della Bibbia. Imboccando questa strada radicale diventa allora inevitabile la seguente questione: dal momento che anche «essere» ed «esistenza» sono concetti umani, allora, definendo Dio come essere puro e assoluto non si realizza forse pur sempre un antropomorfismo, anche se assai rarefatto?

Nelle risposte a questa domanda si possono cogliere due distinte tendenze. La prima conduce alla sospensione del discorso, cioè al «silenzio mistico»; la seconda ad una teologia più sofisticata, fondata sull'analisi della coscienza umana.

Il misticismo. La soluzione più radicale a disposizione della coscienza religiosa per purificarsi dall'antropomorfismo consiste nell'affermare che nessun adeguato giudizio sul divino è possibile al linguaggio umano. Nel mondo occidentale questa tradizione risale al teologo e mistico neoplatonico noto come Dionigi l'Areopagita (V secolo d.C.), che introdusse nella terminologia cristiana la «volontà nascosta di Dio» e «la divina oscurità». La tradizione fu poi trasmessa all'Occidente latino da Giovanni Scoto Eriugena (IX secolo d.C.) e in seguito passò a Eckhart e ai mistici tedeschi, a Walter Hilton e all'autore di *The Cloud of Unknowing*; più tardi influenzò mistici come Jakob Boehme e Angelo Silesio e persino alcuni teologi non mistici, rappresentanti della tendenza predominante. Tommaso d'Aquino, per esempio, diede largo spazio, nel suo sistema, a questa *theologia negativa*, e Martin Lutero tenne in grande considerazione il trattato mistico conosciuto come *Theologia Deutsch*.

La lotta contro l'antropomorfismo o, per essere più precisi, la riflessione critica su come rispondere a tale lotta, risultò così un importante fattore di sviluppo del misticismo. Ma questa radicale e mistica «purificazio-

ne» del linguaggio si collega in definitiva ad un atteggiamento critico agnostico o addirittura irreligioso. Il testo fondamentale a questo proposito sono i *Dialoghi sulla religione naturale* (1779) di David Hume, scritti in forma di conversazione fra tre interlocutori, uno scettico, un cristiano vicino alla tradizione mistica e un teista. Il mistico afferma che l'essenza divina, gli attributi e le modalità dell'esistenza del divino sono per noi un mistero. Lo scettico si dichiara d'accordo, ma ammette la legittimità degli attributi umani (come la sapienza, il pensiero e l'intenzione), semplicemente perché l'uomo non ha a disposizione alcuna altra forma di espressione. Egli soltanto mette in guardia contro l'errore di supporre una qualsiasi somiglianza fra le nostre parole e le qualità divine. In altri termini, la critica mistica e quella scettica (o addirittura agnostica) dell'antropomorfismo finiscono per convergere. L'interlocutore teista coglie immediatamente questa convergenza. Il suo teismo è assai sofisticato: egli ha perfettamente assorbito e integrato le critiche rivolte contro l'antropomorfismo. Ma se tutte le nostre idee sul divino sono per definizione completamente sbagliate e svianti, allora la religione e la teologia cessano necessariamente ed automaticamente di mantenere qualunque interesse. Una realtà spirituale della quale niente può essere predicato (non la volontà, il sentimento, l'amore), cessa addirittura, di fatto, di essere spirituale. L'ipotesi di Hume sulla convergenza finale fra misticismo (comprendendo anche il panteismo) e ateismo ha avuto una lunga e persistente influenza. L'ateismo filosofico del XIX secolo, per esempio, raccolse l'argomento di Hume e interpretò la critica contro l'antropomorfismo e la sua definitiva sconfitta come strumenti del passaggio dalla teologia all'antropologia: l'essenza di Dio è soltanto la nostra proiezione, su uno schermo celeste, dell'essenza dell'uomo. Questa è la conclusione, ad esempio, di Ludwig Feuerbach (1804-1872).

Altri atteggiamenti di fronte all'antropomorfismo. Se si lascia da parte la soluzione mistica, il pensiero cristiano ha risposto in due diversi modi alla critica rivolta contro l'antropomorfismo. La forma tradizionale della teologia teistica tenta da una parte di purificare la religione da quel genere di antropomorfismo che si presta a troppo facili critiche, mentre si sforza, dall'altra, di evitare una «purificazione» troppo radicale, che porterebbe al silenzio mistico o all'ateismo. L'alternativa consiste nel parlare di Dio in modo non apologetico e con un certo vigoroso coraggio, ben sapendo però che ogni discorso è valido solo «per analogia». Il problema è uno dei più complessi della storia della teologia. Per lo scopo di questo scritto è sufficiente indicare l'esistenza di questa via intermedia, senza entrare nei dettagli tecnici o analizzare i differenti tipi di «teologia dell'analogia»: analogia di attribuzione, meglio conosciuta come «analogia dell'ente» (*analogia entis*), concetto centrale della teologia cattolica; analogia di proporzionalità, analogia di fede (contrapposta dal teologo protestante Karl Barth alla cattolica *analogia entis*); analogia di relazione, e così via. La teologia dell'analogia utilizza una dottrina proposta dal filosofo aristotelico musulmano Ibn Rushd (Averroè), che distingueva tra predicazione univoca, predicazione equivoca e predicazione analoga. Le prime due furono condannate dal IV Concilio Lateranense (1215): da allora la Chiesa cattolica abbracciò l'«analogia».

Un diverso modo, tipicamente moderno, di superare il problema dell'antropomorfismo consiste nel giudicare tutte le affermazioni religiose come prodotti della *nostra* coscienza religiosa. Il padre di questa teoria, nella storia del pensiero occidentale, è Friedrich Schleiermacher, il teologo protestante del XIX secolo. In ultima analisi questa soluzione costituisce un passaggio dalla teologia all'antropologia (come Feuerbach fu pronto a porre in rilievo), con la differenza che per Schleiermacher questo passaggio serve alla comprensione religiosa, mentre per Feuerbach serve alla critica radicale della religione in quanto tale. Le intuizioni di Schleiermacher ritornano nel progetto di Rudolf Bultmann di «demitologizzare» i Vangeli. Secondo Bultmann, se si esclude l'agire di Dio (cioè il suo intervento salvifico nella nostra esistenza), ogni altra affermazione sugli atti concreti di Dio deve essere interpretata in modo «esistenziale». Naturalmente chi non è d'accordo con Bultmann si chiederà perché mai ci si dovrebbe arrestare proprio di fronte a questo particolare tipo di antropomorfismo. Questa teologia della coscienza religiosa è stata condannata sia dalla Chiesa cattolica (con l'enciclica *Pascendi* del 1907), che dall'ortodossia protestante (per esempio da Karl Barth).

Conclusioni. Sebbene focalizzato sulla storia del pensiero occidentale, questo articolo si è proposto di presentare un quadro coerente dei problemi generati dall'antropomorfismo. Fenomeni simili, benché elaborati in modo meno sistematico, si possono però trovare anche in altre tradizioni religiose, per esempio nella concezione impersonale dell'Assoluto propria del Vedanta, che giudica il teismo personalistico e la devozione *bhakti* considerandole forme religiose inferiori. Il Buddhismo Mahāyāna possiede un ricchissimo pantheon antropomorfico e semiantropomorfico, ma tali figure sono immagini simboliche, che devono essere trascese nei livelli più alti della meditazione. In genere le religioni orientali, per spiegare le diverse modalità della comprensione religiosa, attribuiscono notevole importanza alle diverse nature e condizioni umane. Alcuni teologi musulmani del Medioevo sostennero inve-

ce la dottrina (quasi eretica) della «doppia verità», reminiscenza della distinzione indiana fra *saṃvṛti* (verità convezionale) e *paramārtha satya* (verità assoluta). Analogamente il Buddhismo giustifica come *upāya* («abile strumento» per insegnare la verità) un linguaggio e un repertorio di immagini più semplici, adatti alle capacità dei più ingenui e ignoranti. Il Buddhismo Zen venera nella sua pratica quotidiana statue del Buddha e dei *bodhisattva*, e purtuttavia aspira in linea teorica al nulla assoluto e insegna a «uccidere il Buddha» se lo si incontra come un ostacolo sulla propria strada. Nell'Induismo qualcosa di analogo potrebbe essere la distinzione fra *saguna* e *nirguna* (tra l'Assoluto «qualificato» e l'Assoluto «non qualificato»). Anche il celebre *neti, neti* delle Upaniṣad e l'«ottuplice negazione» di Nāgārjuna possono essere considerate degli esempi indiani di «teologia negativa». In definitiva il problema religioso, ben distinto da quello filosofico, può essere sintetizzato in una semplice domanda: è possibile venerare una divinità non antropomorfica?

BIBLIOGRAFIA

Fr.B. Jevons, *Anthropomorfism*, in J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1908, I.

Fr.B. Jevons, *Anthropomorphismus*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950, I.

G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen 1956 (2ª ed.) (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975).

H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, (cur. J. Campbell), New York 1946.

Per l'antropomorfismo nell'Islam, cfr. le voci *Tashbīh* e *Mu'tazila*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1913-1938; e *Hashwiyya*, *Karramiyya*, *Ibn Hazm* e *Ibn Tamiyya*, in *The Encyclopaedia of Islam*, (nuova ed.) Leiden 1960.

R.J. Zwi Werblowsky

ARCHETIPO. La parola *archetipo* deriva da un termine greco, che acquisì notevole importanza, durante il periodo ellenistico, negli scritti di alcuni pensatori religiosi. Nei tempi moderni il vocabolo è stato impiegato in riferimento alle strutture essenziali della psiche o della vita religiosa dell'uomo. In entrambi i casi, comunque, l'archetipo costituisce un modello che determina l'esperienza umana (a livello conscio o inconscio) e la fa percepire come qualcosa di vitale e al tempo stesso sacro.

Il significato del termine. Il composto greco deriva dalla combinazione semantica di *typos* e *archē*, due termini che possiedono entrambi un duplice significato. *Typos* allude infatti al colpo di una percussione e insieme al risultato di tale percussione: sono egualmente *typoi* il sigillo e la sua impronta. Con questo termine, inoltre, si definisce il rapporto che intercorre tra una qualunque forma e le forme da quella derivate. Sono entrambe *typoi*, ad esempio, la fusione metallica che dà forma alla statua e la statua stessa, così come lo stampo che il contadino pone intorno ad un frutto per modellarne la crescita. Anche la formazione interiore e psicologica costituisce nella generazione fisiologica un *typos*: il bambino costituisce il *typos* dei suoi genitori. Infine *typos* passa ad indicare qualsiasi carattere o natura condivisa da numerosi fenomeni tra loro correlati, che di conseguenza appaiono tutti costruiti sul medesimo modello: l'eucalipto, per esempio, è un tipo di albero.

Il prefisso nominale *archē* indica ciò che è primo e originario, sia in senso temporale che in senso ontologico. Pertanto può egualmente indicare le potenze celesti che governano il cosmo, come signori di un regno, oppure gli organi vitali che conferiscono al corpo la vita.

Nel composto, i due termini formano *to archētypon*, «l'archetipo», una parola di uso non comune – a differenza dei suoi due componenti – ma che ricorre con una certa frequenza negli scritti dei filosofi di età ellenistica. Già nel *De opificio mundi* (1.69), di Filone, si fa riferimento all'archetipo come all'*imago dei* («immagine di Dio»), che si trova nell'uomo e che lo forma a immagine e somiglianza di Dio.

Ireneo impiega il termine nel suo ampio trattato contro gli eretici (*Adv. haeres.* II 7.5), quando riferisce la cosmogonia dei Valentiniani, un gruppo di gnostici cristiani. Secondo costoro, il mondo non fu creato da Dio e dal nulla, ma fu prodotto da un Demiurgo che copiò direttamente o indirettamente (a seconda delle versioni) un mondo archetipico (il Pleroma) che già esisteva fuori di lui. In questa dottrina la creazione del Demiurgo assomiglia all'azione di un artefice, che costruisce un robot che imita, ma non riproduce perfettamente, il suo modello vivente.

Un terzo uso di *to archētypon* durante il periodo ellenistico incontriamo negli scritti del neoplatonico Plotino. Egli pose l'esistenza di un regno divino, di cui la creazione è soltanto un semplice riflesso. Plotino invita il lettore a considerare la regolarità e l'ordine che si manifestano nel mondo naturale. Questa armonia presente nelle vicende cosmiche, egli afferma, deriva le sue leggi di esistenza da una realtà superiore. Secondo Plotino, il mondo fenomenico non è dotato di un'esistenza reale, ma si manifesta ai confini tra l'autentico essere, l'Uno, e il vuoto ad esso esterno. La cosmogonia di Plotino presenta così un terzo e diverso impiego

delle immagini associate con il termine *archetipo*. Non si tratta né dell'idea filoniana di una forza interiore (ispirazione), né del concetto valentiniano dell'artigiano che basa la sua creazione su un modello (imitazione); vediamo qui piuttosto una metafora della riflessione, che configura un vuoto sul quale si proietta – come su uno specchio – la forma di una realtà divina ma trascendente.

In tutti e tre i pensatori, comunque, il termine *archētypon* viene impiegato per descrivere un principio cosmogonico. Comune ai tre sistemi dottrinali è la convinzione che la creazione del cosmo, compresa la creazione dell'uomo, dipende dalla preesistenza di una realtà trascendente.

Nel corso del XX secolo il termine *archetipo* è stato ripreso dallo storico delle religioni Mircea Eliade e dallo psicologo del profondo C.G. Jung. Nella sua indagine sulle religioni dell'umanità, Eliade utilizza il termine per indicare i paradigmi sacri che vengono espressi nel mito e articolati nel rituale. Per Jung, invece, il concetto di archetipo va applicato alle strutture dinamiche dell'inconscio, che determinano modelli individuali di esperienza e di comportamento.

Eliade e gli archetipi. Nella prefazione all'edizione inglese (1959) de *Le mythe de l'éternel retour*, Eliade precisa che per lui i termini *modello esemplare*, *paradigma* e *archetipo* sono sinonimi. Per chi appartiene alle culture tribali e tradizionali, gli archetipi costituiscono i modelli delle istituzioni e delle norme che regolano i vari generi di comportamento. Essi rappresentano una realtà sacra, rivelata all'umanità all'inizio dei tempi. Per questo ai modelli archetipici viene attribuita un'origine soprannaturale o trascendente.

Sacro e profano. Partendo da queste osservazioni, Eliade passa a descrivere il modo in cui l'uomo religioso percepisce le due distinte modalità di esistenza nel mondo: il sacro e il profano. Chi appartiene ad una società tribale o tradizionale può essere definito *homo religiosus*, appunto perché percepisce insieme sia un modello trascendente (o archetipico), che una realtà mondana, capace di essere plasmata secondo quel modello trascendente. Egli inoltre sperimenta il modello trascendente come sacro, in quanto manifesta un potere e un valore assoluti. Infatti il carattere sacro dell'archetipo costringe l'uomo a orientare la propria vita in relazione ad esso. Il sacro, infine, viene riconosciuto come tale perché si manifesta all'uomo nel contesto profano degli eventi quotidiani. È questo il caso della ierofania («manifestazione del sacro»), che si verifica quando il soprannaturale si esprime nella sua numinosità nel contesto dell'ordine naturale.

Ierofania. La manifestazione del sacro può assumere qualsiasi forma. Può essere oggetto di percezione sensibile: Dio si può manifestare sotto le spoglie di un bufalo bianco o nella magnificenza di una scrosciante cascata. Oppure il sacro può manifestarsi all'uomo attraverso il sogno, come nel caso di Giacobbe che vide in sogno gli angeli del Signore salire e scendere lungo la scala posta tra la terra e il cielo (Gn 28,12). La ierofania, infine, può presentarsi nel corso di una visione, come accadde ad esempio a Maometto, ad Alce Nero e a santa Teresa d'Avila. La realtà sacra si palesa alla coscienza dell'uomo attraverso uno qualunque dei mezzi di cui dispone. [Vedi *IEROFANIA*].

Orientamento. La conseguenza di un incontro con il sacro, afferma Eliade, è il desiderio di restare in contatto con esso, di orientare la propria vita in relazione ad esso, per essere continuamente riempiti dal senso dell'esistenza e dal significato che esso evoca. In questo modo la ierofania produce un nuovo ordine di cose. Lo spazio e il tempo non costituiscono più un unico *continuum* omogeneo; un singolo istante o un determinato luogo sono stati toccati dal sacro e da allora in poi il sacro costituirà il mezzo di unione tra i due regni, il luogo della mediazione tra l'esperienza sacra e quella profana.

Questa unione può essere consolidata in vari modi. Giacobbe innalza un altare nel luogo in cui ha avuto il sogno. L'uomo religioso spesso costruisce la sua casa, il suo villaggio o la città in un luogo sacro. Anche le regole della sua esistenza sono fissate da ciò che gli è stato rivelato attraverso una ierofania. Qualunque azione può divenire sacra se viene compiuta a imitazione del modo in cui hanno agito gli dei. La vita umana stessa è assimilata al paradigma sacro e viene santificata nella misura in cui partecipa del carattere numinoso dell'archetipo atemporale.

Un esempio di orientamento regolato da un archetipo è costituito dal rituale eucaristico. Nella Messa, infatti, il sacerdote e il fedele ripetono una serie di atti che sono stati compiuti *in illo tempore*, cioè, per i cristiani, al principio di un'età nuova, nel tempo in cui Dio, nella persona di Cristo, si trovava ancora sulla terra. Rappresentando l'Ultima Cena, il cristiano ricrea quel tempo sacro e partecipa della sua santità.

La spiritualità caratteristica di questa forma religiosa non richiede necessariamente una separazione dal mondo. L'individuo, infatti, non cerca di fuggire da questo mondo per rifugiarsi in un altro mondo (celeste o sconosciuto). Al contrario, le sue azioni mirano a trasformare l'esistenza profana in una riproduzione del mondo archetipico che gli è stato rivelato. Egli tenta di realizzare il paradiso sulla terra. Per l'*homo religiosus*, i limiti dell'esistenza temporale (il decadimento, la caducità e la morte) risultano trascesi grazie all'imitazione e alla realizzazione dei modelli eterni. In questo

modo egli abolisce il tempo. Guidato dall'archetipo, egli arriva a sperimentare la più alta forma di libertà concessa alla sua natura: diventare simile a dio.

Il valore della storia delle religioni. L'uomo moderno si considera libero proprio perché non cerca più di imitare un paradigma divino e si considera invece protagonista assoluto della storia (in quanto libero da modelli esterni). Questi atteggiamenti sono di fatto una eredità dell'Illuminismo, che giudicava il progresso possibile soltanto a prezzo del distacco dalle cosiddette superstizioni del passato, per seguire invece i dettami della ragione. Per Eliade, invece, anche se del tutto secolarizzato, l'uomo è pur sempre il prodotto di una eredità religiosa. La comprensione di sé richiede un esame di questa eredità. Eliade afferma che la conoscenza e la comprensione delle religioni del passato costituiscono una fonte di significato e di valore.

Per l'uomo moderno, infatti, i temi archetipici che hanno influenzato i suoi antenati sono ancora vitali, sia a livello conscio che a livello inconscio. Le difficoltà della vita, ad esempio, possono essere interpretate come ostacoli che impediscono una piena realizzazione; oppure, se sono viste in relazione di contrasto con il tema archetipico dell'iniziazione, come aspetti di una sorta di ordalia, che può portare ad uno sviluppo e, infine, ad una trasformazione. L'esilio dalla propria patria può costituire una fonte di amarezza e di rimpianto; ma se viene valutato alla luce di un paradigma mitico può costituire l'itinerario di eroi come Parsifal, Odisseo o Mosè, personaggi, tra i tanti che si potrebbero citare, ai quali il viaggio ha fornito ricompense irraggiungibili da coloro che invece sono rimasti in patria.

Il modello archetipico, secondo Eliade, sopravvive nell'inconscio dell'uomo moderno e funge da tema conduttore che lo motiva e lo guida. A livello collettivo, la ricerca della vita eterna sembra implicita in gran parte della moderna scienza medica. A livello individuale, invece, ciascuno può rivestire un ruolo inconsciamente motivato perché riconoscibile in una qualche forma mitica: l'eroe, il matrimonio sacro, la vecchia saggia, l'eterno bambino. Questi paradigmi compaiono nel corso dell'esistenza umana in un numero infinito di combinazioni, con intensità grandemente variabile e in tempi diversi. L'intuizione che guida l'*homo religiosus*, spiega Eliade, è la seguente: esiste una differenza tra il possesso della felicità, della ricchezza, del potere o del successo, e la realizzazione nella propria vita di uno schema archetipico. Per l'uomo religioso la salvezza non può mai essere posseduta: essa deve sempre essere realizzata.

L'archetipo nella psicologia di Jung. Spesso è stata messa in risalto la difficoltà di presentare un'analisi sistematica della teoria junghiana degli archetipi. Questa difficoltà proviene forse direttamente dal metodo di Jung: in quanto medico, egli ha scoperto l'esistenza della realtà archetipica attraverso l'esame delle esperienze soggettive dei suoi pazienti e di se stesso. Perciò la sua teoria ha subito un'evoluzione continua, in parallelo al suo lavoro clinico. Il suo contributo ad una teoria generale degli archetipi segue le medesime linee già percorse da Filone: anche Jung valorizza la presenza di immagini divine all'interno dell'uomo, immagini che dirigono e influenzano lo sviluppo umano.

Agli incontri Eranos, ad Ascona, Jung ed Eliade ebbero occasione di discutere e di confrontare le loro idee sugli archetipi. Psicologo attento allo studio della religione, Jung conobbe e accettò le concezioni di Eliade (l'archetipo come modello trascendente, la natura delle ierofanie e così via), ma precisò che per lui l'archetipo era attivo anche nella determinazione della vita interiore dell'uomo, sia nella sua dimensione spirituale che in quella materiale.

L'istinto. A livello di massima concretezza, l'archetipo viene interpretato come un istinto. Jung afferma che con il termine archetipo

> non si intende denotare una rappresentazione ereditata, ma certi cammini ereditati, ossia un modo ereditato di funzionamento psichico, dunque il modo innato in cui il pulcino esce dall'uovo, gli uccelli costruiscono i loro nidi, un certo genere di vespe colpisce col pungiglione il ganglio motorio del bruco e le anguille trovano la loro via verso le Bermude; in altre parole, esso è un 'pattern of behaviour'. Questo aspetto dell'archetipo è quello biologico.
>
> (Citato in Jacobi, trad. it. 1971, p. 47).

La vita istintuale del corpo è tuttavia inconscia. Essa è oggetto di percezione indiretta, attraverso energie e pulsioni o attraverso immagini che si generano spontaneamente nei sogni e nella produzione fantastica. Ciò che trasferisce all'ego l'esperienza soggettiva dell'istinto è l'immaginazione. L'istinto si riveste di immagini tratte dall'esperienza quotidiana. La natura archetipica dell'istinto si manifesta nel carattere numinoso di molte di queste immagini, che hanno il potere di esercitare un'azione di costrizione assoluta.

Ma per Jung l'archetipo non è soltanto istinto. Al contrario, egli riconosce che il modello trascendente possiede una forza direttiva che agisce nella vita degli individui, anche a livello biologico. Jung sostiene infatti che *istinto* e *spirito* sono semplicemente due nomi diversi che designano una medesima realtà, vista però da due prospettive opposte. Ciò che dall'esterno appare come istinto viene invece sperimentato come spirito al livello soggettivo della vita interiore. La manifesta-

zione dello schema archetipico a livelli differenti della vita umana e in forme diverse viene definita proiezione.

Proiezione. Utilizzando la terminologia di Eliade, Jung potrebbe dire che la ierofania, o manifestazione dell'archetipo, può verificarsi in qualunque luogo, anche nel contesto della vita inconscia dell'uomo. In psicologia, il termine *proiezione* indica semplicemente la modalità della manifestazione e non lo statuto ontologico dell'archetipo: l'archetipo, cioè, non esiste come proiezione, ma piuttosto si manifesta nella proiezione. Questo genere di discorso richiama la metafora di Plotino, secondo la quale l'Uno risulta riflesso dal vuoto esterno. In modo analogo possiamo immaginare l'archetipo riflesso (attraverso la proiezione) nei vari piani che sorreggono l'intera esperienza umana: il mondo esterno dell'esperienza sensibile, il mondo interiore dell'immaginazione e il mondo inconscio del corpo. In altre parole: gli dei possono manifestarsi a noi sulla cima di una montagna sacra, oppure in sogno durante un rito di incubazione, o anche, infine, come pulsione corporea. In ogni caso la natura trascendente dell'archetipo non risulta intaccata. Qui, come sempre nel linguaggio religioso, ci imbattiamo nel paradosso della trascendenza e dell'immanenza, due realtà capaci entrambe di esistenza autonoma, ma che richiedono necessariamente l'esistenza dell'altra realtà.

Il valore religioso dell'archetipo. L'esistenza degli archetipi non può essere dimostrata, ma gli archetipi possono essere sperimentati a livello soggettivo. Jung ripeteva spesso che, come psicologo, non poteva dimostrare l'esistenza di Dio. In *Face to Face*, l'intervista raccolta da John Freeman per la BBC, egli comunque afferma di non aver bisogno di credere in Dio, dal momento che possiede una conoscenza fondata sull'esperienza. Eliade, per parte sua, ribadisce il contenuto religioso dell'archetipo in *La prova del labirinto*, il volume di conversazioni con Claude-Henri Rocquet:

> Se Dio non esiste, tutto è cenere. Se non esiste un assoluto che dia significato e valore alla nostra esistenza, allora l'esistenza è priva di senso. So che esistono dei filosofi che pensano questo; ma, per me, sarebbe non soltanto la pura disperazione, ma altresì una sorta di tradimento. Perché non è vero e io so che non lo è.
>
> (Eliade, 1980, p. 64).

Anche quando viene impiegato nel XX secolo da uno storico delle religioni e da uno psicologo, l'antico termine *archetipo* conserva dunque il significato religioso che aveva per alcuni filosofi del I secolo dell'era volgare. Poiché fa riferimento sia ad un modello sacro che alla sua manifestazione nel mondo fenomenico, l'archetipo risulta privo di significato nell'ambito di un qualsiasi sistema di pensiero che neghi la realtà di un principio trascendente. Il termine, in altre parole, suggerisce una visione della creazione secondo la quale questo mondo dipende nella sua vera essenza da una realtà ad esso esterna. [Vedi *TRASCENDENZA E IMMANENZA*; vedi anche *ICONOGRAFIA*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949 (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968): ottima introduzione al ruolo degli archetipi nelle religioni delle culture tradizionali.

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954): trattazione completa della teoria degli archetipi.

M. Eliade, *L'épreuve du Labyrinthe*, Paris 1978 (trad. it. *La prova del labirinto*, Milano 1980): materiale autobiografico che fornisce una preziosa cornice agli scritti teorici.

Jolande Jacobi, *Complex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C.G. Jungs*, Zürich 1957 (trad it. *Complesso, Archetipo, Simbolo nella psicologia di C.G. Jung*, Torino 1971): la migliore introduzione alla teoria junghiana degli archetipi, che fornisce al lettore una guida agli scritti di Jung sull'argomento e al materiale relativo presente nelle opere di altri psicologi e psicoanalisti.

ASTROLOGIA. Quando l'astrologia, un tipico prodotto della civiltà ellenistica, si diffuse, alla fine del III secolo a.C., le sue origini furono attribuite alla rivelazione del dio egizio Hermes (Thoth). Coloro che la praticavano, tuttavia, erano in genere chiamati «Caldei», una denominazione priva peraltro di qualunque reale riferimento storico alla Mesopotamia. L'astrologia ellenistica era in realtà una combinazione tra la religione astrale egizia e caldea e l'astronomia e i sistemi di calcolo greci. [Vedi *CIELO*]. Nonostante l'astrologia ellenistica e quella tardo-antica abbiano assunto, quando vennero introdotte in India, in Cina e nei paesi islamici, le caratteristiche delle diverse tradizioni locali, i loro elementi essenziali rimasero ovunque la scienza greca e la sapienza astrale degli Egizi e dei Caldei.

Ma il contributo effettivo fornito all'astrologia greca da tale antica sapienza astrale è in realtà discutibile, dal momento che la tradizione caldea e quella egizia risultano su alcuni punti radicalmente divergenti. L'idea dei due pianeti malefici (Marte e Saturno) è comunque realmente caldea; così come è egizia (ma non anteriore al III secolo a.C., sebbene basata su una dottrina più antica, quella dei *chronokratores*, i «signori del tempo»), la scoperta dei trentasei decani dello zodiaco. Quest'ultimo venne chiamato *zōidiakos* (da *zōidion*,

«figura scolpita») dai Greci del V secolo, che ravvisavano nelle costellazioni celesti alcune forme figurate. Uno dei più antichi trattati di astrologia, una raccolta ellenistica risalente al II secolo a.C., venne ritenuto di origine egizia. Tale trattato era infatti attribuito al mitico faraone egizio Nechepsos e al sacerdote Petosiris: potrebbe trattarsi dello stesso Petosiris la cui mummia è stata ritrovata in una tomba del IV secolo a.C., scoperta a Eshumēn, nell'Alto Egitto.

Eudosso di Cnido (408-355 a.C.), il padre dell'astronomia greca, conosceva già i fondamenti dell'astrologia universale e di quella meteorologica. Il grande astronomo Ipparco (che fiorì tra il 146 e il 127 a.C.) studiò le relazioni di corrispondenza che collegano i segni planetari con i singoli individui e con le caratteristiche dei luoghi geografici; egli conosceva anche la «melotesia» astrale (lo studio delle corrispondenze tra il corpo umano e i pianeti, i segni zodiacali e i decani) e l'astrologia ermetica.

L'astrologia popolare ermetica si occupava dello studio dell'astrologia universale (*genika*), delle età e dei cicli del mondo (*apokatastaseis*), delle sorti planetarie (*klēroi*) e dell'oroscopo del mondo, determinato in base alla posizione dei pianeti nei segni zodiacali nel momento in cui fu formata la terra (*thema mundi*). Si occupava inoltre dell'interpretazione dei segni attraverso i presagi manifestati dal tuono (*brontologia*) e delle previsioni per l'anno nuovo (*apotelesmata*). L'astrologia ermetica comprendeva inoltre lo studio delle corrispondenze tra i fenomeni astrali e il corpo umano o gli oggetti materiali, come ad esempio nello studio dell'astrologia individuale o medica (iatrologica); la medicina astrologica (*iatromathēmatikē*), fondata su una complessa melotesia astrale; e infine lo studio delle corrispondenze tra le stelle, le pietre preziose, le piante e i metalli. La maggior parte dei testi astrologici ermetici non ci sono pervenuti, ma frequenti citazioni si incontrano negli scrittori tardo-antichi e rinascimentali.

Lo sviluppo dell'astrologia venne influenzato in maniera decisiva dal grande astronomo Tolomeo (Claudius Ptolemaeus, circa 100-178 d.C.), autore degli *Apotelesmatika* (un'opera conosciuta anche come *Tetrabiblos* o *Quadripartitum*), che parafrasava, rendendola popolare, l'opera pseudoepigrafa *Karpos* o *Centiloquium*. Altri importanti astrologi della tarda antichità furono Vettio Valente, autore degli *Anthologeion biblia* (scritti tra il 152 e il 188 a.C.), e Firmico Materno, che scrisse *Matheseos libri VIII* intorno al 335, prima di convertirsi al Cristianesimo.

Dopo la chiusura della scuola filosofica di Atene, nel 529 d.C., molti studiosi greci emigrarono in Persia, dove trovarono asilo presso l'imperatore Cosroe I (531-579). Qui tradussero in pahlavi (un dialetto mediopersiano) diversi testi greci, tra cui in particolare alcuni trattati astrologici. In seguito questi testi pahlavi furono tradotti in arabo da Abū Ma'shar (787-886), noto anche come Albumasar, un erudito che lavorava a Bagdad, alla corte del califfo al-Ma'mūn. Numerosi testi entrarono così a far parte dell'astrologia araba attraverso la mediazione persiana: l'arabo Masala (circa 770-820), che compilò un catalogo di opere astrologiche, poté elencare quarantasei titoli di provenienza persiana. Intorno al 750 d.C. gli arabi avevano ormai sviluppato un notevole interesse per l'astrologia. Le traduzioni arabe di testi astrologici influenzarono notevolmente il pensiero del tardo Medioevo e del Rinascimento.

L'astrologia greca raggiunse l'India tra il I e il III secolo d.C., introdotta forse da qualche monaco buddhista. Il più importante astrologo indiano fu, nel VI secolo, il filosofo Varāhamihira, autore di vari trattati astrologici e in particolare del *Pañca-siddhāntikā*, un'opera che raccoglieva tutte le nozioni astronomiche fino a quel tempo conosciute dalle tradizioni indiana, egizia, greca e romana. L'astrologia indiana, nonostante i suoi successivi sviluppi e l'influsso che esercitò in seguito, non manifestava però alcuna originalità. L'astrologia cinese derivò forse da quella indiana, ma appare fondata essenzialmente su un sistema locale, estremamente complesso, di corrispondenze tra microcosmo e macrocosmo.

Il ruolo dell'astrologia nella vita culturale e politica dell'Europa dal XV al XVIII secolo è solo in parte conosciuto. L'astrologia occupò un posto di rilievo nella scienza rinascimentale, ma perdette gradualmente la sua importanza quando la Chiesa si allontanò da essa, verso la fine del XVI secolo, nell'età della Riforma. Soltanto pochissimi tra i grandi astrologi del Rinascimento sono ancor oggi famosi: Johann Müller (meglio conosciuto come Regiomontanus), Guido Bonato da Forlì e Luca Gaurico, vescovo di Civitate (Napoli), che operò al servizio di Caterina de' Medici.

Alcuni astrologi il cui nome è oggi quasi del tutto sconosciuto furono invece, un tempo, famosi per aver profeticamente preannunciato avvenimenti di pubblico interesse. Le loro predizioni erano legate alla teoria dell'influenza universale delle Grandi Congiunzioni dei pianeti e dei segni zodiacali sugli avvenimenti religiosi e politici. Questa teoria risale all'età antica e fu particolarmente studiata dai pensatori arabi al-Kindi e Abū Ma'shar. Una delle profezie più celebri affermava che Lutero e la Riforma erano le conseguenze della congiunzione di Giove e di Saturno nel segno dello

Scorpione, un fenomeno avvenuto nel novembre del 1484. Interpretando questa congiunzione, Johann Lichtenberger predisse la venuta di un riformatore tedesco, che sarebbe diventato monaco e avrebbe avuto come consigliere un altro monaco. Questa predizione venne in seguito riscoperta e associata immediatamente a Lutero (nato nel 1483) e a Melantone.

Durante il XVI secolo la teoria delle congiunzioni rivestì grande importanza nelle opere di Cyprianus von Leowitz e dell'inglese Richard Harvey. All'inizio del XVII secolo questa teoria fu utilizzata da Keplero per i suoi calcoli astrologici relativi a una stella apparsa nel 1604. Partendo dall'apparizione di questa stella, Keplero affermò di essere in grado di calcolare la data precisa della nascita di Gesù Cristo: costui, essendo un grande profeta, doveva essere nato in occasione di una Grande Congiunzione. La sua nascita, inoltre, era stata certamente annunciata dalla comparsa di una nuova stella, la stella dei Magi. Questi calcoli, tra l'altro, alimentarono la speranza di una riforma radicale, che avrebbe modificato le deplorevoli condizioni in cui viveva l'umanità del tempo. La medesima speranza era espressa anche dai seguaci di Johann Valentin Andreae (1586-1654), l'autore dei proclami dei Rosacroce. Le date delle due ultime Grandi Congiunzioni, infatti, assumono una notevole importanza nella storia apocrifa del fondatore dell'ordine dei Rosacroce.

Le previsioni astrologiche erano in genere temute dalle autorità, a causa delle loro possibili conseguenze politiche. L'astrologia venne perciò più volte condannata e repressa, sia durante l'età antica che durante quella rinascimentale. [Vedi *OCCULTISMO*, vol. 3]. Per neutralizzare l'effetto della profezia relativa al riformatore nato in occasione della congiunzione del 1484, per esempio, Innocenzo VIII emanò la bolla pontificia *Summis desiderantes affectibus*, che combatté, tra l'altro, anche la grande moda stregonesca in voga nel XVI e XVII secolo. L'astrologia venne infine ufficialmente condannata dalla Chiesa alla fine del XVI secolo, a causa di altre previsioni di disastri. Le tendenze liberali, tuttavia, che si manifestarono agli inizi del XVII secolo, dipendono in larga misura proprio dalle predizioni astrologiche. Sembra che l'astrologia continui ad esercitare una certa influenza sulla vita politica e culturale dell'Europa moderna, anche se in misura assai inferiore di quanto avveniva durante il XV e XVI secolo.

Tutte le confutazioni dell'astrologia presentano un medesimo schema comune, che solitamente consiste nel negare la possibilità che le stelle possano influenzare le vicende umane. Alcune di queste confutazioni sono famose, come ad esempio quelle di Girolamo Savonarola, di Giovanni Pico della Mirandola e di Giovanni Calvino. Anche se le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Pico non vennero pubblicate a causa della sua morte improvvisa, nel 1494, è molto probabile che questo trattato semiufficiale mirasse a divulgare la politica antiastrologica di Innocenzo VIII e del suo successore, procurando a Pico il perdono per i suoi errori precedenti e spianandogli la via della carriera ecclesiastica.

I metodi dell'astrologia. L'astrologia greca si fondava sull'astronomia, astrusa e difficile da praticare. Questo è uno dei motivi per cui molti autori antichi e tardo-antichi di trattati astrologici non si avvidero di compiere gravi errori nelle loro formulazioni astrologiche, che risultavano perciò quasi del tutto inapplicabili. Un'altra causa dell'incertezza e della contraddittorietà dei sistemi astrologici tardo-antichi fu il peso della tradizione. I sistemi numerici dell'astrologia, infatti, tradizionalmente assai complessi, venivano inevitabilmente alterati nel corso della loro trasmissione e di rado due autori li interpretavano nello stesso modo. I sistemi numerici delle varie tabelle astrologiche, per esempio, potevano dar luogo a interpretazioni diverse: gli *horia* (*fines, termini*), cioè le porzioni dei segni zodiacali assegnate ai cinque pianeti; le tabelle degli *hypsōmata*, le «esaltazioni» dei pianeti nei diversi segni; le tabelle dei *tapeinōmata* (*deiectiones*) o «depressioni» dei pianeti; le tabelle delle cosiddette *partes vacuae* o *vacantes*, gli «spazi vuoti» dello zodiaco; e così via. Tolomeo cercò di eliminare le differenze tra le varie tradizioni, sostituendo alle tradizioni ormai corrotte e incomprensibili alcune serie numeriche collegate tra loro da operazioni logiche e aritmetiche.

L'astrologia sovrappone due differenti sistemi complessi: quello celeste e quello terreno dei destini degli uomini, individuali e collettivi. Attraverso l'osservazione dei cieli (e attraverso l'interpretazione di tali osservazioni sulla base di una serie di postulati teoretici e non empirici), tali sistemi tentano di spiegare i mutamenti che intervengono nel mondo umano, che diversamente risulterebbero imprevedibili, inosservabili e casuali. Da un punto di vista scientifico, naturalmente, non c'è alcuna effettiva connessione tra i due sistemi; per questo l'astrologia greca può essere considerata un tentativo di fornire una giustificazione matematica a postulati teoretici del tutto assurdi. Tuttavia, anziché enfatizzare la natura arbitraria e la non corretta base teoretica dell'astrologia, si potrebbero considerare i suoi contributi da un punto di vista psicologico. La scelta di un sistema del genere per spiegare il destino umano riflette infatti la profonda intuizione della fugacità e della singolarità delle esistenze e degli eventi umani.

Quelli astrologici sono sistemi a molteplici scelte, che si basano su numerosi operatori di informazione, capaci di render conto di un numero quasi illimitato di operazioni. Questa sorta di astrologico «programma per computer» veniva usato per accumulare informazioni nella memoria, attraverso vari sistemi di mnemotecnica.

Il primo operatore «informatico» è lo zodiaco, il circolo formato dalle dodici costellazioni (composte in modo più o meno arbitrario da gruppi di stelle), lungo il quale si muovono in cerchio i pianeti. Oltre a queste costellazioni ce ne sono molte altre che però non si trovano nell'orbita dei pianeti: si tratta dei segni extrazodiacali (*paranatellonta*), che si levano insieme ai segni dello zodiaco e che figurano anch'essi nei computi e nelle analisi astrologiche. A partire dal segno che si leva all'equinozio di primavera, le dodici costellazioni sono: Ariete (*Krios, Aries*), Toro (*Tauros, Taurus*), Gemelli (*Didymoi, Gemini*), Cancro (*Karkinos, Cancer*), Leone (*Leōn, Leo*), Vergine (*Parthenos, Virgo*), Bilancia (*Zygos, Libra*), Scorpione (*Skorpios, Scorpio*), Sagittario (*Toxotēs, Sagittarius*), Capricorno (*Aigokerōs, Capricornus*), Acquario (*Hydrochoos, Aquarius*) e Pesci (*Ichthyes, Pisces*). I dodici segni dello zodiaco sono raggruppati in triangoli, a seconda della loro forma, del loro sesso, della loro qualità (freddo, caldo, umido o secco), e dell'elemento al quale appartengono. Così Ariete, Leone e Sagittario costituiscono il triangolo del fuoco; Toro, Vergine e Capricorno il triangolo della terra; Gemelli, Bilancia e Acquario il triangolo dell'aria; Cancro, Scorpione e Pesci, il triangolo dell'acqua.

Ciascuno dei dodici segni occupa 30 gradi di un cerchio di 360 gradi. Ciascun segno risulta poi ulteriormente suddiviso in tre decani (*dekanoi*), di 10 gradi ciascuno; talvolta i decani sono a loro volta suddivisi in singoli gradi (*monomoiriai*). A ciascun segno vengono attribuite caratteristiche costanti, a seconda del suo elemento, della sua qualità, della sua forma e della sua posizione. Lo zodiaco ruota poggiando su un piano ideale diviso in *topoi* («luoghi» o «case»). Vi sono due sistemi di *topoi*: 1) un sistema a otto case (*oktōtopos*), descritto solo da Marco Manilio e da Firmico Materno; e 2) un sistema, più diffuso, a dodici case (*dōdekatopos*). Le dodici case sono: vita (*vita*), ricchezza (*lucrum*), fratelli e sorelle (*fratres*), genitori (*parentes*), figli (*filii*), salute (*valetudo*), matrimonio (*nuptiae*), morte (*mors*), viaggi (*peregrinationes*), onori (*honores*), amici (*amici*) e nemici (*inimici*). Come sintetizza un distico medievale:

Vita, lucrum, fratres, genitor, nati, valetudo,
Uxor, mors, pietas, regnum benefactaque, carcer.

La rivoluzione dello zodiaco all'interno delle case rende possibili moltissime combinazioni significative, ma la variabilità del sistema è dovuta soprattutto ai movimenti dei pianeti. In accordo con il sistema geocentrico, i «pianeti» sono sette, disposti sulla base della loro distanza dalla terra e della lunghezza delle loro rispettive rivoluzioni: la luna, Mercurio, Venere, il sole, Marte, Giove e Saturno. Questi pianeti erano poi ulteriormente classificati a seconda del loro sesso e delle loro qualità. Marte e Saturno, in particolare, erano giudicati «malefici», una caratteristica ereditata dall'astrologia babilonese.

Tolomeo attribuiva ai pianeti due tipi di «aspetti»: 1) l'aspetto determinato dalla loro posizione nello zodiaco e insieme dalle loro posizioni reciproche; e 2) l'aspetto determinato soltanto dalle loro posizioni reciproche. La posizione più importante del primo aspetto è il cosiddetto *idioprosōpos*, la posizione di un pianeta che si venga a trovare alla stessa distanza circolare dal sole e dalla luna (purché il suo domicilio sia lontano da quelli del sole e della luna). I domicili (*oikoi*) sono i segni governati da ciascun pianeta. Il sole e la luna governano un solo segno ciascuno, rispettivamente Leone e Cancro, mentre gli altri pianeti governano due segni. Mercurio regge Gemelli e Vergine; Venere: Toro e Bilancia; Marte: Ariete e Scorpione; Giove: Sagittario e Pesci; Saturno: Capricorno e Acquario. Oltre al domicilio, ciascun pianeta ha la sua «esaltazione» (in un punto particolare di un certo segno) e la sua «depressione»'(o «esilio») in un altro segno.

Del secondo tipo di aspetto, Tolomeo cita solamente due posizioni: la *synaphē*, «contatto», o *kollēsis*, «aderenza» (lat. *contactus, coniunctio, applicatio* o *glutinatio*), che è la posizione che ricorre quando due pianeti si incontrano sullo stesso meridiano. La congiunzione è però seguita da una disgiunzione, o *aporrhoia* (lat. *defluxio*). Numerose altre posizioni furono successivamente aggiunte, ma non si basavano sulle posizioni relative dei pianeti, bensì sulla loro *aktinobolia* (*emissio radiorum*), cioè sul loro potere di emanare raggi. Quando questi raggi si incontrano, in determinate condizioni, essi formano delle «figure» (*schēmata*), chiamate in latino *adspectus*, a seconda del modo in cui i pianeti «si guardano» (*adspicio*) l'un l'altro. Lo stesso termine *aktinobolia* veniva spesso impiegato per indicare l'aspetto negativo in cui un pianeta poteva essere «bloccato» o «assediato» (gr. *perischesis* o *emperischesis*; lat. *detentio* o *obsidio*).

Mentre la congiunzione con i pianeti malefici risulta generalmente malefica, vi sono due aspetti che sono sempre benefici (120 e 60 gradi) e altri due aspetti (l'opposizione, a 180 gradi, e il quadrato, a 90 gradi), che sono sempre negativi.

I segni, i decani e i pianeti governano le diverse parti della terra e le membra del corpo umano. Le corrispondenze che legano l'universo all'individuo sono classificate in base ai movimenti astrologici, alla distribuzione delle influenze siderali sull'*oikoumenē*, e infine in base alla «melotesia», la dottrina delle corrispondenze tra le stelle e il corpo umano. Vi sono tre tipi di melotesia, che si fondano rispettivamente sull'influenza dei segni dello zodiaco, dei decani o dei pianeti. Ai sette pianeti vengono infine attribuite particolarti corrispondenze con i metalli, con le pietre preziose, con le piante e con gli animali. Tali corrispondenze sono utilizzate dalla medicina astrologica, o *iatromathēmatikē*, una complicata scienza che tratta della prescrizione di farmaci e di altri rimedi, in base alla posizione e all'influsso dei pianeti, e soprattutto della luna.

Le predizioni astrologiche sono di due tipi: 1) generali, o «cattoliche» (*katholikos*, «universale»), che si fondano su eventi eccezionali come eclissi, comete, meteore, Grandi Congiunzioni, aurore boreali e così via; oppure 2) particolari, o genetliache, legate alla posizione e all'influsso delle stelle al momento della nascita di ciascuno. L'astrologo traccia un «tema natale» (gr. *thema*, o *diathema tēs geneseōs*; lat. *constellatio*), determinando in primo luogo l'*hōroskopos* (lat. *ascendens*), o «indicatore» del segno o del pianeta che si leva ad oriente sull'orizzonte nel momento esatto della nascita del suo cliente. Dopo l'ascendente, altri tre punti vengono fissati sullo zodiaco: lo zenith (gr. *mesouranēma*; lat. *medium coelum*), il nadir (gr. *antimesouranēma* o *hypogeion*; lat. *imum caelum*), e l'orizzonte occidentale (gr. *dysis*; lat. *occasus*).

La linea meridiana non è perpendicolare alla linea dell'orizzonte e perciò il problema delle «ascensioni» (*anaphorai*) di ciascun segno non è di facile soluzione; la loro ascensione obliqua, in base alla reale inclinazione dello zodiaco, deve essere trasferita sul piano equatoriale, e la loro velocità angolare dipende dalla latitudine del luogo da cui viene effettuato il calcolo. Durante l'antichità furono preparate tabelle valide per «sette climi», o latitudini. L'astrologo probabilmente calcolava con esattezza soltanto le ascensioni dei segni e dei pianeti ed esauriva nel tema natale tutte le possibili combinazioni dei diversi elementi che costituiscono l'intero sistema. [Vedi anche *DIVINAZIONE*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

L'opera migliore sull'astrologia greca e romana rimane A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris 1899. Ora va completata con W. Gundel e H.G. Gundel, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden 1966. Questo testo contiene anche preziose notizie sulla storia dell'astrologia al di fuori della Grecia e di Roma. Un eccellente lavoro divulgativo sull'astrologia è W. Gundel, *Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel. Aus der Geschichte der Astrologie*, 2ª ed., Heidelberg 1959. Un altro importante lavoro divulgativo è Fr.J. Boll e C. Bezold, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, (cur. W. Gundel), Leipzig 1926 (trad. it. *Storia dell'astrologia*, Bari 1979).

Numerosi testi greci di astrologia sono raccolti nel *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, (curr. Fr. Cumont e Fr.J. Boll), Bruxelles 1898.

Non esiste, invece, un catalogo delle opere astrologiche del Rinascimento. Qualche notizia generale in W. Shumaker, *The Occult Sciences in the Renaissance*, Berkeley 1972. Alcuni dettagli sull'astrologia rinascimentale si trovano anche in W.-E. Peuckert, *Astrologie*, Stuttgart 1960 (trad. it. *L'Astrologia*, Roma 1980).

Informazioni sull'astrologia rinascimentale sono infine reperibili negli scritti di alcuni astrologi poco noti, come Richard Argentine, Lucio Bellanti, Petrus Buccius, Joachim Camerarius, Johann Clario, A. Couillard, Claude Dariot, L. Digges, John Eschuid, Oger Ferrier di Tolosa, Thomas Finck, Oronce Fine, Giovanni Maria Fiornovelli, Jacques Fontaine, Marcus Frytschius, Alonso de Fuentes, W. Fulke, Giovanni Paolo Gallucci, Jean Ganivet, J. Garcaeus, A.P. Gasser, Francesco Giuntini, Bernardo de Granollachs di Barcellona, Joseph Grünbeck, J. Guido, A. Guillermin, Richard Harvey, Jacob Koebel, Edmond Le Maistre, Cyprianus von Leowitz, Johann Lichtenberger, R. Lindenberg, G. Marstallerus, Giacomo Marzari, Antoine Mizauld, Sebastian Münster, V. Nabod, Paolo Nicoletto di Venezia, Augustinus Niphus, Caspar Peucer, Alessandro Piccolomini, Annibale Raimondo, Henricus Rantzovius (governatore dell'Holstein, proprietario di una biblioteca di 7.000 volumi), Gregorius Reisch, J.F. Ringelbergius di Anversa, Cornelius Scepperus, Johann Schöner, Jac. Schonheintsz, Joh. Stadius, Joh. Taisnier, Georg Taunstetter-Collimitus, Johannes Virdung di Hasfurt, e molti altri.

Per quanto riguarda le opere che trattano le teorie delle Grandi Congiunzioni, cfr. Abū Ma'shar, *De Magnis Conjunctionibus Annorum revolutionibus ac eorum perfectionibus octo continens tractatus*, Venezia 1515; Joh. Lichtenberger, *Prognosticatio Latina Anno* LXXXIII*/1483 ad magnam coniunctionem Saturni et Jovis quae fuit anno* LXXXIIII*/1484 ac eclipsis solis anni sequentis sc.* LXXXV*/1485 confecta ac nunc de nouo emendata*, Moguntiae 1492; C. von Leowitz, *De Conjunctionibus magnis insignibus superiorum planetarum, Solis defectionibus et Cometis*, 1564; R. Harvey, *An Astrological Discourse upon the great and notable Conjunction of the two superior planets, Saturn and Jupiter, which shall happen the 28th day of April, 1583*, London 1583.

IOAN PETRU COULIANO

ATEISMO. Il termine *ateismo* viene usato con significati diversi. Nel contesto di questa voce indica la dottrina secondo la quale non esiste Dio, e per la quale l'esistenza di Dio è una credenza falsa. La parola *Dio* denota, qui, un essere divino visto quale indipendente creatore del mondo, essere superlativamente potente, saggio e buono. Il presente studio si concentra sull'ateismo visto in un contesto di pensiero usualmente chiamato «religioso».

Rudimenti nelle religioni antiche e primitive. Già nelle opere di Cicerone (106-43 a.C.), veniva sollevata la questione se potessero esserci «popolazioni selvagge e primitive» prive di una qualsiasi nozione di dei. David Hume nella *Storia naturale della religione* (1757) afferma che il politeismo, una delle più antiche forme di religione, non comportava la credenza in un dio. Per la maggior parte delle teorie antropologiche del XIX secolo, la credenza in Dio fu uno sviluppo ulteriore conseguente all'evoluzione delle idee religiose. Le ricerche etnografiche contemporanee sostengono che la credenza in un creatore supremo è, quanto meno, un aspetto che permea la religione di molti popoli primitivi, ma la recente scoperta di una popolazione «dell'età della pietra», i Tasadei degli altipiani delle Filippine, ha riproposto la questione di «popoli senza dio».

L'assenza completa della nozione di Dio non può essere qualificata ateismo, secondo la definizione data più sopra, ma il ruolo di un Essere supremo secondo popoli primitivi è utile per la comprensione di forme religiose di ateismo presenti in altre condizioni culturali. Nelle religioni primitive che includono la credenza in un Essere supremo, creatore di tutto ciò che è, non sempre tale essere è il centro della vita religiosa e del culto. Nelle religioni tradizionali di molti popoli africani, i più comuni atti del culto si rivolgono ad esseri spirituali noti come morti-viventi. Si tratta di individui della comunità che, pur essendo morti, hanno ancora una profonda influenza sui vivi. In alcuni casi ci si rivolge direttamente a Dio solo quando sia mancato l'ausilio dei morti-viventi, o in caso di sofferenza estrema. Quando sono popoli primitivi a credere in un Essere supremo, difficilmente si ha l'ateismo, poiché, come altre concezioni di quelle società, l'Essere supremo non è tanto una credenza, nel senso di un'affermazione di fede che potrebbe venir rifiutata, ma è componente integrale di una concezione della realtà, attraverso la quale l'esperienza si ordina.

Il primo passo verso l'ateismo religioso avviene nel contesto di un pensiero religioso in seno al quale coesistono e competono fra loro esseri diversi, ciascuno creduto supremo, oppure aspetti diversi dell'Essere supremo. I più antichi documenti della tradizione religiosa induista, i Veda (ca. 900 a.C.), menzionano una varietà di dei che presiedono ad aspetti diversi della natura e spesso vengono con essi identificati. Nel *Ṛgveda*, ciascuno di questi dei può prevalere sugli altri quando è oggetto di culto. In questo contesto, nessun dio dei Veda viene esaltato più spesso di Indra, il re degli dei. È quindi interessante notare che, fra gli inni in sua lode, si trovino passi che scherniscono il suo presunto potere e gettano dubbi sulla sua esistenza.

Tali dubbi non sono certo tipici delle invocazioni rivolte ad Indra; pure è significativo che questo tipo di scetticismo sia presente nelle scritture induiste più autorevoli. Sembra sorgere contemporaneamente a nuovi modi di concepire il divino, quali compaiono in alcuni inni più recenti del *Ṛgveda*, dove, oltre alle preghiere agli dei della natura, troviamo il riferimento a un dio sconosciuto che racchiude tutto il creato. Vi si trovano inni a Viśvakarma, il padre che ci ha creati, e troviamo anche quell'Uno che comprende tutto ciò che esiste, quell'Uno che, prima che apparissero le cose create, «respirava senz'alito», per mezzo del suo stesso potere innato. In questi inni più recenti si fa anche riferimento ad un ordine impersonale dell'universo, una legge (*ṛta*) cui sono soggetti anche gli dei più importanti o che essi sostengono con il loro potere.

Anche nelle più antiche Upaniṣad (ca. 700-600 a.C.), le parti conclusive dei Veda, traspare la possibilità di concepire la fonte finale dell'universo non come un dio, ma come qualcosa di impersonale. Le Upaniṣad sono depositarie di varie correnti di pensiero, ma la ricerca che le informa è rivolta a quel supremo oggetto di conoscenza che è la causa prima di tutto ciò che è. Nelle Upaniṣad questa realtà è chiamata *brahman*, ed è presentata in due modi significativamente diversi. Da un lato, se ne parla come se avesse degli attributi (*saguṇa*); in questo contesto *brahman* è la causa ultima, il vero creatore di tutto ciò che è, il Dio personale, il Signore (Īśvara) dell'Universo e l'oggetto supremo del culto. Dall'altro lato, si parla di *brahman* come fosse al di sopra di qualsiasi attributo (*nirguṇa*). Non vi sono concetti adeguati per descriverlo e l'unico modo possibile è la via negativa. Da queste concezioni opposte, emerge la possibilità della negazione dell'esistenza di Dio, negazione che è, comunque, di tipo religioso.

Anche nelle scritture di altre civiltà è manifesta la possibilità di concepire la causa prima come qualcosa di diverso da un dio, diverso anche da un dio supremo. Nei classici cinesi e nelle iscrizioni della dinastia Shang in Cina (ca. 1750-1100 a.C.), si trovano spesso riferimenti ad una autorità divina suprema chiamata Shang-ti. Questo dio non è il creatore, ma senza dubbio un essere personale, supervisore supremo della società umana, poiché i suoi decreti determinano il corso degli eventi sulla terra. Circa all'epoca in cui la dinastia

Shang fu soppiantata dai Chou (ca. 1100 a.C.), accanto a *Shang-ti* compare il nome *T'ien* per designare l'autorità divina suprema. Ma il termine *t'ien*, che indica sia «paradiso» che «cielo fisico», gradualmente perse la connotazione di essere personale e arrivò a suggerire la concezione più universale di una regola cosmica che determina imparzialmente gli affari degli uomini sulla terra, conformandoli a un ordine morale. Strettamente legato a *t'ien*, principio ultimo che ordina le cose, fu Tao, letteralmente «percorso» o «via», completamente impersonale. Per estensione, indica la via da percorrere, la verità, lo standard etico normativo che deve governare la vita umana. Nel famoso *Tao-te-ching*, attribuito a Lao-tzu (VI secolo a.C.), è il principio metafisico che governa il mondo. Non lo si può descrivere a parole, ma può vagamente percepirsi nell'intricato equilibrio della natura. Non è Dio, né un dio.

Forme classiche del pensiero religioso orientale. Nella definizione di ateismo, posta all'inizio di questo argomento, non rientra lo scetticismo sull'esistenza di un dio, sia pure il sovrano degli dei, né l'emergere di concezioni impersonali della causa ultima dell'universo. Queste concezioni non sostengono che la credenza in dio è errata. Argomentazioni del genere cominciano ad apparire quando sorgono, confrontandosi a lungo come opzioni filosofiche, concezioni teistiche di Dio e concezioni impersonali della causa prima e regolatrice unica del mondo.

Cina antica. Sembra che nella Cina antica il concetto personale di autorità divina suprema sia stato gradualmente soppiantato dall'idea impersonale di *t'ien*, spesso associata al concetto di Tao. Per Confucio (551-479 a.C.), il più eminente pensatore cinese dell'antichità, l'obbedienza alla volontà celeste è semplicemente la pratica della legge morale. Seguendo le norme del dovere e le leggi tramandate dai saggi sovrani del passato si vive in armonia con l'ordine morale che governa il cielo e la vita sulla terra. Confucio riconosceva il valore dei riti religiosi e approvava la venerazione degli avi, ma vedeva il volere del Cielo operare tramite una provvidenza immanente. Chi ha peccato contro il Cielo (*t'ien*), non ha più alcun dio cui rivolgersi.

Contrariamente alle concezioni di alcuni dei primi seguaci di Confucio, Mo-tzu (ca. 468-390 a.C.) attribuiva al Cielo qualità più chiaramente antropomorfiche. Sosteneva che il Cielo ama il mondo e vorrebbe che i rapporti fra tutti gli esseri umani si improntassero all'amore indiscriminato e all'aiuto reciproco. Poiché attribuiva al Cielo sentimenti come amore e desiderio, qualcuno ha suggerito che il concetto del divino di Mo-tzu si avvicina a quello occidentale di Dio. Eppure, come per Confucio, l'attenzione provvidenziale che Mo-tzu vede nell'operato del Cielo, viene distribuita fra gli uomini attraverso l'ordine naturale delle cose.

Attribuendo amore alle regole celesti, Mo-tzu desiderava offrire un'alternativa alla visione fatalistica di alcuni discepoli di Confucio. Seguendo questo disegno, riconosceva una vera e propria influenza dei defunti e degli spiriti sulla vita umana quotidiana, riconoscendo così valore, al di là del cerimoniale, alle pratiche religiose in loro onore. A lui si opponeva Hsün-tzu (298-238 a.C), per il quale il Paradiso non era altro che un nome per designare il processo naturale attraverso cui il bene è premiato e il male punito, e sul quale non hanno alcun effetto gli atti religiosi. Poiché negava l'esistenza di agenti soprannaturali, ivi compresi gli dei popolari e gli spiriti dei morti, Hsün-tzu può essere definito ateo. Ma quello che distingue il suo pensiero da quello di Mo-tzu, è un problema ben diverso dall'esistenza di Dio. Ciò che li divide è la questione se si possano attribuire qualità personali alla legge che ordina l'universo, la cui esistenza è ammessa da entrambi.

Rigorosamente parlando, nel pensiero cinese non vi era un preciso equivalente del concetto di Dio prima che i Gesuiti lo introducessero in Cina nel XVI secolo. In mancanza di tale concetto, difficilmente si può parlare, per la Cina antica, di qualcosa di più che ateismo implicito. Forme esplicite di ateismo religioso apparvero in India, dove dottrine teistiche dell'origine e ordine dell'universo si contrapposero a concezioni impersonali della causa prima.

Dio nella filosofia classica indiana. La base intellettuale delle scuole filosofiche indiane ortodosse ed eterodosse, che cominciarono a svilupparsi intorno al VI secolo a.C., è costituita dalle Upaniṣad antiche. Questi gruppi di scuole si distinguono non per la loro specifica dottrina, ma per l'affermazione (*āstika*) o per la negazione (*nāstika*) dell'autorità dei Veda. Fra le scuole eterodosse, che negano cioè l'autorità dei Veda, quelle dei Cārvāka e dei Giainisti sono esplicitamente atee. L'ateismo è implicito nel Buddhismo, terza scuola eterodossa. Anche il Sāṃkhya, probabilmente la più antica delle sei scuole eterodosse (*darśanas*), è ateo. È strettamente legato alla scuola Yoga (meditazione), che afferma l'esistenza di Dio. Fra il VI e il X secolo d.C., la scuola Nyāya (logica) si avvicinò alla scuola Vaiśeṣika (atomica) e insieme sostennero argomentazioni comprovanti l'esistenza di Dio, argomenti attaccati e confutati dai Pūtva Mīmāṃsā. La scuola consorella, la Uttara Mīmāṃsā, più conosciuta come Vedānta, riconosceva che le discussioni sull'esistenza di Dio hanno potere persuasivo a livello di esistenza quotidiana, ma affermava che, a livello di una più profonda conoscenza, l'Essere supremo è mera illusione.

La scuola Nyāya sostiene che ciò che è costituito di parti è invariabilmente l'effetto di una causa. Poiché il mondo è un tutto costituito di parti, deve necessariamente essere l'effetto di un agente causale, e questo agente causale deve essere Dio (Īśvara). A questo tipo di argomentazione si obiettò che il mondo è così diverso da altri effetti, che non si può dedurre l'esistenza di una causa del mondo come un tutto unico. Tuttavia i Nyāya ribatterono che una buona deduzione è ricavabile dalla concomitanza di due cose, senza limitare la deduzione alle peculiarità della concomitanza osservata. Altrimenti, se osservassi solo piccole volute di fumo (per esempio di una sigaretta), dedurrei l'esistenza di piccole quantità di fuoco. Sulla base di questo «principio di concomitanza», si trarrebbe la conclusione che se il più piccolo degli effetti ha una causa, il più grande degli effetti deve avere, quindi, egualmente una causa. Questa causa, si affermò, è il creatore invisibile, incorporeo, ma infinitamente saggio e buono. Questo tipo di argomentazione fu seguito anche dalla scuola Yoga, che vedeva il mondo quale creazione di Dio da una causa materiale indifferenziata chiamata *prakṛti*.

Un argomento simile a questo afferma che, siccome ogni oggetto caratterizzato da ordine e progettazione, come un indumento, un edificio o un congegno, è il prodotto di un essere intelligente, per il principio di concomitanza ne consegue che il mondo stesso, presentando le medesime caratteristiche, non può che essere l'opera di un essere intelligente. Inoltre, le filosofie induiste ortodosse affermavano tutte la necessità di un ordine morale, secondo il quale, in questa o in una vita futura, saranno ricompensate in bene o in male le azioni volontarie degli uomini. Questa affermazione, secondo alcuni esponenti delle scuole Nyāya e Yoga, implicava l'esistenza di Dio, che, arbitro supremo, distribuisce l'adeguata ricompensa. Nel pensiero indiano non troviamo nessuno sforzo preciso per dedurre l'esistenza di Dio dal fatto che l'idea di Dio è insita nella mente dell'uomo. Troviamo invece argomentazioni che tentano di provare, sull'assunto che Dio esista, che è anche straordinariamente potente e saggio. Alcuni dei primi esponenti della scuola Yoga osservarono che attributi quali l'intelligenza e il potere si ritrovano, in grado diverso, fra gli esseri finiti. Poiché il grado di perfezione di un qualsiasi attributo rappresenta una continuità di gradazioni, gli attributi di saggezza e potere devono necessariamente trovarsi al grado più alto in un essere onnisciente e onnipotente.

Pensiero eterodosso indiano. Il Cārvāka è la scuola eterodossa indiana che più radicalmente si discosta dal tenore del pensiero religioso delle Upaniṣad. Sostiene che i Veda sono opera di impostori e di stolti e non riconosce altra fonte di conoscenza che quella dei sensi. Rifiuta con ciò anche il principio di deduzione, sul quale si basa la scuola Nyāya-Vaiśeṣika per la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Il Cārvāka sostiene che esiste solo il mondo visibile, che il solo paradiso è quello del piacere che si prova nell'indossare vesti eleganti, nella compagnia di donne giovani, nella buona tavola. L'unico sovrano è il re. L'unico inferno da evitare sono le traversie della vita terrena. L'unica liberazione è la morte; ed anche questa va evitata, per quanto è umanamente possibile.

Il Cārvāka non può essere definito un sistema di vita religiosa, a meno che non si scorga una motivazione religiosa dietro lo sforzo prodigioso di liberare i suoi seguaci dai sofismi e dagli abusi dell'ambiente religioso in cui nacque. Gli esponenti del Cārvāka rifiutano la dottrina dell'anima e, con essa, le idee di *karman* e di rinascita. Rifiutano, altresì, qualsiasi forma di ascetismo religioso e affermano che i riti religiosi non possono sortire alcun effetto. Al contrario, i giainisti propongono un cammino profondamente ascetico, che conduce alla liberazione dell'anima (*jīva*) da un'inevitabile e interminabile ciclo di rinascite. Secondo i giainisti, l'anima è per natura eterna, perfettamente felice e onnisciente. Eppure, a causa dell'accumularsi di *karman*, concepito come una sottile sostanza materiale, tutte le anime, eccetto quelle liberate, sono intrappolate nei limiti angusti di un corpo materiale.

I giainisti asseriscono che il cosmo non fu creato, ma è eterno. Quindi per spiegarne l'esistenza non hanno necessità di alcuna nozione di Dio. I loro punti essenziali contro le idee teistiche vennero espressi in argomentazioni diverse e discordanti che si svilupparono in dispute durate interi secoli. Ne citeremo solo alcune. 1) Se il mondo è considerato un effetto per il semplice fatto che è costituito di parti, allora anche lo spazio è un effetto. Eppure i Naiyāyika (i sostenitori del teismo Nyāya-Vaiśeṣika) affermano che lo spazio è eterno. 2) Non si può sostenere che il mondo è un effetto *ex nihilo*, perché i Naiyāyika ritengono che il mondo sia composto di atomi eterni. 3) Se il concetto che il mondo è un effetto significa che il mondo è soggetto a mutamenti, allora anche Dio è un effetto, dato che con la creazione del mondo ha subito dei mutamenti. 4) Ma, anche ammesso che il mondo appartenga alla categoria degli effetti, non ne consegue necessariamente che la sua causa sia intelligente. 5) Ammesso che il creatore sia un essere intelligente, è impossibile capire come questo agente abbia potuto creare, se non per mezzo di un corpo. 6) E, se si accetta la possibilità di un creatore incorporeo, rimane il problema della sua motivazione. Se affermiamo che Dio creò per un proprio interesse o bisogno, ammettiamo che la sua perfezione era carente in qualche settore. L'atto della creazione non può esse-

re stato mosso da pietà, perché prima della creazione non vi erano esseri di cui avere pietà. Se Dio ha creato per bontà infinita, il mondo dovrebbe essere perfettamente buono. Se ha creato per capriccio, il mondo non avrebbe scopo, cosa che i Naiyāyika negano. Se ha creato semplicemente dalla propria natura, sarebbe ragionevole affermare che il mondo è l'effetto della natura stessa.

All'argomento relativo alla progettazione, i giainisti rispondono che, se un alveare o un formicaio sono il lavoro di una moltitudine di esseri, non vi è ragione apparente perché anche il mondo non debba essere l'opera di un gruppo di dei. All'argomento relativo all'ordine morale, i giainisti sollevano l'obiezione che Dio appare arbitrario nella distribuzione della ricompensa. Se Dio dona felicità a persone di sua scelta, è colpevole di favoritismo. Se ricompensa esattamente secondo il merito di ciascuno, allora è, egli stesso, soggetto a una legge morale al di sopra di lui.

Alle origini, il pensiero buddhista era meno polemico del pensiero giainista nei riguardi della credenza in Dio. Pure anche qui le nozioni teistiche appaiono imprecise. Per sua natura il Buddhismo è un cammino di profonda fiducia in sé, che esplicitamente rifiuta il sistema religioso dei Veda che cercano il favore degli dei. Nel canone Pali, la più antica delle scritture buddhiste, il Buddha si beffa della pretesa dei brahmani di possedere un mezzo per raggiungere l'unione con un essere perfetto, mai visto e irraggiungibile dalla nostra conoscenza. Questo, dice il Buddha, è come quell'uomo che afferma di amare la donna più bella del suo o di un altro paese e desidera farla sua, ma non ne conosce né il nome, né la casta, né l'indirizzo, né l'aspetto.

A differenza dei giainisti che accettano la realtà del mondo materiale, i buddhisti credono che tutto ciò di cui si può dire che è, è solo una parte dei fenomeni transeunti, detti *dharma*. Una simile teoria, chiaramente, esclude l'idea di un Dio immutabile. In epoca più tarda, scrittori buddhisti quali Vasubandhu e Yaśomitra (dal IV al V secolo d.C.), sostengono che se Dio è la sola causa di tutto ciò che è, allora, ammessa la causa, tutto ciò che esiste dovrebbe essere stato creato contemporaneamente. Se si accetta l'ipotesi che il mondo è un fluire di fenomeni, esso non può essere stato l'effetto di una sola causa prima. Inoltre, il Buddhismo sostiene che la successione dei *dharma* è regolata da una legge immutabile espressa nella dottrina dell'origine dipendente (*pratītya-samutpāda*). Il sorgere di un fenomeno dipende dall'accadere di altri fenomeni. Poiché questa legge è accettata universalmente senza eccezioni, non si può pensare a una causa non causata.

Fra le critiche buddhiste alle credenze teistiche, troviamo anche interrogativi sul motivo dell'atto creativo di Dio. Se ha creato per suo piacere personale, deve necessariamente provare piacere per la sofferenza delle sue creature. Ma ne consegue anche che, se Dio è la causa ultima di tutte le cose, allora ogni azione di ogni persona è essenzialmente un'azione di Dio. Se questo è vero, l'uomo non è responsabile delle sue azioni e, di conseguenza, le nozioni di giusto e ingiusto perdono ogni significato.

Filosofia ortodossa induista. Accettare l'autorità dei Veda, non implica una credenza teistica. Mentre la scuola Nyāya-Vaiśeṣika considera i Veda creazione di Dio, le scuole Sāṃkhya e Mīmāmsā affermano che i Veda sono tali da non presupporre un creatore. Per la scuola Sāṃkhya, l'universo consiste in due realtà distinte: anima (*puruṣa*) e materia (*prakṛti*). Nessuna delle due è identificabile con Dio, né presuppone Dio come causa, reggitore o ideatore. L'anima è pura coscienza, priva di qualsivoglia attributo. Ma nella sua ambigua associazione con il corpo, non è consapevole della sua libertà e indipendenza ed erroneamente si identifica con l'uno o l'altro degli aspetti della realtà materiale. *Prakṛti* è il terreno primordiale da cui si è evoluto l'universo. È formato da tre fattori fondamentali o tipi di sostanza (*guṇa*), come una corda formata da tre diversi capi. Prima della comparsa dell'universo, la distribuzione caotica delle tre qualità aveva prodotto una stato di equilibrio statico. Successivamente, a causa di un turbamento cosmico, queste sostanze si aggregarono in modo ineguale e produssero gradualmente tutte le realtà materiali nell'universo.

Secondo la scuola Yoga, questo turbamento nell'equilibrio primordiale del *prakṛti* fu effetto della volontà di Dio. Il Sāṃkhya afferma che non fu così. Secondo il suo credo, *prakṛti* si è evoluto secondo una sua teleologia innata, creando le condizioni necessarie per la liberazione (*mukti*) del *puruṣa*. Per la scuola Yoga, questo tipo di teologia implica l'esistenza di Dio, ma la scuola Sāṃkhya ribatte che *prakṛti* ha in sé la capacità di tendere a questo obiettivo, proprio come il latte, pur non possedendo intelligenza, può dare nutrimento al vitello. All'interno della scuola Sāṃkhya, una minoranza sostiene che l'esistenza di Dio non può essere provata. La maggioranza sostiene, invece, che credere in Dio è un errore. Se è perfetto, Dio non può avere creato per egoismo, e non può avere creato per amore, perché le sue creature sono infelici.

La scuola Mīṃānsā sostiene l'autorità dei Veda, ma non come creazione o rivelazione di Dio. Piuttosto, i Veda sono l'espressione in parola – parola sacra – dell'ordine eterno, rituale e morale del mondo. I Mīṃānsā accettano il sacrificio rituale in nome di una grande varietà di dei, ma affermano che la ricompensa celeste

non proviene dagli dei, ma dall'energia potenziale (*apūrva*) che si sprigiona dall'esecuzione del rituale, e spiega le storie della creazione, contenute nei Veda, come semplice accentuazione dell'importanza dell'atto rituale a cui queste storie si riferiscono.

I Mīṃānsā condividono l'opinione dei Giainisti che il mondo sia eterno, rendendo così superflua la nozione di Dio come causa prima. Nell'opera di Jaimini (II secolo d.C.), fondatore della scuola Mīṃānsā, non si fa riferimento specifico alla dottrina di Dio. Esponenti posteriori, quali Kumārila e Prabhākara (VIII secolo d.C.), propongono argomenti ben definiti per confutare la visione teistica. Kumārila sostiene che per stabilire che Dio creò il mondo sarebbe necessario fornire testimonianze autorevoli. Ma nel caso in questione non vi sono testimonianze di sorta. La credenza che Dio abbia rivelato la verità del suo atto creativo è senza fondamento, perché, anche in questo caso, bisognerebbe stabilire la veridicità di questa affermazione. All'idea dei Nyāya-Vaiśeṣika che Dio abbia creato il mondo da atomi, ma che abbia stabilito la porzione di felicità e infelicità per gli esseri finiti del mondo, secondo i loro meriti, Kumārila obietta che, se la distribuzione della felicità e infelicità si basa sul merito delle singole anime, non è necessario attribuire a Dio questa distribuzione. Altre argomentazioni della scuola Mīṃānsā sono che, se Dio è una sostanza, non può essere influenzato dalle qualità di merito e demerito delle anime individuali. Se è puro spirito, è impossibile che abbia agito come causa sugli atomi materiali che formano l'universo. Se Dio serve a spiegare l'esistenza del mondo, è impossibile capire come possa esserne anche il distruttore, come nella visione Nyāya-Vaiśeṣika. A queste il Mīṃānsā aggiunse altre obiezioni comuni ad altre scuole atee. È impossibile pensare a Dio come a un essere fornito di corpo, perché il corpo richiederebbe a sua volta un creatore, eppure è anche impossibile immaginare che Dio possa aver creato alcunché, se non ha corpo. E a queste obiezioni si affianca ancora una volta la questione della motivazione di Dio.

Come il Mīṃānsā, anche Śaṅkara (788-820 d.C.), fondatore della scuola dell'Advaita (o non dualista) del Vedānta, considera i Veda eterni e non creati. Eppure Śaṅkara non si interessa delle ingiunzioni rituali prescritte dai Veda, ma del significato di quelle parti delle Upaniṣad che si riferiscono all'Io puro che compenetra tutte le cose esistenti e la cui conoscenza è la verità ultima. Come le scuole Sāmkhya e Giainista, anche Śaṅkara afferma l'esistenza dell'anima, ma, diversamente da quelle, sostiene che le anime non sono pluralità di esseri, ma l'illusoria manifestazione di questo Uno, come la fiamma di una candela vista attraverso una lente incrinata. Sostiene pure che la varietà riscontrabile tra gli oggetti dell'esperienza è parimenti illusoria. In ultima analisi, non vi è mondo materiale, né vi è Dio. Esiste solo una realtà ultima detta *brahman*.

Secondo Śaṅkara, lo studio di quelle parti dei Veda (gli *Jñānakāṇḍa*) che riguardano questa verità, dovrebbe essere limitato a quanti non sono mossi da desiderio di ricompensa mondana o, tanto meno, ultraterrena. Ai meno qualificati raccomanda, invece, quelle parti dei Veda (i *Karmakāṇḍa*) che trattano dell'azione rituale. Alla luce di questa distinzione, Śaṅkara ammette due diversi livelli di verità. Dire che il mondo dell'esperienza empirica è illusorio non significa dire che sia completamente falso. Anzi comincia e si muove nell'errore chi identifica l'io col corpo, con i sensi o con gli oggetti dei sensi e procede nell'assunto che chi conosce sia un oggetto entro il mondo materiale. Dal punto di vista della verità assoluta, questo tipo di conoscenza è considerato illusorio, per analogia con le illusioni riscontrabili nell'ambito mondano. Nel mondo dell'esperienza empirica, la realtà è afferrata in termini di tempo, spazio e causalità. Come tale, offre un quadro coerente, che manifesta una misura di ordine e di progettazione. Da ciò, Śaṅkara deduce che a livello di esperienza mondana, il mondo è giustamente visto come effetto, ed è quindi ragionevole dedurre da tale effetto l'esistenza di una causa. Sostiene inoltre che l'evidente progetto e adattamento del mondo, visto in questa prospettiva, sono sufficienti a far supporre che un essere intelligente l'abbia plasmato qual è, così come un vasaio modella un vaso con la creta. Circa la credenza in un Dio, signore dell'ordine morale, Śaṅkara obietta che la legge del *karman* è in se stessa insufficiente per amministrare con giustizia la retribuzione del bene e del male.

Mentre Śaṅkara espone questi argomenti come serie considerazioni, riconosce che l'esistenza di Dio non è riconducibile a una prova e finisce per rimettersi all'autorità dei Veda. Qualsiasi prova dell'esistenza di Dio va necessariamente formulata nel contesto di un falso dualismo, in cui il principio fondamentale agisce come causa su oggetti che hanno nome e forma. Le difficoltà di provare l'esistenza di Dio, quindi, si risolvono presumibilmente sul piano di una conoscenza più alta, dove concetti quali Dio e mondo conducono infine alla verità perfetta.

Ateismo e pensiero religioso nella filosofia occidentale. In India apparvero forme religiose di ateismo in un contesto in cui concezioni diverse della divinità e dell'origine e ordine primi dell'universo erano capaci, ciascuna separatamente, di sostenere un sistema integrato di pensiero e azioni religiose. Nell'antichità, anche il pensiero occidentale manifestò concezioni differenziate sulla divinità e sulla causa ultima di tutto ciò

che è. Ma, proprio come la storia della cultura cinese finì per essere dominata dalla concezione impersonale dell'ordine naturale del mondo, così in Occidente finì per predominare la concezione personale della divinità. Mentre nel pensiero occidentale continuavano ad esistere concezioni alternative della divinità come correnti minori, la critica della dottrina filosofica di Dio, da parte del pensiero secolare, spostò l'attenzione sulla possibilità di una forma atea di pensiero religioso.

Grecia antica. La religione dell'antica Grecia descritta nella poesia di Omero (VIII secolo a.C.) ruotava attorno ad un pantheon di dei sui quali dominava il dio celeste Zeus, visto non come creatore, ma come reggitore dell'ordine morale. Gli dei, associati a vari aspetti dell'universo, sono rappresentati come esseri sovrumani, immortali, dotati di passioni umane, spesso con comportamento amorale e poco dignitoso. Ciò nonostante, l'adorazione di questi dei nei templi o in altri luoghi sacri, specialmente per mezzo di sacrifici, costituì in Grecia la religione di stato per tutto il periodo classico. Mentre non vi si trova un concetto preciso di Dio, interessanti sono le critiche agli dei delle credenze popolari, poiché tali dispute presentano somiglianze con le argomentazioni portate contro il teismo e poiché offrono concetti alternativi del divino. Il rifiuto di questi dei si sviluppò gradualmente e solo verso il 300 a.C. fu espresso in termini espliciti.

Senofane (circa 570-475 a.C.) attaccò le amorali rappresentazioni antropomorfiche degli dei nella poesia di Omero. Sostenne che, se gli animali potessero disegnare e dipingere, rappresenterebbero gli dei a loro immagine. Come alternativa al rifiuto degli dei dei poeti, propose la concezione filosofica di un essere divino più nobile, eterno e immutabile. Ci sono prove pro e contro l'ipotesi che Senofane identificasse questo essere con l'universo inteso come un tutto.

Il naturalismo ionico (circa V secolo a.C.) mise in discussione le credenze popolari tradizionali, perché dava una spiegazione naturale dei fenomeni fino a quel punto interpretati in base alla credenza negli dei. Tuttavia, le teorie naturalistiche spesso accettavano la credenza negli dei o in qualche concezione del divino. Secondo Democrito (circa 460-370 a.C.), il mondo e tutto ciò che vi succede sono solo una modifica e un'aggregazione degli atomi eterni di cui sono fatte tutte le cose. In questa visione, avvenimenti quali il tuono e il lampo, popolarmente attributi di Zeus, vengono spiegati come fenomeni naturali. Contemporaneamente Democrito sosteneva che il fuoco è la sostanza divina dell'anima, che giustifica la vita del corpo e costituisce l'anima del mondo. Anassagora (circa 499-427 a.C.), d'altro canto, fu accusato di empietà e obbligato a lasciare Atene, non tanto per il suo esplicito rifiuto degli dei popolari, quanto per avere insegnato che i corpi celesti sono oggetti puramente naturali, il sole una pietra infuocata e la luna un corpo fatto di terra.

I Sofisti (circa III o IV secolo a.C.) basavano la loro critica agli dei sulla distinzione fra legge, o azione normativa dell'uomo (*nomos*), e natura (*physis*) Le idee relative al culto pubblico appartenevano alla prima categoria, riguardavano la società umana e, in alcuni casi, erano viste unicamente come prodotto dell'immaginazione umana. Col pensiero sofistico la critica agli dei divenne più chiara, perché si sviluppò non solo nel contesto di una teoria naturalistica, che non turbava il culto pubblico, ma anche nell'ambito di una cultura più elevata. Tuttavia, poiché la loro fortuna dipendeva molto dal favore pubblico, i Sofisti non sempre spingevano la loro critica delle convenzioni umane fino a negare completamente gli dei. Protagora (circa 485-420 a.C.), il più noto dei Sofisti, fu processato ed esiliato da Atene per avere affermato che degli dei poteva solo dire «né che esistono, né che non esistono». A quanto risulta, comunque, fu il primo a porre la questione dell'esistenza degli dei, e ad affermare che tale questione poteva risolversi con una risposta esplicitamente negativa.

Proseguendo lungo la linea dei Sofisti, Prodico di Ceo, giovane contemporaneo di Protagora, cercò di spiegare la credenza popolare negli dei. Osservando che Omero usava talvolta il nome di Hephaistos invece di «fuoco», ne dedusse che gli dei erano stati in origine associati a cose indispensabili alla sopravvivenza dell'uomo. Spiegando l'origine delle credenze popolari, tuttavia, non negò in assoluto l'esistenza degli dei o la divinità del sole e della luna. Le prime espressioni di ateismo vero e proprio, nell'antica Grecia, appaiono in un frammento di dramma satiresco di Crizia, contemporaneo e conoscente di Socrate. In quest'opera il personaggio di Sisifo esprime l'opinione che alle sue origini l'umanità fosse sprovvista di organizzazione sociale. Più tardi gli uomini emanarono leggi per impedire che il potere prevalesse sulla giustizia. L'applicazione delle leggi impediva così il male visibile. Quindi, un saggio ideò di far credere al popolo che ci sono dei che possono vedere le azioni segrete e i pensieri nascosti. Non sappiamo, però, se il discorso di Sisifo, il personaggio del dramma, esprimesse l'opinione di Crizia stesso. Su un'analoga linea di pensiero, Evemero (circa 300 a.C.) ipotizzò che gli dei erano stati originalmente re e condottieri, divenuti oggetto di culto, per il progresso da loro introdotto nella civiltà dei loro sudditi. Pure, sembra che Evemero credesse che i corpi celesti fossero dei reali ed eterni.

Parecchi filosofi di questo periodo rifiutarono alcuni dei della religione popolare, affermando spesso, per

contro, la divinità dei corpi celesti ed elaborando teorie alternative sul divino, a volte in termini panteistici o vagamente monoteistici. Teodoreto di Ciro (circa 300 a.C.), invece, rifiutò tutte queste teorie. Di lui Diogene Laerzio e Cicerone ricordano che non accettava l'esistenza di alcun dio.

Cristianesimo antico. Le ricerche contemporanee sulle origini cristiane indicano che i primi Cristiani non assimilarono unanimemente la nozione di Dio dettata dalle Scritture ebraiche. Un tema consueto della letteratura gnostica, ampiamente diffuso fra le prime comunità cristiane, è che il mondo è un ambiente negativo, e che non è opera di un essere benevolo e onnipotente, ma il risultato di un errore divino. Il suo creatore è indegno di devozione religiosa da parte dell'uomo ed è un ostacolo al fine religioso di liberazione da questo mondo malvagio. La realtà ultima, d'altro canto, non è pensata affatto come un dio; è chiamata l'inconoscibile, l'insondabile, l'incomprensibile. A volte, questa realtà è detta paradossalmente l'Uno che esiste nell'esistenza del non essere. Sebbene verso il IV secolo la maggioranza delle Chiese cristiane condannasse lo Gnosticismo come non ortodosso, è innegabile che per i suoi seguaci esso rappresentava un modo di vita religioso.

L'emergere della concezione di Dio in Occidente. Le idee gnostiche erano profondamente radicate nei primi secoli dell'era cristiana. Tuttavia, l'insegnamento cristiano ortodosso riuscì ad imporre l'immagine biblica di Dio, padre e creatore. Nel Nuovo Testamento (Rm 1,18-23, At 17,23) è espressa l'idea che, per mezzo della ragione, si possa arrivare a riconoscere che Dio è il creatore dell'universo, e questa diventa una costante nella teologia cristiana dall'epoca degli apologeti del II e III secolo. Tutti i teologi speculativi di Alessandria (Atanasio, Didimo, Cirillo) sostengono che, sebbene Dio in se stesso sia al di là della comprensione, possiamo tuttavia conoscerlo attraverso la creazione e attraverso l'anima umana, che fu creata a sua immagine. Nelle opere di Agostino di Ippona (384-430 d.C.) si sostiene l'esistenza di Dio col supporto di numerosi dati dell'esperienza. Queste idee, col sorgere della Scolastica, si evolsero in prove razionali dell'esistenza di Dio, accettabili senza ricorso alla rivelazione. Secondo Anselmo di Canterbury (1033-1109), Dio è tale che non si può pensare a nient'altro di più perfetto. Dal fatto che un essere esistente è più perfetto di un oggetto puramente immaginario, si deduce che Dio deve esistere.

Tommaso d'Aquino (1228-1274) rifiutò la prova di Anselmo, ma, influenzato dalla metafisica aristotelica, elaborò le famose «cinque vie» per provare l'esistenza di Dio. Secondo Tommaso, 1) il fatto che nell'universo vi sia mutamento e che ciò che muta è mosso da altri, dimostra che deve esserci un primo motore immutabile. I motori secondari si muovono solo quando qualcosa d'altro li muove. 2) Dal fatto che ogni avvenimento ha una causa efficiente, Tommaso deduce che deve esserci un agente reale che ne è la causa prima. Se la catena di cause efficienti andasse all'infinito non vi sarebbe una causa prima efficiente e quindi non vi sarebbe effetto. 3) Dal fatto che la realtà che ci circonda è formata da cose contingenti e corruttibili, Tommaso arguisce che deve esserci un essere che esiste per sua propria natura, un essere necessario la cui natura è l'essere. 4) Poiché il più alto grado di qualsiasi qualità in un essere finito è sempre causa di quella qualità, in qualsiasi altra cosa si trovi, le gradazioni di bontà, bellezza e verità in oggetti dell'esperienza implicano che tutto l'essere e la bontà nell'universo devono avere la loro origine in qualcuno che è l'essere perfetto. 5) Infine, l'ordine degli eventi naturali suggerisce che vi sia un ordine generale nell'universo, e quest'ordine indica l'esistenza di un agente intelligente che ha ordinato tutte le cose. Dopo Tommaso, vennero elaborate altre tesi per provare l'esistenza di Dio. Fra le più importanti, quella di Cartesio (1591-1650), che tentò di dimostrare l'esistenza di Dio dal concetto stesso di Dio che è nella nostra mente.

Attacchi al teismo. Fin dal XVII secolo questo concetto di Dio e gli argomenti che pretendevano di dimostrarne l'esistenza, sono stati oggetto di continui attacchi. Anzitutto, poiché Tommaso aveva preso la fisica di Aristotele come base dei concetti di causa e movimento, quando le teorie di Aristotele furono soppiantate da quelle di Isaac Newton (1642-1727), anche gli argomenti di Tommaso persero efficacia. Secondo Aristotele, è necessario dare una ragione sia per l'inizio di un mutamento che per la sua continuazione. Il motore primo di Tommaso, inteso come inizio e continuazione del cambiamento, può spiegare la concezione di Dio come creatore e come ordinatore dell'universo. La prima legge sul moto di Newton, d'altronde, afferma che un corpo rimane immobile o si muove sempre nella stessa direzione, finché non viene sottoposto a una forza contraria. Quando Pierre Simon de Laplace (1749-1827) annunciò la teoria che il mondo è un sistema regolare e perfettamente determinato, il concetto di Dio, origine del suo moto, divenne superfluo. Inoltre, una volta accettata la teoria dell'universo come sistema perfetto, il mondo materiale assumeva l'attributo di eterno, come nel pensiero di Paul Henri d'Holbach (1723-1789). Le argomentazioni teistiche furono ulteriormente intaccate dall'affermazione di David Hume (1711-1776) che la causa stessa non è altro che un abito immanente del pensiero e non neces-

sariamente un rapporto fra sostanze e avvenimenti. Con ciò veniva annullata la possibilità di dedurre l'esistenza di Dio da qualsiasi forma di argomento causale.

Influenzato da Hume e da altri, Immanuel Kant (1724-1804), nella sua celebre *Critica della Ragion Pura* (1781), suddivise in tre gruppi la sostanza dei vari argomenti addotti per provare l'esistenza di Dio. 1) L'argomento ontologico procede dall'idea di Dio all'esistenza di Dio. Sostiene che quest'idea è tale che la non esistenza di Dio non sarebbe possibile. 2) L'argomento cosmologico procede dall'esistenza del mondo all'esistenza di Dio come ragione sufficiente o causa ultima del suo essere. 3) L'argomento fisico-teologico procede dall'ordine evidente, dall'adattamento o intenzione del mondo all'esistenza di un essere intelligente che lo ha creato.

Secondo Kant, nessuno di questi argomenti è idoneo a provare l'esistenza di Dio. L'argomento ontologico considera l'esistenza come se potesse essere la qualità di un'idea. L'argomento cosmologico postula la causa prima solo per evitare una catena infinita di relazioni causali e presuppone, inoltre, la validità dell'argomento ontologico che usa la categoria di un essere necessario come prima causa. L'argomento fisicoteologico presuppone la validità dei primi due, ma, se anche fosse accettato, potrebbe solo provare l'esistenza di un progettista o architetto dell'universo e non di un creatore.

Questo ragionamento speculativo, secondo Kant, non è valido perché si basa sull'uso illegittimo dei concetti spaziali e temporali per estendere la nostra conoscenza al di là dell'esperienza dei sensi. Tuttavia, Kant nega che quest'analisi potrebbe portarci alla conclusione che Dio non esiste. Nella *Critica della Ragion Pratica* (1788), sostiene che è nell'ambito dell'azione morale che le idee religiose hanno il loro vero significato, ed è qui che si può giustificare la credenza in Dio su basi razionali. La sostanza del suo discorso è che è necessario postulare la libertà e l'immortalità di Dio per vivere ragionevolmente secondo la «legge morale interna».

Fu proprio la trasposizione di idee religiose dall'ambito della metafisica a quello della ragione pratica, il concetto della credenza in Dio come giustificazione dell'azione morale, a scatenare, con la generazione seguente, l'attacco più violento contro le idee teistiche. Il significato che ebbe per il XIX secolo è dimostrato dal pensiero di Ludwig Feuerbach (1804-1872), il quale affermò: 1) che la religione è il «sogno dell'uomo», in cui egli proietta la propria natura infinita, ponendola come un essere al di là di sé, e quindi percepisce se stesso come oggetto di quest'essere proiettato; 2) che tale essere, in quanto «contraddizione alla ragione e alla moralità» è del tutto inadeguato a dare una regola a una vera comunità umana; e 3) che una nuova filosofia basata sull'essere dell'uomo deve smascherare la vera natura della religione, quella cioè di alienare l'uomo da se stesso, e deve sostituire la teologia con una base umanistica, supporto di un più legittimo ordine etico.

Karl Marx (1818-1883) concorse a suffragare l'opinione che la religione è un sintomo di alienazione. Ma affermò che una semplice liberazione intellettuale dalla religione non potrebbe portare a quel tipo di comunità umana vagheggiato da Feuerbach. La religione, disse, è uno strumento di controllo economico. Prospettando una felicità illusoria, la religione costituisce un ostacolo alla liberazione del lavoratore alienato dallo sfruttamento economico nel mondo reale, e cioè materiale. Più tardi, nello stesso secolo, Friedrich Nietzsche (1844-1900) espose il suo pensiero sul significato morale di fede teistica, che differiva molto da quello di Marx, pur senza essere meno ostile al credo teistico. Il Dio della tradizione giudaico-cristiana, sosteneva, serve da supporto a una moralità che rende schiavi. Dio è strumentale ai deboli, perché provoca una cattiva coscienza ai potenti e ai sani, minando così la loro vitalità e l'amore per la vita. Il successo di questa strategia ha portato la civiltà occidentale sull'orlo del nichilismo, segno di un'imminente morte di Dio e alba di un nuovo giorno in cui la moralità cristiana sarà superata.

Nel XX secolo un nuovo attacco al teismo è stato condotto da quei filosofi che elaborarono un criterio per distinguere fra linguaggio significativo e linguaggio non significativo. Sostenevano che, affinché un'affermazione abbia significato, deve poter essere verificata empiricamente e, poiché non si possono dimostrare la verità o la falsità delle affermazioni riguardanti Dio con metodi empirici, queste non hanno valore come conoscenza. Con questo ed ulteriori sviluppi, la sfida rivolta al pensiero religioso non era più rivolta a giustificare il credo teistico, ma a negare all'espressione del credo teistico la natura di linguaggio significativo. La sfida si rivolgeva non tanto al supporto intellettuale, ma alla sua pretesa di appartenere all'ambito di una seria disputa filosofica.

Il XX secolo. Fin dal XVII secolo, i teologi hanno reagito in modo diverso agli attacchi contro il teismo. Le dispute del nostro secolo possono raggrupparsi in due tendenze opposte: 1) quella che continua ad affermare l'esistenza di Dio, infinitamente saggio, potente e benevolo creatore dell'universo; 2) quella che non afferma l'esistenza di un Dio siffatto, o che addirittura lo nega. È proprio in quest'ultimo gruppo che si collocano le recenti forme di ateismo religioso. Il primo tipo

comprende la rinascita della Scolastica fra i teologi cattolici e quelli anglicani, che ricevettero il sostegno ecclesiastico ufficiale durante il Concilio Vaticano I (1870). Fra gli autori più influenti, ricordiamo Reginald Marie Garrigou-Lagrange (1877-1964), Jacques Maritain (1882-1973) e Étienne Gilson (1884-1978). Fondamentale per questa risposta fu la riaffermazione della metafisica e dell'importanza della teologia naturale, almeno nel senso che dava una struttura razionale alla verità ricevuta per rivelazione e un chiarimento di questa verità in termini di esperienza comune.

Un secondo movimento che appartiene a questo tipo, la Neo-ortodossia, dominò il pensiero protestante per tutta la prima metà del secolo, specialmente dopo la prima guerra mondiale. Contestando i temi predominanti del pensiero protestante del XIX secolo, la Neo-ortodossia riscoprì il Dio personale della Bibbia e dei riformisti protestanti. Ripudiò i tentativi per trovare Dio tramite lo sforzo umano, affermando invece che lo si deve conoscere tramite la rivelazione documentata nelle sacre Scritture e con l'obbedienza della fede. Il Dio di Karl Barth (1886-1968), il più eminente esponente del movimento, esiste, vive, si è fatto conoscere con gli eccezionali fatti storici di cui la Bibbia è testimone.

Verso l'inizio del nostro secolo, il significato di cambiamento o processo nelle opere di William James (1842-1910), Henri Bergson (1859-1941), Samuel Alexander (1859-1947) ed altri, insieme ad una critica diffusa del determinismo assoluto di Laplace, offrirono il contesto per nuovi tentativi verso una dottrina di Dio quali troviamo nel pensiero di figure come Alfred North Whitehead (1861-1947), Henry Wilson Wieman (1884-1975) e Charles Hartshorne (n. 1897). Dichiarandosi indipendente da ciò che considerava come teismo statico sia nella tradizione tomistica che nella neo-ortodossia, questa nuova dottrina concepì Dio come un essere limitato, soggetto al «divenire» nel tempo con le svolgersi del «processo» naturale. In questa visione, Dio realizza il suo essere come forza del progresso, nel e attraverso l'ordine del mondo.

Diversa da questa fu la risposta all'attacco contro il teismo elaborata nel pensiero di Paul Tillich (1886-1965). La fede è vista come lo stato in cui «cerchiamo il fondamento ultimo del nostro essere». Questa visione della fede, secondo Tillich, trascende i tre tipi fondamentali di teismo che sono stati oggetto dell'attacco secolare. 1) «Teismo vuoto» è l'affermazione di Dio fatta da politici e dittatori, quando vogliono generare l'impressione di essere morali e degni di fiducia. Quest'uso dell'idea di Dio sfrutta le connotazioni tradizionali e psicologiche del termine senza specificare che cosa si intenda con esso. 2) Il teismo come «incontro uomo-Dio» tipico della Bibbia e dei riformatori, è l'immediata certezza del perdono divino, che è indipendente da preconcetti morali, intellettuali o religiosi. La sua forza sta nella capacità di questa immagine personale di Dio, sostenuta dalle Scritture e dall'esperienza personale, di sconfiggere l'ansia della colpa, e quindi della condanna, del destino e quindi della morte. Ma, dati i dubbi tipici della nostra epoca, l'esperienza del perdono divino viene spiegata in termini psicologici, e l'idea del peccato risulta, nel migliore dei casi, relativa e, nel peggiore dei casi, insignificante. 3) «Il teismo teologico», per mezzo delle varie prove dell'esistenza di Dio, tenta di trasformare l'incontro umano-divino in una dottrina di due esseri diversi che esistono indipendentemente l'uno dall'altro. Con questo, tuttavia, si può stabilire l'esistenza di Dio solo come di un essere accanto agli altri e legato alla struttura di soggetto-oggetto della realtà. Sotto lo sguardo di un essere simile, onnisciente e onnipotente, l'essere umano, da lui estraniato, viene privato della libertà e creatività. L'ateismo del XIX secolo, dice Tillich, fu una risposta legittima a questo tipo di teismo.

Quanto Tillich chiama «fede assoluta», d'altro canto, accetta e conferma la disperazione e, nel farlo, trova significato nella disintegrazione del significato stesso. Nella «fede assoluta» si rivela la profondità e la potenza dell'essere e, con esse, la sua negazione. Il suo oggetto è «Dio al di là di Dio», il Dio che appare, quando il Dio del teismo è scomparso nell'ansia della mancanza di significato e del dubbio. Questo Dio non è un essere, ma il fondamento dell'Essere stesso.

Nel tentativo di rileggere radicalmente le categorie fondamentali della teologia, il vescovo inglese John A. T. Robinson (n. 1919) riprese parecchie intuizioni di Tillich, insieme ad alcune delle più famose idee di Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) e di Rudolf Bultmann (1884-1976). Affermò, come già Bultmann, che la Bibbia presuppone una cosmologia in cui Dio è un essere «lassù». Il cristiano, erede della rivoluzione copernicana, tende a tradurre queste categorie in termini compatibili con la visione moderna del mondo. Quando parliamo di Dio «lassù», intendiamo, in realtà, Dio «là fuori». Questa, secondo lui, è una traduzione ben misera, dato che nell'universo non ci sono spazi vuoti che si possano chiamare la dimora di Dio. Robinson è disposto ad ammettere che i cieli sono vuoti e che l'uomo, come per Bonhoeffer, è ormai maggiorenne. La divina trascendenza, sostiene, deve essere affrontata non nell'«oltre» o «in alto», ma nell'infinita e inesauribile «profondità» o «fondamento» dell'essere rivelato nella vita stessa.

Né Tillich, né Robinson si definirono atei. Anzi, Tillich suggerì che per capire Dio come profondità del-

l'essere, si devono praticamente dimenticare tutte le cognizioni tradizionali apprese su Dio, e, forse, anche il termine stesso. Robinson affermò che non aveva ancora un nome per questo tipo di pensiero religioso che voleva organizzare. Invece negli Stati Uniti riflessioni di questo genere furono chiamate con un nome che ebbe immediato successo: la teologia della morte di Dio.

La teologia della «morte di Dio» fu un movimento eterogeneo che abbracciava una varietà di problematiche, sulle quali spesso i suoi stessi membri dissentivano. Oltre alla questione di Dio, si interessava delle varie forme di alienazione nell'ambito della comunità cristiana, del significato del mondo secolare e delle sue norme intellettuali e del significato, per la teologia, di una figura come quella di Gesù e del suo operato. Il movimento derivò il nome da un lavoro pubblicato nel 1961 da Gabriel Vahanian, che annunciava la morte di Dio come un fatto culturale, il fatto riconosciuto da Bonhoeffer e Robinson che l'uomo moderno funziona intellettualmente e socialmente anche senza Dio come ipotesi di lavoro. Questo fatto culturale, per Vahanian, implica la perdita del senso della trascendenza, sostituita con una prospettiva radicalmente immanentistica nella trattazione di questioni sull'esistenza umana. Che la morte di Dio sia avvenuta come fatto culturale, non implica assolutamente, per lui, che Dio stesso abbia cessato di esistere. Dio è, e rimane, infinito e totalmente altro, e ancora sollecita l'umanità alla conversione esistenziale e culturale. La preoccupazione di Vahanian è la ricerca di una trasfigurazione della cultura, in cui il Dio vivente venga liberato dalle immagini false che lo hanno reificato.

La visione di Vahanian della realtà di Dio si distacca chiaramente dalla posizione degli altri pensatori collegati alla morte di Dio. Nel 1965, Paul M. van Buren scrisse che lo scopo della teologia è come il cristiano moderno, che è in realtà un uomo secolare, possa capire la fede in modo secolare. Facendo suo il metodo della tradizione filosofica, conosciuto come analisi del linguaggio, afferma che non solo il Dio del teismo, ma qualsiasi altra concezione di Dio ha perso di significato per la mente moderna. Conclude che, quando si analizza il linguaggio della fede cristiana, il Vangelo può venire interpretato come l'espressione di una prospettiva storica riguardante Gesù, con conseguenze empiriche di vaste proporzioni per l'esistenza etica del cristiano.

Per William Hamilton, che scrisse circa nello stesso periodo, la morte di Dio significa la perdita del Dio del teismo e la perdita della «trascendenza reale». La sua risposta è una nuova comprensione del Protestantesimo che lo libera dalla religione – ossia da qualsiasi sistema di pensiero o azione in cui Dio sia visto come proiezione di un qualsiasi bisogno o come soluzione di problemi umani, persino del problema della perdita di Dio. Il Protestante di Hamilton è una persona senza Dio, senza fede in Dio, ma anche una persona che protesta contro la liberazione o la fuga dal mondo per mezzo del sacro. È una persona che si tuffa negli affari del mondo e che cerca la solidarietà col suo vicino, nel quale incontra Gesù e dove, soltanto, egli stesso diviene Gesù per il mondo.

Nel pensiero di Vahanian, van Buren e Hamilton, la morte di Dio è una metafora. Nei lavori di Thomas J.J. Altizer, invece, la morte di Dio è intesa letteralmente. In un'opera del 1967, sembra dire che una volta Dio esisteva realmente, e che poi ha veramente cessato di esistere. Crede che la morte di Dio sia decisiva per la teologia, perché con essa Dio si è riconciliato con il mondo. Dio, il Signore sovrano e trascendente della tradizione cristiana, ha assunto la forma di servo ed è entrato nel mondo per mezzo di Cristo. Con questo, il regno del trascendente e del soprannaturale si sono svuotati e Dio è morto. Con la morte di Dio, ci siamo liberati dalle paure e dalle inibizioni imposteci da un mistero temibile al di là di noi.

La convinzione di questi pensatori che la credenza in Dio è impossibile, non necessaria o errata, apparentemente non li ha portati a credersi squalificati come teologi. Per questo, si possono affiancare ad altre forme di ateismo religioso incontrate nella storia del pensiero religioso. Altri teologi hanno obiettato che la teologia della «morte di Dio» non è una rappresentazione autentica della tradizione cristiana. Per ora è sufficiente notare che la morte di Dio costituisce argomento di controversia di dimensioni significative per la storia del pensiero cristiano e che la sua influenza sullo sviluppo della teologia continua tutt'oggi.

Conclusione. Le forme di ateismo che compaiono in tutto il percorso della storia delle religioni rappresentano un'importante risorsa per l'interpretazione del pensiero religioso di oggi. Molte delle argomentazioni portate per rifiutare la religione popolare dell'antica Grecia o il teismo in India, possono essere paragonate a quelle usate per confutare il teismo in Occidente. Il naturalismo dell'antica Grecia e della filosofia classica indiana invitano a un paragone col naturalismo dell'Occidente, l'ateismo dei Sofisti con quello del XIX secolo in Europa. La diffusa mentalità secolare della società contemporanea, trova somiglianza con il laicismo della tarda antichità greca e romana. E la preoccupazione etica di alcuni esponenti della «morte di Dio» invita a un paragone con la praticità etica della filosofia dell'antica Cina. Le maggiori forme di ateismo religioso non si distinguono tanto per le tradizioni cui appartengono, quanto per le affinità di struttura.

Dal presente panorama, è possibile concludere che il dubbio sull'esistenza di Dio non implica di per sé la fine della religiosità, dell'etica o della spiritualità. Sia sull'ipotesi che Dio esista che su quella che Dio non esista, si sono basati dei complessi sistemi di pensiero e azione etico-religiosi. La questione che sorge dalla presente panoramica è non tanto se si possa parlare ancora di Dio, ma se sia necessario farlo. Il problema se per la filosofia e la teologia moderne sia possibile organizzare un sistema credibile di pensiero e azione religiosi che prescinda dalla credenza in Dio, sarà posto in modo più pertinente confrontando le dimensioni del problema quale emerge nelle diverse situazioni storiche.

BIBLIOGRAFIA

L'idea che la civiltà cominci in uno stadio in cui il concetto di Dio è ancora assente è trattata da D. Hume in *The Natural History of Religion*, 1757. Un punto di vista analogo è sviluppato da J. Lubbock in *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*, 1870. Ottimo studio contemporaneo del significato di Dio nella religione tradizionale africana è J.S. Nbiti, *Concepts of God in Africa*, New York 1970. Cfr. anche di Åke Hultkrantz, *Belief and Worship in Native North America*, Syracuse/N.Y. 1981. In entrambi i lavori si trova un'utile bibliografia. La questione se gli indigeni siano senza un concetto di Dio, ha acquistato nuovo interesse alla luce di J. Nance, *The Gentle Tasaday*, New York 1975.

L'opera più completa sui filosofi dell'India è ancora S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I-V, Cambridge 1922-1955. N.V. Banerjee, *The Spirit of Indian Philosophy*, New Delhi 1974, è un saggio estremamente interessante, contenente un'utile dissertazione su argomenti pro e contro l'esistenza di Dio nel pensiero indiano. N. Smart, *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*, London 1964, presenta la sostanza della metafisica indiana con un linguaggio accessibile al lettore occidentale. Contiene, inoltre, un utile glossario e una bibliografia. Studi più specializzati sono: K. Krishnan, *Materialism in Indian Thought*, Delhi 1974; D. Riepe, *The Naturalistic Tradition in Indian Thought*, Seattle 1961; e H. von Glasenapp, *Buddhism. A Non-Theistic Religion*, New York 1966. Una valida selezione di testi originali è presentata in traduzione in S. Radhkrishnan e C.A. Moore (curr.), *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton 1957. Una concisa introduzione al pensiero cinese è presentata da Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York 1948, con una breve bibliografia.

Studi su materiale dell'antica Grecia si trovano in R.K. Hack, *God in Greek Philosophy*, Princeton 1931, che contiene una selezione bibliografica, e in A.B. Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity* (1922), Chicago 1977, con ampie note. Per una dotta trattazione del concetto di Dio nell'antico Israele, W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968 e H.H. Rowley, *The Faith of Israel: Aspects of Old Testament Thought*, London 1956. Elaine H. Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York 1979 (trad. it. *I Vangeli gnostici*, Milano 1987), è un'introduzione alla letteratura gnostica cristiana basata sulle recenti scoperte a Nag Hammadi in Egitto. Lo sviluppo del teismo, da Agostino alla sua critica attraverso il IX sec., viene trattata ampiamente da F.C. Copleston in *A History of Philosophy*, I-VIII, New York 1946-1966. Nell'articolo *God*, in *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (F.L. Cross e Elizabeth A. Livingston curr.), London 1974 (2ª ed.), oltre ad un'utile bibliografia, si trova una breve introduzione sullo sviluppo dell'idea cristiana di Dio. Per un'esauriente trattazione degli sviluppi contemporanei in teologia, compresa quella della «morte di Dio», cfr. L. Gilkey, *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-language*, Indianapolis 1969.

Per finire, di utile consultazione è G. Stein (cur.), *The Encyclopedia of Unbelief*, I-II, New York 1985, che, sebbene chiaramente centrata sull'Occidente, include un'ampia gamma di articoli sullo scetticismo in varie parti del mondo.

GEORGE ALFRED JAMES

ATTRIBUTI DI DIO. [Vedi anche *DIO, DIVINITÀ, ESSERE SUPREMO*].

Concezioni ebraiche

I pensatori ebrei di epoca postbiblica non avvertirono alcuna incoerenza nell'attribuire a Dio qualità del tutto simili a quelle umane: i rabbini del Talmud e del Midrash si affidavano agli attributi biblici, con i quali Dio viene chiamato, come essi stessi osservavano, invece che col suo nome. Questa fiducia negli attributi biblici non va però anacronisticamente interpretata nel senso che Dio veniva semplicemente detto giusto, pietoso, e così via: in realtà si riteneva di non poter conoscere la sua autentica natura. La distinzione tra essenza e attributi, infatti, apparve nell'Ebraismo soltanto nel periodo medievale, maggiormente orientato verso l'indagine filosofica. Dio viene chiamato con i suoi attributi perché così risulta descritto nelle Scritture, le quali, essendo parola rivelata di Dio, insegnano agli uomini come Dio deve essere considerato e come essi devono rivolgersi a lui.

Il termine ebraico *middah*, usato dai rabbini, corrisponde approssimativamente ad *attributo* ed esprime qualità o misura. La distinzione medievale tra gli attributi e l'essenza di Dio non poteva avere alcun significato, a causa della natura spontanea del pensiero rabbinico. Con il termine *middot* (plur. di *middah*) si indicavano i limiti particolari entro i quali ciascuna di queste qualità trova la sua manifestazione, quando ciò è necessario e in circostanze specifiche. Buona parte della riflessione rabbinica sul controllo dell'universo da parte di Dio riguarda la complessa interazione tra la giustizia divina e la sua misericordia. Tollerare l'ini-

quità e la malvagità sarebbe, per Dio, come tradire la sua giustizia. Afferma infatti un detto rabbinico: «Chiunque dichiara che Dio è indulgente rifiuta di fatto la sua autentica realtà» (Talm. Bab., *Bav. Qam.* 50a). Tuttavia la giustizia di Dio è sempre temperata dalla sua misericordia. Egli perdona i peccatori che ritornano a lui con sincero pentimento ed è sempre disposto ad accogliere le richieste di perdono. La misericordia di Dio si estende anche agli uomini che dimostrano compassione gli uni per gli altri. Una tipica dottrina rabbinica è quella della «misura per misura» (*Soṭ.* 1.7-10). Nella sua giustizia, Dio può essere misericordioso fino al punto che un uomo è disposto a raggiungere, anche oltre la lettera della Legge, nell'esercizio della generosità e della clemenza; quanto più compassionevole si dimostra un uomo nella sua condotta verso i suoi simili, tanto più Dio gli manifesterà la sua compassione e il suo perdono (Talm. Bab., *Ro'sh ha-Shan.* 17a).

Esaminando i testi biblici, i rabbini elaborarono la loro riflessione sugli attributi divini contenuti in quei testi. L'insegnamento che emerge dalle affermazioni bibliche è che Dio è onnipresente, onnisciente e onnipotente, anche se in realtà questi termini astratti non vengono mai usati dai rabbini, che preferiscono invece il tipico linguaggio concreto della Bibbia. Dio, in primo luogo, è sempre presente nell'universo, che da lui è riempito. Qualche riserva, tuttavia, risulta implicita in questa formulazione, dal momento che la presenza di Dio (*shekhinah*) nell'universo viene paragonata a quella dell'anima umana che riempie il corpo in cui dimora (Talm. Bab., *Berak.* 10a): si tratta dunque di una presenza spirituale, e non spaziale. In secondo luogo, Dio conosce tutto ciò che può essere conosciuto, incluso ogni evento futuro (Talm. Bab., *Sanhed.* 90b). Questa idea della prescienza divina, tuttavia, riveste scarsa importanza nel pensiero rabbinico. Come nella Bibbia, infine, anche per i rabbini Dio possiede un potere illimitato. Ma anche in questo caso l'analisi delle eventuali contraddizioni presenti nella dottrina dell'onnipotenza divina dovrà attendere la nascita della speculazione teologica medievale.

Che Dio sia uno ed eterno è poi un assioma, per i rabbini così come per gli autori biblici sui quali essi fondano le loro dottrine. Dio è inoltre del tutto indifferente al trascorrere del tempo. Nondimeno il Midrash (*Mekhilta'*, Beshal. 4) afferma che durante il passaggio del Mar Rosso Dio apparve ai figli di Israele nell'aspetto di un giovane guerriero, mentre sul Sinai si manifestò come un venerabile saggio che insegnava la Torah ai suoi discepoli. In un altro brano midrashico (*Ex. Rab.* 5.9) si precisa che la voce di Dio sul Monte Sinai si adattò al temperamento e alla disposizione d'animo di ciascuno degli ascoltatori. Ai giovani parlò in termini giovanili, ai più anziani in modo più maturo; gli uomini udirono la sua voce in una forma adatta agli uomini, le donne in una forma adatta alle donne. Si manifesta in questo caso l'idea, che in seguito verrà sviluppata in modo più ampio, che si deve distinguere tra Dio quale è in se stesso e Dio quale si manifesta nella creazione. Tale differenza vale però soltanto per gli effetti della rivelazione divina. In Dio, infine, non c'è traccia di età o di sesso: egli è immutabile e illimitato.

I rabbini, tuttavia, non rinunciarono alla possibilità di utilizzare tutti gli attributi della natura divina. Seguendo in modo letterale il racconto biblico, essi pensavano che Dio possiede gli attributi della bontà, della giustizia, della sapienza, della verità e della santità e che questi attributi non sono semplici metafore, anche se Dio li possiede in misura infinitamente più grande di quanto possano immaginare gli uomini. Questi ultimi, nella loro condotta, possono soltanto accostarsi, e in maniera assai approssimativa, a tali attributi. La linea di confine tra Dio e l'uomo non viene mai oltrepassata, anche se l'uomo ha il dovere di rendersi simile a Dio, cercando di fare propri, per quanto è possibile, gli attributi divini (Talm. Bab, *Shab.* 133b). L'uomo, ad esempio, può e deve essere santo, ma non potrà mai essere santo così come santo è Dio (*Lev. Rabb.* 24.9). L'uomo può perseguire la verità e vivere una esistenza di integrità, ma perfino di Mosè si poté dire che non riuscì a raggiungerere la cinquantesima e suprema porta della conoscenza, quella della percezione del divino (Talm. Bab., *Nedar.* 38a). L'uomo può essere compassionevole come il suo creatore, ma la compassione dell'uomo non deve superare i suoi giusti limiti. Se, per esempio, un uomo porta il lutto per la morte di un parente oltre il periodo stabilito dalla Legge, si dice che Dio eleva una protesta: «Smetti di portare il lutto. Tu non sei più compassionevole di me» (Talm. Bab. *Mo'ed Qaṭ.* 27b).

Il grande mutamento che avvenne nel Medioevo, quando dominò la scena un approccio teologico più sistematico, si risolse in un esame completamente nuovo dell'intera questione degli attributi divini. Nella loro ricerca di una formulazione più raffinata ed astratta, i pensatori medievali ebbero la tendenza a parlare di Dio come di una semplice, pura e completa unità, priva di divisione o di molteplicità. La loro difficoltà di fronte agli attributi divini presenti nella Bibbia e nella letteratura rabbinica non era dovuta soltanto al fatto che in questi testi Dio è descritto in termini umani. Anche se gli attributi potevano essere spiegati come semplici metafore, rimaneva implicito che le realtà rappresentate da tali metafore erano realtà coesistenti

con Dio fin dall'eternità: ciò pareva suggerire a molti pensatori una fede nella pluralità degli esseri divini. Per i più radicali tra i pensatori medievali, in questo modo, ascrivere a Dio qualunque attributo positivo doveva essere considerato un peccato di idolatria.

Ma non tutti i pensatori medievali riconobbero buoni motivi per modificare l'antica dottrina degli attributi. Ḥasdai Crescas (1340-1410), per esempio, rifiutò di accettare la teoria per la quale definire Dio buono o sapiente significava imporre limiti alla sua natura, oppure elevare la bontà e la sapienza fino al rango di divinità rivali. Maimonide (Moshe ben Maimon, 1135/8-1204) e alcuni altri, invece, avvertirono difficoltà così forti da sentirsi costretti a sviluppare la dottrina degli attributi negativi. Per Maimonide, infatti, gli attributi che si riferiscono all'essenza di Dio (la sua unità, sapienza ed esistenza) non devono affatto essere intesi come affermazioni sull'autentica natura di Dio. Tali attributi rappresentano soltanto la negazione dei loro contrari. Quando si afferma che Dio esiste, si vuole semplicemente dire che egli non è una mera invenzione. Quando si dice che è sapiente, significa che in lui non vi è ignoranza o follia. Quando si dice che è uno, si vuol dire che nel suo essere non c'è pluralità o molteplicità, anche se la reale natura di questo essere si pone al di là della comprensione umana, e per esprimerla è inefficace qualunque linguaggio umano. Per Maimonide, dunque, la conoscenza di Dio è un continuo processo di negazione. L'intelletto limitato non può sperare di comprendere la natura divina, ma quanto più si conosce ciò che Dio non è, tanto più ci si avvicina a questa comprensione. Invece gli attributi secondari, come la bontà, la giustizia e la compassione, possono essere riferiti a Dio anche in senso positivo, poiché non si riferiscono alla sua essenza, ma soltanto alla sua attività. Maimonide suggerisce, a questo proposito, l'esempio della cura che Dio presta all'embrione nel grembo materno. Se tale cura fosse possibile ad un essere umano, noi dovremmo attribuirla alla compassionevole natura di quella persona: in questo senso possiamo affermare che Dio è compassionevole.

Gli autori della Qabbalah, nella loro dottrina dell'*En-Sof* («l'illimitato», Dio quale è in se stesso) e delle *sefirot* (il potere per mezzo del quale la divinità si manifesta), percorrono sulla questione degli attributi una via intermedia. Molto più radicali dei filosofi, essi non ammettono neppure l'uso degli attributi negativi. Per il Dio che si manifesta nel regno delle *sefirot* sono infatti perfettamente leciti anche gli attributi positivi dell'essenza. Dio può dunque essere positivamente descritto come esistente, come uno e come sapiente, purché si comprenda che in questo modo ci si riferisce alla sua manifestazione nelle *sefirot*.

La questione degli attributi divini riceve infine scarsa attenzione nel moderno pensiero ebraico, che è segnato da una marcata tendenza a considerare tale problema del tutto irrilevante per la vita della fede. [Vedi *DIO*; e inoltre il vol. sull'Ebraismo].

BIBLIOGRAFIA

Per il periodo rabbinico lo studio migliore è ancora A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, 1927, rist. New York 1968 (in particolare il capitolo *The Attributes of God*, pp. 148-217). Per il periodo medievale: I. Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, New York 1916 (nell'*Index* sotto *Attributes*).

LOUIS JACOBS

Concezioni cristiane

Nella tradizione della teologia cristiana, un attributo di Dio è una perfezione predicata di Dio in modo formale, essenziale e necessario, come una delle molte caratteristiche che lo definiscono. Queste perfezioni, rivelate in primo luogo dal modo in cui sono riflesse nell'universo creato, sono tali che il loro concetto oggettivo può essere indipendente da tutti i modi finiti delle loro realizzazioni, per cui possono essere attribuite a Dio come pure perfezioni divine. Esse sono numerose e logicamente collegate tra loro. Ad una di esse viene attribuita una priorità ontologica, in quanto è considerata fondante tutte le altre; tale perfezione prioritaria viene allora intesa come elemento formale costitutivo della natura divina. Le altre perfezioni, derivate dalla prima, costituiscono tutte quelle perfezioni che, in senso stretto, vengono definite attributi. Numerose sono state, nella storia, le perfezioni proposte come ontologicamente fondanti: la bontà (nel platonismo cristiano), l'essere in atto (Tommaso d'Aquino), l'infinità (Duns Scoto), l'intellezione radicale (Giovanni di San Tommaso), l'onniperfezione (nominalismo), lo spirito in quanto *Geist* (Hegel), la libertà assoluta, l'amore e così via.

I numerosi caratteri formali proposti come attributi divini sono intesi come caratteristiche di Dio in un modo a lui proprio, in un modo, cioè, che trascende tutti i modi finiti in cui ogni perfezione si trova attuata nel cosmo. Questi caratteri formali, in quanto divini, rimangono inconoscibili in se stessi. Di conseguenza, l'«atto di conoscenza» sul quale si fonda ogni predicazione è sempre di fatto analogico o simbolico. Ciò risulterà più evidente se si considera che i vari attributi

divini sono tutti realmente identici alla divinità e sono tutti identici tra loro, anche se una loro distinzione formale è richiesta dalla inadeguatezza del pensiero umano, che può conoscere Dio soltanto in modo finito. Perciò la giustizia di Dio è realmente la sua misericordia in ordine al suo proprio essere, ma entrambe le caratteristiche formali della giustizia e della misericordia sono attribuite a lui nell'umano ordine finito del conoscere. Le distinzioni tra gli attributi divini, in altre parole, sono distinzioni di ragione. È d'uso suddividere questi attributi in categorie costruite secondo diversi criteri: il più importante tra questi criteri è quello che distingue gli attributi che riguardano l'essenza da quelli che riguardano l'azione. I primi definiscono Dio nel suo autentico essere (bontà, eternità, immensità, ecc.); i secondi definiscono le sue necessarie relazioni con ciascuno dei mondi che egli potrebbe chiamare all'essere e sono compresi dalla ragione, come la conoscenza e l'amore divino. Questi ultimi sono attributi solamente in quanto sono necessariamente presenti in Dio. L'amore, perciò, è un attributo divino perché il cristiano non può concepire Dio privo di amore, mentre l'oggetto dell'amore divino rivolto verso questa o quella realtà umana non è un attributo, ma qualcosa di liberamente scelto da Dio.

La dottrina sugli attributi divini ebbe inizio con i Padri della Chiesa e continuò a svilupparsi, senza mutare le sue linee principali, fino all'Illuminismo; non fu, per esempio, argomento di discussione tra le parti durante la Riforma. Evidentemente essa è un costrutto teologico piuttosto che una diretta materia di fede; in altri termini è il prodotto della riflessione su ciò che Dio ha rivelato piuttosto che il contenuto immediato della rivelazione. L'autorivelazione di Dio, nell'Antico e nel Nuovo Testamento, non consiste, infatti, in una spiegazione metafisica dell'essenza di Dio e delle caratteristiche che lo definiscono, ma in una narrazione della storia di un Dio che salva, prima Israele e poi, per mezzo di Gesù Cristo, tutto il mondo. La Bibbia, perciò, non presenta alcuna dottrina sugli attributi divini, ma è soltanto un resoconto degli atteggiamenti che Dio ha liberamente scelto di adottare nei confronti delle sue creature, delle sue libere decisioni negli eventi della rivelazione e della grazia salvifica. In questa luce, l'insegnamento tradizionale sugli attributi divini assume qualcosa del carattere di una teologia naturale, nel senso che tale insegnamento non è rivelato in modo diretto o formale né è derivato immediatamente dalla rivelazione medesima, ma risulta piuttosto da una riflessione razionale su una idea presupposta di ciò che costituisce l'intima natura di Dio. Trarre comunque dalle particolari attività di Dio illazioni sulla natura soggiacente o sull'essenza divina è logicamente valido: il modo, cioè, col quale Dio liberamente sceglie di porsi in relazione con le sue creature è rivelatore di ciò che costituisce la sua natura e i suoi attributi. Vi è così una teologia naturale che regola la dottrina degli attributi, ma essa non serve come criterio per interpretare la Bibbia. Piuttosto è vero il contrario: nel Nuovo Testamento la confessione del Dio rivelato in Gesù Cristo regola ogni successiva determinazione degli attributi di Dio postulati teologicamente.

Il teismo in cui si sviluppa questa riflessione sugli attributi è caratterizzato da una decisa accentuazione della trascendenza di Dio rispetto al mondo, senza peraltro alcuna negazione della sua contemporanea immanenza in esso. Dall'epoca di Hegel e di Schleiermacher (metà del XIX secolo), invece, l'accento incominciò a spostarsi verso l'immanenza di Dio. Il teismo classico è ora messo a confronto con una nozione panteistica di Dio (secondo la quale il mondo è una manifestazione di Dio stesso), o con una nozione panenteistica (secondo la quale Dio e il mondo, pur senza identificarsi, sono necessariamente correlati l'uno all'altro). L'accresciuta importanza di questo movimento colpì la dottrina tradizionale sugli attributi, in quanto mise a fuoco non soltanto ciò che costituisce Dio in modo assoluto, ma anche ciò che lo costituisce in modo relativo, quanto cioè è determinato in modo contingente dalle creature. Questo approccio fu adottato particolarmente dalla cosiddetta «teologia del processo», che trova la sua ispirazione nel pensiero di Alfred Whitehead e di Charles Hartshorne. Qui la categoria fondamentale è il «divenire» piuttosto che l'«essere», e Dio è solo parzialmente descritto nei termini degli attributi assoluti, dei quali egli non può essere privo (la natura divina come primordiale). Una descrizione completa include anche la limitata ma reale determinazione della natura di Dio nella sua azione e reazione nei confronti del mondo (la natura divina come conseguenza). Differenti da questa, ma prossime in alcune delle intuizioni fondamentali, sono diverse altre teologie che condividono l'importanza attribuita alla soggettività e all'autocoscienza. Tali teologie tendono a storicizzare la realtà di Dio, considerandolo più come un evento che come un essere: come il potere del futuro (Wolfhart Pannenberg), o come la promessa di un nuovo futuro (Jürgen Moltmann). Gli elementi antropomorfici dell'Antico Testamento vengono allora interpretati non secondo uno schema metafisico derivato dal razionalismo greco, ma secondo le categorie della storia universale. In questa concezione gli attributi di Dio non sono aboliti, ma risultano storicamente relativizzati: Dio, per esempio, non è più caratterizzato come eterno, ma come infinitamente immerso nel tempo. [Vedi anche *DIO*].

BIBLIOGRAFIA

L'indagine più accurata si può trovare negli articoli, di autori diversi, raccolti sotto la voce *Dieu* in A. Vacant e E. Mangenot (curr.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IV, Paris 1911. Un altro ampio studio è W.T. Davison, *God. Biblical and Christian*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religiōn and Ethics*, VI, Edinburgh 1913. I dati biblici sono adeguatamente analizzati da K. Rahner, *Theos im Neuen Testament*, [dapprima in «Bijdragen», 11 (1950), pp. 211-36; 12 (1951), pp. 24-52], in *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln 1961, pp. 91-167 (trad. it. *Theos nel Nuovo Testamento*, in *Saggi Teologici*, Torino 1965, pp. 467-585). Per il pensiero dei Padri della Chiesa: G.L. Prestige, *God in Patristic Thought*, 1936, rist. London 1952 (trad. it. *Dio nel pensiero dei Padri*, Bologna 1969). Per una difesa contemporanea dell'insegnamento classico, cfr. H.P. Owen, *Concepts of Deity*, New York 1971 (trad. it. *Le concezioni del divino*, Roma 1977); un lavoro più critico è R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977. Un'esposizione più ampia delle tematiche qui trattate si può trovare nel mio *Knowing the Unknown God*, New York 1971 (spec. Cap. VI). Per l'alternativa al teismo classico costituita dal «pensiero del processo», cfr. A.N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1929 (trad. it. *Il Processo e la Realtà*, Milano 1965: spec. parte V, cap. II).

WILLIAM J. HILL, O.P.

Concezioni islamiche

Nel Corano non si trova la parola *ṣifah*, «attributo» (plur. *ṣifāt*), ma una volta (6.139) compare il nome verbale *waṣf*, e tredici volte l'imperfetto della prima forma del verbo, nel senso di «fare o proporre una descrizione, attribuire, con l'idea della falsità». Questo significato è associato ad *Allāh* a 6.100, 23.91, 37.159, 37.180 e 43.82; questi versetti sembrano indicare che ogni descrizione di Dio è destinata a fallire.

Per evitare confusioni, è necessario ricordare che le categorie grammaticali dell'arabo non corrispondono a quelle delle lingue occidentali. I grammatici arabi suddividono infatti le parole (*kalām*; sing. *kalimah*) in tre categorie: il verbo (*fi'l*), lo *ism*, e la particella (*ḥarf*). Ma lo *ism* non corrisponde perfettamente al «nome» delle grammatiche occidentali. Sono *ism*, infatti, anche il nome verbale (*maṣdar*), il participio presente e passato, e infine l'«attributo» (*al-ṣifah al-mushabbahah*), cioè l'aggettivo o il participio con valore aggettivale: questa situazione evidentemente può produrre una certa oscillazione nell'uso dei termini «attributo» e «nomi divini». Per citare un solo esempio, E.H. Palmer, nell'*Introduzione* alla sua traduzione del Corano (*The Qur'ān Translated*, Oxford 1900, p. LXVII), scrive: «I suoi attributi sono espressi nel Corano da novantanove epiteti, che sono singole parole, generalmente forme participiali... Questi attributi costituiscono l'*asmā' al-ḥusnā*, i bei nomi...».

I teologi si sono sforzati di distinguere lo *ism* dal *ṣifah*, concludendo che lo *ism* designa Dio così come egli è qualificato (come il Potente o il Conoscente, per esempio), mentre l'attributo è, nell'essenza di Dio, l'entità che permette di dire che egli è potente o conoscente, cioè la Potenza e la Conoscenza. Nel corso dello sviluppo della teologia e seguendo le discussioni tra le differenti scuole, i *mutakallimūn* (teologi scolastici) precisarono la nozione di attributo, cercando di distinguere le varie relazioni tra essenza divina ed attributo. Incontreremo più avanti alcune di queste distinzioni.

Le affermazioni delle più antiche formule di fede. Le prime formulazioni dogmatiche alludono appena al problema degli attributi. Le condizioni storiche spiegano facilmente questa assenza: pochi anni dopo la morte di Maometto l'espansione della nuova religione, con le sue ramificazioni politiche e sociali, indusse i capi della comunità a esprimere i tratti essenziali dell'Islam riassumendoli in una formula di fede facile da ricordare. Alcune di queste formule si trovano nelle collezioni di *ḥadīth*. Il loro tratto comune è l'assenza di ogni distinzione tra i doveri rituali e il rapporto dell'uomo con Dio. A poco a poco emerge la definizione dei cinque pilastri dell'Islam e poi la formula della Shahādah («Non esiste altro dio all'infuori di Dio, e Maometto è il messaggero di Dio»), per mezzo della quale il convertito entra a far parte integrante della comunità. In questa formula, in un modo di certo non filosofico ma effettivo, viene già affermata l'unità di Dio: Dio è uno ed unico. È questo il punto di partenza per quello che sarebbe ben presto diventato il problema degli attributi di Dio.

Dissensi all'interno della nascente comunità musulmana diedero rapidamente origine a precise prese di posizione, e coloro che non le accettavano erano colpiti da anatema. Una delle prime professioni di fede, il *Fiqh akbar I*, dell'VIII secolo, non menziona ancora l'unità di Dio, che non viene affatto messa in dubbio; lo stesso avviene nella *Waṣīyah*, attribuita ad Abū Ḥanīfah (morto nel 767). Ma già con il *Fiqh akbar II* comincia ad essere posto il problema degli attributi. In questo testo, infatti, si incontrano affermazioni come queste: Dio è uno e non ha associati; nessuna cosa gli assomiglia; Dio si vedrà in cielo; Dio è «una cosa» (*shay'*) senza corpo, senza sostanza, senza accidenti; Dio è Creatore prima ancora di creare (art. 16); è permesso l'uso della lingua persiana per designare gli attributi di Dio, eccetto che per la mano (art. 24); la vicinanza e la lontananza di Dio non sono materiali (art. 26); tutti i nomi di Dio sono uguali (art. 27); il Corano è la parola di Dio (art. 3).

Teorie estremiste: gli Ḥashwīyah e gli Ḥanbaliti. Gli *Ḥashwīyah*, ossia tutti coloro che seguono troppo rigidamente la tradizione, interpretano in modo letterale i passi antropomorfici del Corano, rifiutando ogni interpretazione e rifugiandosi nel mistero di Dio, nel quale vengono risolte tutte le contraddizioni apparenti.

In un passo di al-Juwaynī (morto nel 1037), riportato da Ibn Asākir (*Tabyīn*, Damasco, 1928-1929, pp. 149ss.; cfr. Gardet e Anawati, 1948, pp. 58s.), l'autore riferisce le rispettive posizioni degli *Ḥashwīyah*, dei Mu'taziliti e degli Ash'ariti a proposito dei principali articoli di fede. Gli *Ḥashwīya* peccano per eccesso: per loro gli attributi di Dio sono simili agli attributi umani. Dio sarà visto in cielo così come sono viste le cose sensibili; Dio è «infuso» (*ḥulūl*) nel suo trono, che è la sua dimora; la mano e il volto di Dio sono attributi reali, come l'udito o la vista; la mano è effettivamente una parte del corpo e il volto ha l'aspetto di un volto umano; la discesa di Dio verso i cieli inferiori è una discesa reale. Il Corano è la parola increata di Dio, eterna e immutabile; sono invece create le singole lettere, così come l'inchiostro col quale sono scritte.

Queste posizioni estreme sono anche quelle di Ibn Ḥanbal e dei suoi discepoli, gli Ḥanbaliti. La sua più importante *'aqīdah*, o professione di fede (tradotta da H. Laoust in *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, Damasco 1958, p. 88; e da Allard, 1965, pp. 99s.), occupa più di dodici pagine. Il problema degli attributi divini, cioè l'insieme delle questioni che concernono Dio, viene trattato verso la fine dell'esposizione dogmatica, prima della confutazione degli eretici. Dopo aver brevemente riassunto la cosmologia tradizionale, Ibn Ḥanbal continua:

> Il trono del Misericordioso è posto sopra le acque, e Dio è sul suo trono. I suoi piedi poggiano sullo sgabello. Dio conosce tutto ciò che esiste nei sette cieli e nelle sette terre, e anche tutto ciò che esiste tra quelli... Egli conosce ciò che è sotto la terra e nel fondo dei mari. La crescita degli alberi e quella dei capelli sono da lui conosciute, e così quella di ogni seme e di ogni pianta; egli conosce il luogo dove ciascuna foglia cade. Egli conosce il numero delle parole e il numero dei ciottoli, il numero dei granelli di sabbia e dei granelli di polvere. Egli conosce il peso delle montagne; conosce le azioni degli uomini, le loro orme, le loro parole e i loro respiri; Dio conosce ogni cosa. Niente gli sfugge. Dio è sul suo trono, alto sui sette cieli, oltre le cortine delle luci, delle ombre, delle acque e di ogni cosa che egli conosce meglio di chiunque.
>
> Se un innovatore o un eretico facesse affidamento su parole di Dio come queste: «Noi siamo più vicini a lui della sua vena giugulare» (50.16); oppure: «Egli è con te dovunque tu sia» (57.4); o ancora: «Tre uomini non possono cospirare segretamente senza che egli sia il quarto tra loro, e neppure cinque uomini senza che egli sia il sesto tra loro, e neppure di meno e neppure di più, senza che egli sia con loro, dovunque essi possano essere» (58.7); o se si basasse su altre consimili espressioni ambigue, a lui si potrebbe rispondere: ciò che quelle espressioni vogliono indicare è la conoscenza, poiché Dio è sul suo trono al di sopra dei sette cieli e la sua conoscenza abbraccia ogni cosa. Dio è separato dalla sua creazione, ma nessun luogo sfugge alla sua conoscenza.
>
> Il trono appartiene a Dio ed è sostenuto da quelli che lo trasportano. Dio è sul suo trono illimitato. Dio comprende senza poter dubitare, vede senza poter esitare, conosce senza poter ignorare, è generoso senza avarizia, tollera a lungo senza fretta; egli ricorda senza dimenticare; egli è vigilante senza negligenza; egli è vicino senza che qualcosa gli sfugga; egli è in movimento, parla, guarda, ride, gioisce, ama e odia, manifesta rancore e benevolenza; egli si adira e perdona; egli toglie la ricchezza, dona oppure no. Ogni notte discende, nel modo che preferisce, verso il cielo più vicino. «Niente è come lui; egli è Colui che tutto ode e tutto vede» (42.11).
>
> I cuori del genere umano sono stretti tra le due dita del Misericordioso: egli li gira come desidera e vi incide sopra quello che vuole. Egli creò Adamo con le sue mani e a sua immagine. Nel giorno della resurrezione, i cieli e la terra saranno nel suo palmo; egli poserà i suoi piedi sul fuoco e svanirà, e quindi con le sue mani farà uscire il popolo dal fuoco. La gente del Paradiso guarderà il suo volto e vedrà; Dio li onorerà; egli si manifesterà loro e farà dei doni. Nel giorno della resurrezione il genere umano si accosterà a lui, ed egli guiderà il computo delle loro azioni; a nessun'altro affiderà questo incarico.
>
> Il Corano è la parola di Dio, quella che egli ha pronunciato; non è creato. Colui che afferma che il Corano è creato è uno Jahmī e un infedele. Colui che afferma che il Corano è parola di Dio, ma non va oltre e non dice che è increato, ha un'opinione ancora peggiore di quello che precede. Chi afferma che la nostra pronuncia del Corano e la nostra recitazione sono create, è uno Jahmī, dal momento che il Corano è parola di Dio. E chi non tratta tutti costoro come infedeli, è come loro.
>
> (Qāḍī Abū al-Ḥusayn,
> *Ṭabaqāt al-ḥanābilah*,
> Cairo 1952, I, p. 29).

I Mu'taziliti. La tesi fondamentale dei Mu'taziliti concerne l'unità di Dio e quindi il problema degli attributi e della loro relazione con l'essenza divina. Questa tesi è la più importante della loro dottrina: costituisce perciò l'origine di tutte le altre ed è servita a caratterizzare gli stessi Mu'taziliti: *ahl al-'adl wa-al-tawḥīd* («i partigiani della giustizia e dell'unità»).

Abbiamo già visto che il Corano contiene alcuni versetti che descrivono Dio in modo antropomorfico (6.52, 7.52, 55.27). Ma ve ne sono altri che insistono sulla differenza tra Dio e tutto ciò che è creato: «Niente è come lui» (42.11, 6.103). Le prime generazioni, piuttosto fideiste, accettarono entrambi i gruppi di versetti, rifugiandosi, per conciliarli, nel mistero di Dio e rifiutandosi di dare qualsiasi spiegazione. Al contrario di coloro che sostenevano la corporeità di Dio (di cui abbiamo visto le teorie estremiste), costo-

ro si accontentavano di affermare che Dio ha mani, orecchie e volto, ma non come noi (cfr. al-Bājūrī, *Ḥāshiyah... 'alā Jawharat al-tawḥīd*, Cairo 1934, p. 76; e i versetti satirici di Zamakhsharī, il mu'tazilita).

I Mu'taziliti erano radicali: secondo la loro opinione, la *via remotionis*, o *tanzīh*, doveva essere applicata in tutto il suo rigore. Il Corano stesso ci invita a farlo: riguardo a Dio si deve rifiutare tutto ciò che è creato. E i versetti antropomorfici? Devono essere «interpretati» in modo simbolico e, se necessario, devono essere rifiutati. In modo simile, ogni *ḥadīth* che percorra una via errata deve essere rigettato. È necessario mantenere, a qualunque costo, l'assoluta unità divina, il più rigido monoteismo. Contro l'antropomorfismo del «popolo degli *ḥadīth*» e contro gli 'Alidi, essi affermavano il loro agnosticismo per quanto riguarda la natura di Dio (si veda la professione di fede riportata da al-Ash'arī nel suo *Maqālāt al-Islāmīyīn*, ed. Ritter, Istanbul 1929, p. 155). Senza arrivare lontano come gli Jahmīyah, che negavano del tutto gli attributi di Dio, essi affermavano che tutti questi attributi sono identici all'essenza di Dio e che non hanno alcuna esistenza reale. Contro i Dahrīyah (materialisti), essi affermavano l'esistenza di un Dio personale e creatore.

Allo stesso modo, se Dio è assolutamente spirituale, egli non può essere percepito mediante i sensi; di qui la negazione della «visione di Dio» nella vita futura, la *ru'yah* dei tradizionalisti (cfr. al-Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, Cairo 1907, VIII, pp. 115ss.). L'assoluta trascendenza di Dio rispetto al mondo li porta a distinguere rigorosamente tra il preeterno (*qadīm*) e ciò che ha iniziato ad esistere (*muḥdath*), e fa loro rifiutare energicamente qualunque nozione di *ḥulūl* (l'infusione del divino nel creato).

L'affermazione di un Dio distinto dal mondo pone il problema delle relazioni di Dio con questo mondo. I Mu'taziliti si domandano se la conoscenza delle cose da parte di Dio preceda la loro esistenza o se sia nata con esse; in genere concludono per una «contingente» o «creata» conoscenza divina delle cose future e del possibile in generale (cfr. al-Ash'arī, *Maqālāt*, p. 222 e passim; e al-Khayyāt, *Kitāb al-intiṣār*, ed. Nyberg, Cairo 1925, p. 126). Essi studiano l'oggetto e i limiti del potere divino; analizzano l'influsso di Dio sulle azioni umane e affermano che egli le crea per «generazione» (*tawallud*; su cui cfr. Aḥmad Amīn, *Ḍuḥā*, III, p. 59; e Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, V, Cairo 1899-1900, p. 52).

Infine, sempre con lo stesso scopo di eliminare ogni traccia di associazionismo, essi affermano il carattere «creato» del Corano, la parola di Dio. Nella storia dei Mu'taziliti, questa tesi ha attirato la più grande attenzione, a causa delle sue ripercussioni politiche. Il ragionamento dei Mu'taziliti era molto semplice: Dio, identico ai suoi attributi, non ammette mutamenti; quindi il Corano, che è parola di Dio nel senso di un attributo, non può essere increato, in quanto essenzialmente molteplice e immerso nel tempo. I Mu'taziliti trovavano nello stesso libro sacro alcuni passi che potevano sostenere questa loro tesi. Essi concludevano che il Corano è un «genere» di parole, create da Dio; esso è detto «parola di Dio» perché, al contrario delle nostre parole, il Corano fu creato direttamente.

Nel suo *Lawāmi' al-bayyināt fī al-asmā' wa-al-ṣifāt* (Cairo 1914, pp. 24ss.), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (morto nel 1209) spiega i differenti raggruppamenti di attributi secondo le varie scuole. Egli espone le dottrine dei Mu'taziliti nel modo seguente: per Abū Hāshim gli attributi sono «modi» (*aḥwāl*), entità intermedie tra l'esistente e il non esistente. Ciò che assicura la realtà di questi modi è 1) l'essenza divina, inizialmente (*ibtidā'an*) o attraverso la mediazione di altri modi, poiché in tutto questo vi è una materia di attributi essenziali; oppure 2) la *ma'ānī* presente nell'essenza divina, nel qual caso vi è una materia di attributi entitativi o di qualificazione (*ma'nawīyah*), come *'ālim* («conoscente») o *qādir* («capace»). Come per gli attributi operativi, questi ultimi non costituiscono uno stato stabile (*ḥālah thābitah*) dell'essenza divina, né della *ma'āni*, ma sono prodotti come semplici emanazioni di effetti che partono da Dio. [Vedi *MU'TAZILITI*, nel vol. sull'Islamismo].

Al-Ash'arī. Toccò ad Abū al-Ḥasan al Ash'arī (morto nel 935), che in origine era un mu'tazilita, dare a questo gruppo il colpo più vigoroso e si potrebbe dire decisivo. La dottrina da lui elaborata sarebbe divenuta la dottrina dell'Islam ortodosso.

Nato a Basra, egli fu per quarant'anni il discepolo e poi il collaboratore di al-Jubbā'ī, il capo dei Mu'taziliti di quella città, fino al giorno in cui, divenuto improvvisamente consapevole dei rischi che i Mu'taziliti stavano costituendo per l'Islam, si «convertì» alla vera dottrina. Ruppe allora pubblicamente con loro e dedicò il resto della sua vita alla confutazione della loro dottrina.

Ma nello stesso momento in cui attaccava i suoi antichi compagni, egli ebbe cura di entrare nelle grazie dei tradizionalisti ferventi, i fanatici Ḥanbaliti. Il loro atteggiamento inquisitorio si univa – nei più esaltati fra loro, gli *Ḥashwīyah* – ad una materializzazione della dottrina che non mancava di inquietare i credenti più avvertiti. E fu appunto per evitare le loro accuse che al-Ash'arī, appena giunto a Bagdad, scrisse il suo *Ibānah*, o «spiegazione» dei principi della religione. In una sorta di apostolica *captatio benevolentiae*, egli esprimeva la sua ammirazione per Ibn Ḥanbal, nel desiderio di mostrare ai discepoli di quello che si poteva

essere buoni musulmani anche senza cadere nelle esagerazioni di una interpretazione troppo letterale.

Quale fu il metodo di al-Ash'arī e su quali basi questo pensatore, fino a poco prima fervente mu'tazilita, ardente propugnatore del ragionamento, costruì la sua «difesa del dogma»? In primo luogo, per quanto riguarda l'esegesi del Corano, egli respinse il troppo drastico *tanzīh* dei Mu'taziliti, che conduceva al *ta'ṭīl*, la totale spoliazione della nozione di Dio (*Ibānah*, Cairo 1929-1930, p. 46; Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, II, pp. 122-26). Egli voleva mantenersi all'interno di una interpretazione letterale del testo e perciò si presentava come un fedele discepolo di Ibn Ḥanbal. Non deve perciò sorprendere se la professione di fede che apre il breve trattato dell'*Ibānah* si riferisce esplicitamente al rigoroso imam, coprendolo di elogi. Questa interpretazione letterale è propria di al-Ash'arī, dal momento che gli Ash'ariti successivi finirono per allontanarsi notevolmente dalla rigida interpretazione letterale del loro fondatore, avvicinandosi invece all'ardore di Ibn Ḥazm e degli stessi Ḥanbaliti (H. Laoust, *Essai sur... Ṭakī-d-Dīn Aḥmad B. Taimīya*, pp. 81s.). Allo stesso modo, sulla questione della «visione di Dio» e su quella delle espressioni antropomorfiche e degli attributi (*Ibānah*, p. 45), egli accetta opinioni che Ibn Ḥanbal avrebbe senza dubbio sottoscritto.

Questo è l'al-Ash'arī delle nostre fonti dirette, ma ve n'è un altro: la figura che i suoi discepoli ebbero in mente. Per al-Juwaynī (XI secolo), il futuro maestro di al-Ghazālī, al-Ash'arī non è il teologo che raccolse le teorie di Ibn Ḥanbal, ma il conciliatore di due posizioni estreme. Ne abbiamo una chiara testimonianza in un lungo estratto di al-Juwaynī contenuto nel *Tabyīn* (pp. 149ss.) di Ibn 'Asākir. Il famoso giudice mostra come il suo maestro, nelle questioni principali, abbia seguito una via di mezzo tra le esagerazioni dei Mu'taziliti e quelle degli *Ḥashwīya*, i quali, per la verità, sono in questo testo piuttosto degli Ḥanbaliti estremisti (cfr. Gardet e Anawati, 1948, pp. 58s.).

Ma al-Ash'arī non combatté da solo la battaglia per il trionfo della dottrina tradizionale. Un suo contemporaneo, al-Māturīdī, diffuse nelle province orientali le medesime idee per le quali l'autore dell'*Ibānah* combatteva a Bagdad. Dopo epiche lotte contro i vecchi conservatori da una parte e contro i Mu'taziliti dall'altra, l'Ash'arismo finì col trionfare. Esso vinse definitivamente la sua causa quando Nīẓām al-Mulk, il celebre ministro selgiuchide, istituì alcune cattedre per la nuova dottrina teologica nelle scuole da lui fondate a Nishapur e a Bagdad.

Questo trionfo fu confermato dal successivo sviluppo della dottrina; tre nomi rappresentano le fasi principali di questo sviluppo: il *qāḍī* al-Bāqillānī (morto nel 1013), al-Juwaynī (Imām al-Ḥaramayn, morto nel 1085), e infine al-Ghazālī (morto nel 1111). [Vedi *ASH'ARISMO*, nel vol. sull'Islamismo].

Al-Bāqillānī. Tra i numerosi lavori di al-Bāqillānī, è nel suo *Kitāb al-tamhīd* che noi troviamo le principali informazioni sul problema degli attributi e dei nomi divini. Egli ne tratta specialmente nel capitolo sul *tawḥīd*, scritto esplicitamente contro i Mu'taziliti, «per tutti coloro che affermano che Dio non ha vita, non ha conoscenza, non ha potere, non ha udito e non ha vista» (cur. R.C. McCarthy, Beirut 1957, p. 252).

All'inizio del suo trattato, al-Bāqillānī parla solo dei participi attivi come *'ālim* («conoscente»), *qādir* («capace») e *ḥayy* («vivente»), mentre nel capitolo sugli attributi sembra affermare che soltanto i sostantivi, quando sono impiegati in riferimento a Dio, sono degli attributi in senso proprio.

Nel capitolo sul nome e sul nominato (*al-ism wa-al-musammā*), viene proposta una distinzione tra i nomi di Dio, tutti al participio attivo, e gli attributi divini, che sono invece sostantivi e che caratterizzano l'essenza di Dio o le sue azioni. Gli attributi sono di due tipi: quelli relativi all'essenza e quelli relativi all'azione. L'esistenza degli attributi si deduce logicamente dai nomi divini. Ma fino a che punto essi sono realmente esistenti in Dio? Per rispondere in modo corretto a questa domanda, egli distingue due serie di termini: da un lato *wasf* («descrizione»), *ṣifah* («attributo»), e *mawṣūf* («descritto»); dall'altro *tasmiyah* («nominazione»), *ism* («nome») e *musammā* («nominato»). L'attributo (*ṣifah*) viene definito come «la cosa trovata nell'essere descritto (*mawṣūf*) o che appartiene ad esso; ciò che rende questa cosa qualcosa di acquisito è l'atto della descrizione (*waṣf*), che è la qualità (*na't*) derivante dall'attributo (*ṣifah*)» (p. 213). Più avanti egli dice: «L'atto del descrivere è la parola di chi descrive Dio o qualcun altro come 'essente', 'conoscente', 'vivente', 'capace', che offre beneficio e benevolenza. Questo atto descrittivo è la parola che viene udita e la sua espressione; differisce dagli attributi che sussistono in Dio, l'esistenza dei quali implica che Dio è conoscente, capace, volente» (p. 214).

In modo parallelo al-Bāqillānī aggiunge queste precisazioni: «La dottrina dei partigiani della verità è che il nome (*ism*) è il nominato (*musammā*) stesso, o un attributo unito ad esso, e che questo è diverso dall'azione di dare un nome (*tasmiyah*)» (p. 227).

Così, per spiegare il realismo dei nomi divini e degli attributi, al-Bāqillānī distingue tra il piano del linguaggio e il piano della realtà. «Il linguaggio concerne la realtà del parlante, ma nel momento in cui la parola (nome o attributo) viene pronunciata, essa si riferisce soltanto a ciò che è detto di». Questa distinzione pre-

suppone una teoria dell'origine divina del linguaggio, che permetta agli uomini di penetrare direttamente nella realtà.

Nel capitolo dedicato al nome e alla denominazione, al-Bāqillānī fornisce una classificazione dei nomi e degli attributi, che può essere riassunta come segue (p. 235, 5-15; Allard 1965, p. 308):

1. Nomi che esprimono il nominato, come ad esempio «cosa» (*shay'*), o «esistente» (*mawjūd*);
2. Nomi che esprimono che il nominato è differente dal resto, come ad esempio «altro» (*ghayr*), o «differente» (*khilāf*);
3. Nomi che esprimono un attributo del nominato, un attributo che costituisce la forma, il composto; un attributo che costituisce un aspetto esteriore; un attributo che si trova nell'essere stesso; un attributo che è un'azione di questo essere; un attributo che non è un'azione.

Sulla questione dell'antropomorfismo del Corano, al-Bāqillānī rimane molto vicino ad al-Ash'arī: egli afferma che Dio ha realmente un volto e delle mani, che egli è realmente sul suo trono. E si rifiuta di interpretare queste espressioni sia in senso realistico (come gli Ḥanbaliti), che in senso simbolico (come i Mu'taziliti). Anche per quanto riguarda la «visione di Dio» (pp. 266-79), al-Bāqillānī insiste sulla trascendenza di Dio: non esiste alcuna possibile spiegazione per il modo in cui questa visione avrà luogo, così come non esiste spiegazione per il modo in cui la parola divina deve essere intesa.

Al-Juwaynī. Con al-Juwaynī (morto nel 1085), viene proposta una distinzione fra gli attributi divini sulla base della necessità, della possibilità e dell'impossibilità. Nel suo trattato *Al-irshād*, che divenne un classico del *kalām*, dopo un'introduzione dedicata all'analisi dei caratteri del ragionamento e della sua natura, l'autore si occupa del *tawḥīd*: egli dimostra l'esistenza di Dio, in particolare per mezzo della contingenza del mondo e *a novitate mundi*; quindi istituisce due grandi categorie: 1) ciò che esiste necessariamente in Dio, gli attributi; e 2) ciò che invece è soltanto possibile, tra cui la visibilità di Dio, la creazione degli atti umani, la giustificazione e la riprovazione, la profetologia, l'escatologia e l'imamato.

Per quanto riguarda gli attributi, al-Ash'arī aveva parlato di *bi-lā kayf* (letteralmente «senza come»): affermazione dell'esistenza degli attributi unita al rifiuto di indagare sul loro modo (*kayf*), così da salvaguardare contemporaneamente la trascendenza divina e le affermazioni esplicite del Corano. Al-Juwaynī va ancora oltre: egli suddivide gli attributi in *nafsī* («essenziali») e *ma'nawī* (di qualità, o «entitativi» [Allard]). L'attributo «essenziale» è ogni attributo positivo del soggetto che risiede nel soggetto tanto a lungo quanto quello dura e che non deriva da una causa. L'attributo qualitativo deriva invece da una causa che esiste nel soggetto (*Irshād*, cur. e trad. J.D. Luciani, Paris 1938, pp. 17s.; trad. p. 39). Poi al-Juwaynī considera i differenti attributi di Dio: l'esistenza, l'eternità, la sussistenza, la dissomiglianza da ogni cosa e in particolare l'assenza di estensione, da cui deriva la necessità di interpretare allegoricamente quei passi del Corano che presuppongono l'estensione.

Quindi al-Juwaynī afferma che Dio non è una sostanza (*jawhar*), che implicherebbe l'estensione, confutando in questo modo la dottrina cristiana della Trinità. Poi egli dimostra l'unicità di Dio mediante l'argomento dell'«ostacolo naturale»: se gli dei fossero due, allora le loro volontà sarebbero discordi. Infine il settimo capitolo è dedicato agli attributi qualitativi: Dio è potente, compiacente, vivente, e così via.

Contrariamente alla maggior parte dei *mutakallimūn*, al-Juwaynī conserva il sistema dei «modi» (*aḥwāl*), che nella sua opinione risolve il delicato problema delle relazioni tra l'essenza di Dio e i suoi attributi, essendo il modo un attributo unito ad una cosa esistente, ma che non è qualificato né dall'esistenza né dall'inesistenza (pp. 47s.; pp. 81-83).

Per conoscere gli attributi divini possiamo partire soltanto da ciò che già conosciamo: l'invisibile può essere conosciuto soltanto partendo dal visibile. I legami che uniscono il visibile e l'invisibile sono di quattro tipi: la legge della causa (la conoscibilità nel mondo visibile è una conseguenza della conoscenza); la legge della condizione (la conoscibilità presuppone la vita); la legge dell'essenza (l'essenza di chi conosce è avere conoscenza); e infine la legge della prova (l'atto della creazione prova l'esistenza del Creatore) (p. 49; pp. 83s.).

Al-Ghazālī. Dei lavori del grande teologo al-Ghazālī ne prenderò in considerazione soltanto due: l'*Iqtiṣād fī al-i'tiqād* (Il giusto mezzo nella fede) e *Al-maqṣad al-aqṣā. Sharḥ asmā' Allāh al-ḥusnā* (La meta più lontana. Commento ai più bei nomi di Dio).

Nel primo libro al-Ghazālī consacra i primi quattro capitoli a dimostrare la natura del *kalām*, la sua funzione sociale, il suo metodo e la categoria di persone alla quale si rivolge. Quindi suddivide l'insieme delle questioni in quattro parti principali, espresse in modo assai preciso: poiché Dio è l'oggetto del *kalām*, si dovrebbe prima di tutto studiarlo nella sua essenza (parte I), poi nei suoi attributi (parte II); si dovrebbe quindi esaminare l'azione di Dio, quella dei suoi atti personali

(parte III), e infine l'azione dei suoi ministri (parte IV). L'intero lavoro può essere riassunto come segue:

Preliminari. La natura del *kalām*; la sua importanza; la sua metodologia.

I. *L'essenza divina*. 1) Dio esiste. 2) È eterno. 3) È permanente. 4) È privo di sostanza. 5) È incorporeo. 6) È non accidentale. 7) È indeterminato. 8) Non è circoscritto. 9) È visibile e conoscibile. 10) È uno.

II. *Gli attributi di Dio*. 1) Gli attributi in se stessi: vita, conoscenza, potenza, volontà, udito, vista, parola. 2) Lo «statuto» degli attributi: a) non sono l'essenza; b) sono nell'essenza; c) sono eterni; d) i nomi divini.

III. *Gli atti di Dio* (ciò che Dio può o non può fare). 1) Dio può scegliere (è libero) di non imporre alcun obbligo alle sue creature. 2) Oppure può scegliere di imporre loro quello che esse non vogliono fare. 3) Dio non fa niente invano. 4) Può anche far soffrire animali innocenti. 5) Egli può negare la ricompensa a coloro che gli obbediscono. 6) L'obbligo di conoscere Dio deriva dalla sola rivelazione. 7) È possibile l'invio di profeti.

IV. *Gli inviati di Dio*. 1) Maometto. 2) L'escatologia (e la fede). 3) Il califfato. 4) Le sette.

Il *Maqṣad al-aqṣā* è un breve trattato di circa cento pagine nell'edizione del Cairo, dedicato agli attributi e ai nomi divini. Una lunga introduzione contiene un'analisi della natura del nome, delle sue relazioni con il nominato e del suo significato nella realtà e nello spirito. Al-Ghazālī distingue le differenti categorie dei nomi (univoci, sinonimici, equivoci) e dimostra come l'uomo pio trova la sua felicità in questo mondo se tenta di modellare la sua vita sulla «moralità divina» espressa dagli attributi e dai nomi. Nella seconda parte viene presentata una spiegazione più o meno lunga per ciascuno dei novantanove nomi di Dio.

(Per quanto riguarda lo sviluppo della dottrina degli attributi divini e il suo posto nei trattati teologici posteriori, di al-Shahrastānī, al-Rāzī, al-Bayḍāwī, al-Ījī, al-Jurjānī, al-Sanūsī e, per il periodo contemporaneo, al-Laqānī, al-Bājūrī e Muḥammad 'Abduh, cfr. Gardet e Anawati, 1948, pp. 160-74).

I falāsifah. Sulla scorta della filosofia aristotelica e neoplatonica, al-Fārābī (morto nel 950) e Ibn Sīnā (Avicenna, morto nel 1037) elaborarono una concezione metafisica di Dio che tentava di ritornare ai dati del Corano. Per al-Fārābī come per Ibn Sīnā, Dio è l'Essere necessario come tale; in lui essenza ed esistenza sono identici; egli è senza causa ed è la causa di ogni cosa; egli non appartiene ad alcun genere né ad alcuna specie; non ha contrari sotto alcun aspetto; niente gli assomiglia. Egli è la verità, il solo Dio, la pura intelligenza; egli è generoso; è vita; è beato. Egli conosce perché conosce se stesso, e così via.

Ma come si situano gli attributi divini in questa concezione, e quale grado di realtà essi hanno al di fuori dell'essenza divina? Riferendosi in modo più o meno esplicito ai principi aristotelici, al-Fārābī, e dopo di lui Ibn Sīnā, considerano gli attributi come proprietà dell'essenza, ma espressi negativamente. Il principio è il seguente: alcuni termini, benché applicati alle creature, possono essere applicati anche a Dio, ma solo prendendo in considerazione il modo in cui si vorrebbe fare questa attribuzione. Così come sono applicati alle creature, gli attributi sono accidenti di vario genere, ma quando sono applicati a Dio essi dovrebbero essere considerati proprietà che esprimono soltanto azione. Inoltre, i termini che, applicati alle creature, sono positivi sia nella forma che nel significato, quando sono invece applicati a Dio hanno un senso negativo, pur mantenendo la loro forma positiva. Al-Fārābī direbbe che gli attributi divini si dividono in due gruppi: 1) quelli che designano ciò che appartiene a Dio per la sua stessa potenza; e 2) quelli che designano quanto ha una relazione con qualcosa eventualmente fuori di lui, che di fatto designano un'azione. Come esempio di questi ultimi, al-Fārābī menziona la giustizia (*al-'adl*) e la generosità (*al-jūd*); come esempio dei primi, direbbe che Dio non è saggio grazie a una sapienza acquisita conoscendo qualcosa che è al di fuori della sua essenza, ma piuttosto egli trova questa conoscenza nella sua propria essenza. In altre parole, i predicati non relazionali, come la sapienza, sono affermati di Dio come se gli appartenessero in senso negativo: le qualità che essi esprimono non sono acquisite da qualcosa di esterno alla sua essenza.

Allo stesso modo, Ibn Sīnā spiega che gli attributi sono proprietà che non rivelano l'essenza di Dio, ma soltanto la sua esistenza. E la rivelano solo descrivendo le azioni di Dio o la sua differenza rispetto alle altre cose. Al punto che anche quando i predicati sono aggettivi di forma positiva essi possono essere interpretati come indicanti azioni o negazioni.

È facile comprendere che, in queste condizioni, al-Ghazālī aveva buon gioco nel dimostrare che i *falāsifah* (egli aveva in mente soprattutto al-Fārābī e Ibn Sīnā) stavano in pratica negando la realtà della distinzione tra essenza e attributo; si veda la sua esposizione della dottrina dei *falāsifah* su questo argomento e la relativa critica in *Tahāfut al-falāsifah* (L'incoerenza dei filosofi).

Con alcune riserve, Ibn Rushd (Averroè) adottò la

posizione di Ibn Sīnā sugli attributi divini e tentò di confutare gli attacchi di al-Ghazālī nel suo *Tahāfut Al-tahāfut* (*L'incoerenza della* [di al-Ghazāli] *Incoerenza*).

In conclusione si potrebbe dire che, dall'antichità ai giorni nostri, gli attributi e i nomi divini hanno occupato un posto importante nella pietà musulmana, sia tra le persone di cultura che tra il popolo. I fedeli sentono il bisogno di rivolgersi a Dio, a un Dio vivente, ma essi possono raggiungerlo soltanto attraverso le descrizioni che il Corano fornisce, proprio per renderlo accessibile a coloro che lo invocano. La preghiera del rosario musulmano (*subḥah*) serve a ricordare a coloro che recitano «i più bei nomi di Dio» che il creatore è in mezzo a loro e che egli li avvolge con la sua protezione e con la sua misericordia. Non è esagerato affermare che la quintessenza della pietà musulmana trova il suo miglior sostegno in questa fervente meditazione sui nomi e sugli attributi di Dio.

BIBLIOGRAFIA

Per lo sviluppo generale della teologia islamica cfr. L. Gardet e G.C. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 1948, Paris 1970; J.W. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, I-II, London 1942-1947; H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge/Mass. 1976; A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*, 1932 (rist. New York 1965).

Esistono molti studi sugli attributi in lingue occidentali. Nel mio articolo *Un traité des Noms divins de Fakhr al-Dīn al-Rāzī, le Lawāmi' al-bayyināt*, in G. Makdisi (cur.), *Arabic and Islamic Studies in Honor of H.A.R. Gibb*, Leiden 1965, pp. 36-52, ho discusso la posizione di al-Rāzī sull'argomento. Per l'approccio di al-Ash'arī alla questione degli attributi di Dio, O. Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre*, München 1940, è un importante studio basato sul *Maqālāt al-islāmīyīn* di al-Ash'arī. Altri lavori da consultare sono J.W. Redhouse, *The Most Comely Names*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 12 (1880), pp. 1-69; Y. Moubarac, *Les noms, titres at attributs de Dieu dans le Coran*, in «Le Muséon», 68 (1955), pp. 93-153; J. Jomier, *Le nom divin 'al-Raḥmān' dans le Coran*, in *Mélanges L. Massignon*, Damasco 1957, II, pp. 361-81; Denise Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, I-II, Paris 1958 (specialmente il cap. 21: *Les attributs de Dieu*, pp. 15-82); M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'ari et de ses premiers grands disciples*, Beirut 1965.

A.S. Halkin, *The Hashwiyya*, in «Journal of the American Oriental Society», 54 (1934), pp. 1-28, è una comoda introduzione alla dottrina di questo gruppo. Per maggiori dettagli sui Mu'taziliti, cfr. lo studio molto tecnico di R.M. Frank, *Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany/N.Y. 1978. Le dottrine dei *falāsifah* e la critica di al-Ghazālī nei loro confronti sono discusse da H.A. Wolfson, *Avicenna, Algazali and Averroes on Divine Attributes*, in *Homenaje a Millás-Villicrosa*, II, Barcelona 1956, pp. 545-71; e da Ibn Rushd, *Tahāfut Al-tahāfut* (tradotto in inglese con il titolo *The Incoherence of the Incoherence*, I-II, Oxford 1954). Sulle elaborazioni gnostiche e mistiche degli attributi di Dio, cfr. A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabī*, Cambridge 1939; e R.A. Nicholson, *Studies on Islamic Mysticism*, 1921, rist. Cambridge 1976, pp. 77-148.

GEORGES C. ANAWATI

AXIS MUNDI. «Centro» o «asse» dell'universo, è termine tecnico usato nello studio della storia delle religioni. Comprende almeno tre livelli di riferimento: le immagini stesse, la loro funzione e il loro significato, e le esperienze ad esse associate. Le vivaci immagini dell'asse dell'universo variano ampiamente in relazione alla particolare visione del mondo propria di ogni specifica cultura. Fra le rappresentazioni indicate dal termine *axis mundi*, prevale la montagna cosmica, luogo sacro, ritenuto il punto più alto dell'universo e identificato col centro del mondo e col luogo in cui iniziò la creazione. Famosi esempi di montagna cosmica sono il Monte Meru della cosmologia sudasiatica, lo Harabe-razaiti della tradizione iranica e lo Himinbjörg della mitologia scandinava.

L'albero cosmico, sulla cui sommità dimora la divinità celeste, è un'altra frequente rappresentazione dell'asse del mondo. Le sue radici possono affondare negli inferi, mentre i suoi rami attraversano i molteplici livelli del mondo. Al centro della visione classica del mondo Maya sta Yaxche, il «primo albero», che si erge al centro delle più importanti direzioni e dei colori principali dell'universo.

L'*axis mundi* può essere anche una colonna cosmica, come per gli Indiani Delaware (Lenape) ed altre popolazioni delle zone boschive orientali dell'America settentrionale. Il pilastro centrale della casa, per le cerimonie del loro culto, sostiene il cielo ed entra nella mano stessa della divinità celeste. Altra forma di colonna cosmica è la Via Lattea, che sostiene i cieli e li collega alla terra.

Molte altre immagini vanno sotto la designazione di *axis mundi*, perché partecipano del significato simbolico insito nella montagna cosmica, nell'albero o nel pilastro che unisce cielo, terra e mondo sotterraneo. Questa categoria include città, specialmente capitali imperiali, considerate luoghi «paradisiaci», in virtù della loro vicinanza al regno divino; palazzi e templi, che continuano l'immagine della montagna cosmica (per esempio la ziggurat babilonese); vigneti o funi che passano dal cielo alla terra e scale sacre, come la scala a sette gradini descritta da Origene, che, nel culto di Mithra, porta l'aspirante attraverso i sette cieli.

Nessuna di queste immagini ha funzione statica. Implicano tutte passaggio attivo e transizione. Le immagini dell'*axis mundi*, come luoghi di unione dinamica, dove esseri di natura completamente diversa si congiungono o entrano uno nell'altro, possono essere assimilate alla coincidenza degli opposti – cioè il risolversi di contraddizioni nel loro progredire verso un livello più spirituale. Poiché l'*axis mundi* è il punto esatto dove si intersecano le regioni cosmiche e dove l'universo dell'essere è accessibile in ogni sua dimensione, il centro dell'universo (l'*axis mundi*) è considerato luogo sacro sopra ogni altro: definisce la realtà, poiché segna il luogo dove l'esistenza è più pienamente manifesta. Questa relazione dell'*axis mundi* con la piena manifestazione dell'esistenza è spesso espressa come unione con l'Essere supremo al quale l'axis conduce. L'*axis mundi* può essere percorso, e il suo culmine raggiunto, grazie ad uno stato di estasi indotto da tecniche spirituali. Per cui il termine *axis mundi* denota un'intersezione di livelli attraverso i quali raggiungere la trascendenza ad altri tipi di esistenza.

Vi è la tendenza a ripetere l'immagine dell'*axis mundi* in molteplici forme, come nel caso della croce – l'albero cosmico del Cristianesimo. Ricreando l'immagine dell'*axis mundi* in forma di villaggio, piano di casa, arredo rituale, ornamento personale e, persino, utensile di cucina, si tende a identificare l'universo come un tutto con la pienezza dell'essere caratteristica dell'azione in quel luogo sacro; si assicura, così, la possibilità del contatto con la pienezza della realtà ovunque. Il significato e la funzione dell'*axis mundi*, quindi, non poggiano soltanto su concetti astratti e geometrici, ma anche su gesti quotidiani che possono condurre alla medesima trascendenza.

Tutti questi simboli implicano un particolare tipo di esperienza. I simboli dell'*axis mundi* sono ambivalenti: da una parte collegano gli ambiti dell'essere, ma dall'altra sottolineano la distanza fra tali realtà. In breve, rivelano il bisogno di una rottura dei livelli dell'esistenza e il bisogno di sperimentare un ordine del tutto diverso da quello del mondo comune. [Vedi *ARCHITETTURA E RELIGIONE*, vol. 2; *ALBERO*, *MONTAGNA*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

Per un'ampia trattazione del concetto generale di *axis mundi*, cfr. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954). Cfr. anche *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, München 1957 (trad. it. *Il sacro e il profano*, Torino 1967), con ampia bibliografia che segue la storia di questo concetto nei vari saggi di studiosi della religione.

Per gli studi contemporanei su specifici aspetti dell'*axis mundi*, i seguenti titoli possono essere utili: per l'immagine della montagna, I.W. Mabbett, *The Symbolism of Mount Meru*, in «History of Religions», 23 (1983), pp. 64-83; per l'albero cosmico, Y.T. Hosoi, *The Sacred Tree in Japanese Prehistory*, in «History of Religions», 16 (1976), pp. 95-119; come città, W. Müller *Die heilige Stadt* , Stuttgart 1961 e P. Wheatley *The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Chicago 1971, pp. 411-76. Per un esame del tempio come luogo di unione di esseri e manifestazione della presenza sacra, cfr. D.D. Shulman, *Tamil Temple Myths*, Princeton 1980.

Per una considerazione della funzione liturgica della geografia sacra e delle immagini spaziali come espressioni dell'essere, cfr. K.W. Bolle, *Speaking of a Place*, in J.M. Kitagawa e Ch.H. Long (curr.), *Myths and Symbols*, Chicago 1969, pp. 127-40.

LAWRENCE E. SULLIVAN

BENEDIZIONE. Il termine *benedizione* ha due significati fondamentali. Nel primo, è una forma di preghiera; è l'adorazione e la lode a Dio dell'uomo. Nel secondo significato, qui trattato, è un dono divino che discende sull'uomo, sulla natura o sulle cose; è un beneficio materiale o spirituale che deriva dal favore divino; è l'emanazione di un potere sacro e benefico, un potere proveniente dal mondo soprannaturale per conferire all'oggetto della benedizione una nuova qualità.

La benedizione fa parte della vita dell'*homo religiosus*, che cerca e si aspetta doni e favori dalla divinità. Perciò, questa trattazione riguarderà dapprima la fenomenologia della benedizione come appare nel comportamento dell'*homo religiosus* – comportamento determinato dalla fede nel sacro come realtà trascendente questo mondo, ma che nel mondo stesso si manifesta. Verrà, poi, elaborata una tipologia della benedizione secondo diverse religioni.

Fenomenologia della benedizione. L'uomo, come *homo religiosus*, «crede sempre che esista una realtà assoluta, il *sacro*, che trascende questo mondo, in questo mondo si manifesta e perciò stesso lo santifica e lo rende reale» (M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino 1984, p. 128). La benedizione è un mezzo per rimanere in contatto con questa realtà assoluta e riceverne la benefica influenza. Il sacro diviene manifesto tramite la benedizione, che è, quindi, una forma di ierofania. È uno di quegli atti misteriosi attraverso i quali un potere trascendente diviene immanente (in questo mondo). Per questa ragione, in ogni benedizione interviene un potere a donare benefici di origine divina ad un essere o ad un oggetto.

Ogni benedizione, considerata come azione, comporta tre elementi: l'instaurarsi di un rapporto con il regno del «Totalmente Altro», sorgente del desiderato effetto benefico; il trasferimento ad un essere o ad un oggetto di una qualità efficace proveniente da quel regno, attraverso qualche forma di mediazione; infine, il valorizzarsi dell'essere o dell'oggetto che riceve questa qualità. La benedizione non è perciò semplicemente l'espressione di un voto o di un desiderio a favore di una particolare persona o cosa, ma implica anche il pensiero, la volontà e l'azione necessarie a determinare il trasferimento di una qualità dal regno trascendente.

Potere. Secondo le epoche e i luoghi, l'uomo ha chiamato in modi diversi la potenza o realtà trascendente, sorgente di ogni benedizione. Uno tra i più noti è il *mana*: di origine melanesiana, indica una qualità soprannaturale inerente ad esseri o ad oggetti – una qualità carica di potere, autorità e forza insite nella vita e nella verità, tutte verificate come reali ed efficaci. In realtà, l'idea di un potere reale ed efficace si trova di frequente in ogni parte del mondo, nelle tradizioni illetterate, con nomi come *orenda* (Irochesi), *manitou* (Algonchini), *wakan* (Lakota), e *uxbe* (Pueblo). Nelle civiltà superiori dell'antichità si trova come *brahman* (India), *tao* (Cina), *kami* (Giappone), *khvarenah* (antico Iran), *me* (Sumeri) e *melammu* (Mesopotamia). Questo potere fu spesso espresso più chiaramente in termini di teofania celeste e venne frequentemente personificato, come è evidente nel caso dell'Ebraismo, del Cristianesimo e dell'Islamismo.

Trasferimento. Comunque concepito, questo potere trascendentale si trasferisce nel regno umano tramite la benedizione. Il volere divino può realizzare que-

sto passaggio *motu proprio*, senza l'aiuto di un intermediario. Ciononostante, solitamente la benedizione implica qualche forma di mediazione. L'intermediario, che fa ricorso sia al rituale che ai simboli, può essere un re o un sacerdote, un santo, un profeta o un capofamiglia. Con il rituale egli anima le forze misteriose che rendono possibile la comunicazione con il potere trascendente, creando in tal modo uno speciale rapporto con la divinità. Questa mediazione rituale richiede gesti speciali, dal momento che è il corpo lo strumento con il quale l'intermediario esprime intelligenza, volontà o emozione. Gesti e atteggiamenti di questo tipo sono pieni di significato, perché intesi nel contesto di simboli riconosciuti. Di particolare significato è la posizione della mano destra. La mano, in realtà, ha la capacità di creare un suo proprio linguaggio, ed è attiva durante tutto il rituale.

La parola occupa un posto speciale nel simbolismo della mediazione – tanto speciale, infatti, che F. Max Müller ha potuto affermare che *nomina sunt numina*. Il potere mistico della parola è particolarmente importante tra i popoli arcaici. In Australia, voci che imitano il muggito del toro, a simboleggiare la presenza del Grande Spirito, accompagnano tutta la cerimonia dell'iniziazione. Nel Vedismo, *vāc* è la parola celeste, un aspetto del *brahman*, e la sillaba *oṃ* si credeva comprendesse l'universo, il *brahman*, il suono che dà pienezza al sacrificio. La parola è anche strumento del potere divino, che può essere impetrato col linguaggio evoluto, con quello profetico o con l'evocazione dei nomi santi. La presenza di nomi teoforici e di tante forme di magia in ogni civiltà antica sta a dimostrare la fede umana nel potere della parola. Infatti, l'accadica *amatu* e l'ebraica *davar* fanno riferimento alla parola intesa come coincidente con la realtà stessa.

Appunto come segno della presenza divina e strumento del potere divino, la parola è anche creativa. In Egitto e in Mesopotamia, la creazione avviene proferendo il santo nome. La credenza nella creazione attraverso la parola di Dio pervade sia la Bibbia che il Corano. Nelle cerimonie d'iniziazione, si insegnano ai neofiti parole colme di potere, che devono essere usate avvedutamente, secondo la formula rituale. Quella formula, associata al ritmo e alla tonalità delle parole, costituisce il segreto dell'efficacia del rito. Da ultimo, la parola è creativa in quanto aspetto dell'automanifestazione del sacro, o ierofania.

Doni e favori. Il terzo elemento della benedizione è l'effettivo beneficio che una persona o un oggetto ricevono tramite il contatto col potere trascendente, che è dinamico. Il sanscrito *ojas*, l'avestico *aojō* e il latino *augustus*, hanno tutti significato di potere abilitante, che letteralmente mette in grado il suo possessore di adempiere la funzione religiosa assegnatagli. In tal senso, il rituale della benedizione determina una partecipazione al sacro stesso, al sacro reale, cioè potente, efficace e duraturo. Perciò, nell'India vedica, l'insediamento in un nuovo territorio è confermato dall'erezione di un altare ad Agni, dio del fuoco e messaggero degli dei. Con questo atto, il territorio viene separato dal profano ed è posto in una dimensione nuova e sacra. In Gn 9,1, Dio benedice Noè e i suoi figli in modo diretto, dicendo loro: «Crescete e moltiplicatevi». In Nm 6,22-27, la benedizione sacerdotale è intesa ad assicurare la protezione divina, la benevolenza e la pace del credente, ma può produrre anche risultati meno spirituali: come fertilità, salute e lunga vita per uomini o animali, raccolti copiosi e prosperità materiale. Qualunque sia la natura dei doni o dei favori che riceve, l'uomo è sempre conscio della loro origine divina, riconoscendo il potere trascendente che sta alla base dell'efficacia della benedizione.

Tipologia della benedizione. Questa parte presenta una selezione delle numerose varietà di forme di benedizione praticate dall'*homo religiosus* in tempi e luoghi diversi. Tale tipologia non prende in considerazione le diverse concezioni del potere divino stesso e i differenti tipi di benefici che esso conferisce (il primo e il secondo degli elementi trattati più sopra). Saranno invece classificati i tipi di benedizione, secondo i metodi di trasferimento usati per metterla in moto. In particolare si metteranno a fuoco tre aspetti essenziali di questi metodi: linguaggio, gestualità e rituale.

Religioni di popoli con tradizioni orali. Tra i popoli senza scrittura, la benedizione è intimamente legata al mito. Effettivamente, nella vita di questi popoli, il mito costituisce storia sacra, che pone l'uomo in contatto col mondo soprannaturale, unendo tra loro il presente e il tempo primordiale, l'azione attuale e gli atti iniziali della creazione e fornendo all'uomo arcaico i modelli di vita. Oltre a ciò, egli afferra il significato dell'archetipo divino attraverso il linguaggio simbolico del mito; la benedizione costituisce una delle forme rituali arcaiche, uno dei suoi vari tentativi di orientarsi in riferimento a quell'archetipo. All'interno dell'immenso contesto magico-religioso del rito arcaico, parola e gesto sono legati inseparabilmente.

In un gran numero di tradizioni religiose, la parola sacra, la parola detta da Dio, appare nel primo momento della creazione. Tra i Dogon, ad esempio, il Nommo parlò tre volte, pronunciando parole di luce, di umidità e di musica. Nella credenza arcaica, la parola espressa dall'uomo, e rivolta al «Totalmente Altro», lo fa partecipe del potere divino o, quanto meno, da questo trae beneficio. Tale credenza, mirabilmente documentata dalle incisioni della Valcamonica, è alla ba-

se della preghiera ed è espressa nelle formule magiche, patrimonio di ogni popolo, che tentano di forzare il potere divino con la ripetizione orale delle parole. Nell'Africa a sud del Sahara, la parola si avvicina al massimo dell'espressività, quando è accompagnata dal ritmo e dall'immagine, i suoi mediatori più efficaci. Anche la mano trasmette significati: per i Dogon, i Bambara e i Fali, il pollice è simbolo di potere. Parola, ritmo e gesto sono pienamente integrati nei rituali dei miti di fertilità e iniziazione; infatti, usati nella celebrazione di miti, attraverso la riattuazione dell'avvenimento archetipico, ristabiliscono l'armonia assoluta che doveva esistere al principio. Gli Africani hanno ricavato dal mito, dalla parola e dal rituale una reale unità simbolica per ristabilire l'armonia originale. In questi rituali, anche gli antenati sono importanti, poiché esistevano nel tempo primordiale, ed hanno un ruolo essenziale nella trasmissione di favori ai viventi. Parimenti, l'intermediario umano ha un ruolo importante nel rituale della benedizione.

In Australia, il medico aborigeno, una volta iniziato, ha accesso all'universo sacro primordiale; come intermediario tra il gruppo tribale e i suoi antenati mitici, attua un trasferimento del potere divino che lo sostiene nel suo ruolo di guaritore e mago della pioggia. Inoltre, a collaborare col medico aborigeno vi è un gruppo di iniziati, i quali hanno pure avuto contatto effettivo col sacro. Infatti, l'uomo arcaico beneficia del potere divino come risultato dell'iniziazione, che stabilisce un legame con la storia primordiale.

Per i gruppi etnici affini del Burundi e del Rwanda, nell'Africa centrale, tutta la vita religiosa s'impernia sulla credenza nell'Imana, l'Essere supremo, creatore onnipotente, benefico e onnisciente protettore dell'uomo e della natura. Ogni neonato è posto sotto la sua benedizione e, all'ottavo giorno, il padre gli impone un nome riferito al dio. L'importanza di Imana nella vita dei Rundi del gruppo etnico Nyarwanda è evidente dall'impressionante lista di nomi teoforici trasmessi dalla tradizione orale: Haremimana («Dio crea»), Hategekimana («Dio comanda»), Hakizimana («Dio rende felici»), Hagenimana («Dio predestina»), Ndagijimana («Dio è il mio custode»). Infatti, i nomi teoforici stanno a significare la continua benedizione e guida di Imana per coloro che li portano. Gli intermediari umani, specialmente i capifamiglia, hanno una parte importante nel conseguimento degli effetti della benedizione. Durante Kurya Umwaka, la festività per il nuovo anno, celebrata in maggio nel Burundi, il padre presiede ad un pranzo che consiste nel «mangiare il vecchio anno»; fungendo allo stesso tempo da capofamiglia e intermediario del dio, distribuisce cibo, dono di Imana, ed esprime auguri di felicità per il nuovo anno. Altro intermediario nel Burundi è *mupmufu*, profeta, stregone e guaritore, incaricato di trasmettere la parola di Imana. Nella cerimonia per l'edificazione di una capanna, la benedice con acqua lustrale. Quando la malattia compare nella capanna, viene chiamato, come emissario di Imana, per benedirne gli abitanti.

Simboli della mano destra. I testi biblici sono colmi di riferimenti alla mano di Dio, che tocca l'uomo e lo rende partecipe del potere divino, ma non sono gli unici scritti religiosi ad assegnare un ruolo importante e benefico alla mano. Un certo numero di religioni mediterranee e orientali hanno sottolineato in particolar modo il ruolo simbolico della mano destra. Nel culto siriano di Giove Dolicheno, di Atargatis e di Hadad, come pure nel culto frigio del dio Sabazio, mani votive indicano la presenza divina e ne simboleggiano il potere. In Africa, la mano alzata, sostituto della divinità, appare nel timpano della parte superiore della stele punica (Leglay, 1978). Sculture orientali, e soprattutto occidentali, presentano numerosi esempi di divinità che protendono la mano in gesto di benedizione e protezione; infatti, Zeus è talvolta chiamato *Hyperdexios*, il protettore con la mano protesa. Questo gesto è anche rappresentato nelle effigi di Asclepio, il dio risanatore. In tutti i manufatti che evocano l'ampio sistema simbolico della benedizione, la mano destra è nello stesso tempo segno di potere ed espressione di benevolenza degli dei, della trasmissione, cioè, di parte della loro forza e potenza.

Il simbolismo della mano appare sotto un'altra forma nella *dexiōsis*, la stretta di mano – sempre della destra – che crea misteriosi vincoli di unione. Un buon numero di testimonianze, riguardanti la *dexiōsis*, provengono dal mondo romano, dove il gesto era associato alla *fides*, un patto di alleanza e di obbligazione reciproca volontaria. Alcune rappresentazioni di *dexiōsis* mostrano una stretta di mano con spighe di frumento, simboli della prosperità derivante dalla concordia, dovuta alla benedizione divina della dea Fides; qui la *dexiōsis* aggiunge nozioni di concordia e obbligo all'ambito religioso della benedizione. La *dexiōsis* si trova nella liturgia del culto di Dioniso, di Sabazio e di Iside; in tutti questi culti, il rituale significa sia l'apoteosi celeste del dio, sia l'entrata del credente nell'*élite* di iniziati che hanno ricevuto i doni divini. La *dextrarum iunctio* è un gesto che assicura all'iniziato il potere del dio, come scrivevano gli autori latini:«Felix dextra, salutis humanae pignus».

Dexiōsis e benedizione nel Mitraismo e nel Manicheismo. La *dexiōsis* ha un ruolo notevole nel mito e nel rituale che si intrecciano nella liturgia mitriaca. Parecchi documenti illustrati provenienti da Roma, da Dura-Europos (l'odierna Salahiyeh, Siria) e dalle re-

gioni del Danubio, rappresentano la *dexiōsis* di Mithra ed Helios seduti insieme sul carro celeste; la scena rievoca l'apoteosi del giovane Mithra, vincitore del male e delle tenebre, e nello stesso tempo presenta l'archetipo mitico al quale allude la rituale *dexiōsis* della iniziazione mitraica. Al concludersi della cerimonia d'iniziazione, il *pater*, il *magister sacrorum* («capo dei sacerdoti») della comunità mitriaca, dà il benvenuto all'iniziato tendendogli la mano destra; con questo gesto l'iniziato diviene uno dei partecipanti al rito; questi ultimi, compiendo lo stesso atto, vengono introdotti ai misteri del culto della salvezza. Questa *dexiōsis* suggella il patto fra Mithra e l'iniziato, e crea un vincolo che garantisce la sua salvezza. Unendo la mano destra, gli iniziati prendono parte alla *dexiōsis* mistica di Mithra e di Helios e, contemporaneamente, mediante questo autentico rituale di benedizione, si assicurano il trasferimento dei benefici della salvezza promessi da Mithra a coloro che vengono introdotti nei suoi misteri.

I rituali della *dexiōsis* nei misteri mitriaci dell'Impero Romano sono stati chiariti da testimonianze recentemente portate alla luce a Nimrud-Dagh e ad Arsameia Nymphaios nell'antica provincia di Commagene, tra la Cilicia e il fiume Eufrate, dove il mitraismo fu culto reale nei secoli immediatamente precedenti l'era cristiana. Numerose rappresentazioni mostrano gli dei Mithra, Eracle, Zeus ed Apollo che porgono la destra al re Antioco I, figlio di Mitridate I Kallinokos, fondatore del culto. Un'iscrizione dice che il re crede di essere lo strumento della «pietà religiosa» (*eusebeia*) e di adempiere al volere degli dei; pone sotto la protezione divina il santuario che ha appena edificato e affida la custodia del culto a un collegio sacerdotale. Tale testimonianza rispecchia il sincretismo dei culti ellenistici, risultanti dall'incontro fra le idee religiose greche e quelle orientali; secondo l'esempio di Arsameia, la *dexiōsis* è divenuta un rito tramite il quale il potere divino veniva trasferito alla persona del re.

Il tema che congiunge mito, rituale e *dexiōsis* si trova anche nel Manicheismo, nel grande mito di Mani della lotta fra la Luce e le Tenebre. Lo Spirito Vivente, secondo messaggero del Padre di Grandezza, cammina verso il confine del Regno delle Tenebre per salvare l'Uomo Primordiale, loro prigioniero; lancia un alto grido: «Tōchme», udito dall'Uomo Primordiale che risponde: «Sōtme». Quindi lo Spirito Vivente tende la mano destra; afferrandola, l'Uomo Primordiale, il salvatore salvato, riconquista il Paradiso della Luce. Usato in modo simile dalla comunità manichea, il gesto salvifico della *dexiōsis* diventa il gesto gnostico per eccellenza, poiché simboleggiava e insieme realizzava la comunicazione dei misteri dualistici, sorgenti di salvezza.

Potere della Parola. L'energia della parola è fondamentale nel pensiero religioso induista; infatti è considerata già in se stessa un potere. Il sanscrito contiene un buon numero di parole che si avvicinano al significato di «benedizione»: *āśis* (desiderio, benedizione), *āśirvāda* (benedizione), *kuśala* (prospero), *dhanya* (che porta buona fortuna), *kalyāṇa* (eccellente). La parola *kuśalavāda* denota «benefici», e *kuśalam* significa «beneficio ricevuto, cosa desiderabile, benedizione». *Maṅgala* vuol dire «benedizione orale, parola di buon augurio»; *maṅgalācāra* è «rito che assicura felicità» e *maṅgalāyana* «cammino della felicità». Il termine *brahman* significa «parola sacra»; in origine significava «la parola che apporta crescita».

Brahmanaspati, o Bṛhaspati, è il mediatore divino incaricato di recitare le formule sacre. «O Bṛhaspati» – incomincia l'inno vedico «La parola» (*Ṛgveda* 10.71.1) – «e allora ebbe inizio la parola, e ogni cosa ebbe un nome». Come *purohita*, o Sommo Sacerdote degli dei, è incaricato di recitare le formule sacre, che per bocca sua divengono benefiche. Infatti, per essere efficaci, le formule vanno pronunciate, ma, una volta dette, divengono reali, benefiche ed efficaci per se stesse, non tramite la mediazione del sacerdote. Il sacerdote vedico, il *brāhmaṇa*, qualche volta chiede l'aiuto di Brahmanaspati, che può suggerirgli parole efficaci. «Ti metto in bocca una splendida parola» – dice il *purohita* al *brāhmaṇa* (*Ṛgveda* 10.98.2). Parole di benedizione vengono pronunciate anche dal padre alla nascita d'un figlio «Sii oro indistruttibile. In verità tu sei Colui chiamato figlio. Possa tu vivere cento autunni».

Benedizione nelle Scritture ebraiche. La radice semitica *brk*, «benedire», era comune alle lingue di tutte le popolazioni del Vicino Oriente antico. Parimenti il termine assiro *karabu* veniva spesso usato per denotare le formule di benedizione proferite dagli dei. Ma la più significativa testimonianza sull'importanza della benedizione viene dall'antico Israele. La radice *brk* e il sostantivo *berakhah* (benedizione) compaiono 398 volte nell'Antico Testamento. *Barukh*, participio passato qualificativo, designa la condizione di possesso della *berakhah*; di qui, Dio è *barukh*, poiché possiede e dispensa le verità della salvezza. Nella forma plurale, *brk* viene usato per indicare l'atto della benedizione, che può essere impartita da Dio, dagli angeli o dagli uomini. Oltre a designare il passaggio di benefici da Dio agli uomini, *brk* significa anche «lode innalzata a Dio dall'uomo», ma questo significato, relativo a una forma di preghiera, non verrà trattato in questo articolo.

Nella tipologia della benedizione ricavata dalle Scritture ebraiche, la prima maggiore tendenza è il riferimento a Dio come dispensatore di benefici agli uo-

mini e alle cose create in generale. Dopo la creazione, benedice le sue creature (Gn 1,22-28); dopo il diluvio, benedice Noè e i suoi figli (Gn 9,1). Allo stesso modo benedice i patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe e, da ultimo, tutti i figli di Israele (Gn 12,2-3; 27,16; 35,9; Dt 1,11), che divengono tutti *barukh*, ossia beneficiari della benedizione divina. Questa è valida anche per le cose inanimate utilizzate nell'esecuzione del disegno divino: il Sabato (Gn 2,3), il pane e l'acqua (Es 23,25), la casa del giusto (Prv 3,33). La fede nel valore della benedizione di Dio sta alla base di molti auguri di buona fortuna presenti nelle Scritture ebraiche: «Benedetto sia Abramo dall'Altissimo» (Gn 14,19). Questa fede, insieme al valore dei benefici e dei favori divini, rientrava anche nei saluti rivolti a visitatori, negli auguri scambiati tra ospite e invitato e nell'auspicio di pace – poiché la pace è considerata un dono di Dio (vedi 2 Re 4,29). Benché alcuni di questi contenuti fossero patrimonio comune dell'antico popolo semitico, solo l'Antico Testamento è categorico: soltanto Dio è la fonte e l'arbitro assoluto di ogni benedizione.

Oltre alle formule menzionate, la benedizione appare nell'Antico Testamento in modo veramente originale, che va ben oltre il convenzionale significato semitico di *brk*. Per gli antichi Ebrei essa era anche l'espressione del favore divino, della scelta di un particolare popolo che Dio assisteva con la sua sollecitudine. Questo favore fu manifestato per la prima volta nella vocazione di Abramo (Gn 12,2-3); le copiose benedizioni di Dio ad Abramo verranno riversate sulle persone elette; infine, su tutte le genti. Questo concetto spirituale e universale della benedizione divina trova il suo più completo sviluppo nella Sacra Alleanza e nell'insegnamento dei Profeti, in cui la benedizione ad Abramo diviene programma di salvezza sul quale Dio insiste (Gn 18,18-19; 22,16-18; 26,4-5; 28,13-15). La missione di Israele, cioè la Sacra Alleanza, e il movimento profetico hanno la loro radice in questa benedizione di Dio ad Abramo, che è, quindi, parte della storia della salvezza.

La seconda importante tendenza nella tipologia dell'Antico Testamento riguarda la benedizione mandata da Dio per mezzo di un intermediario, capofamiglia, re o sacerdote, incaricato di una missione. Dapprima, questa tendenza rifletteva un certo numero di influenze culturali e religiose semitiche. Presso i Fenici e gli Aramei, l'intermediario era il padre di famiglia, che si rivolgeva a Dio a nome della moglie e dei figli; fra le tribù nomadi siriane e cananee, il culto ancestrale e l'autorità ereditaria del capo influenzavano fortemente la vita ed erano, in effetti, importanti sia nella maledizione che nella benedizione. Tuttavia, mentre questa eredità semitica è presente in certe usanze del popolo eletto, le Scritture ebraiche sono segnate principalmente dalla presenza di Dio in mezzo al popolo che ha scelto per sé e che guida tramite intermediari eletti. Gli effetti della benedizione dei patriarchi continuano a farsi sentire (Gn 27,27-29; 48,15); la benedizione nuziale diviene parte della vita del popolo eletto (Rt 4,11; Tb 10,11). Le parole di benedizione pronunciate dal re, o per il re, affondano le radici nella scelta che Dio fece di Davide e della sua dinastia (2 Sam 7,29; 1 Cr 17,27). Il padre di famiglia dà la sua benedizione sia con la parola che con l'imposizione delle mani, pratica che sembra caratteristica del popolo eletto. Rito archetipico risalente al periodo patriarcale, l'imposizione delle mani è descritta diffusamente in Gn 48, 1-20 e si ritrova sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento.

Una volta consolidate le istituzioni religiose e perfezionata l'organizzazione liturgica del popolo eletto, divenuto la nazione santa di Dio, i sacerdoti, successori di Aronne, assunsero gradualmente il compito di benedire i figli di Israele, di elargire benedizioni ufficiali in nome di Dio. La benedizione sacerdotale, il cui archetipo si trova in Nm 6,22-27, comprende tre suppliche, ciascuna delle quali invoca il nome di Dio. I preziosi benefici da assicurare ai fedeli sono: la protezione di Dio, la sua benevolenza e la sua pace, epitome di tutto ciò che è buono sulla terra. Questa visione della benedizione è assai lontana dai semplici auguri di bene e dai saluti di benvenuto, rintracciabili nei culti pagani del mondo semitico arcaico. Nel patto con il suo popolo, Dio garantisce come sua propria la benedizione impartita dai sacerdoti, i quali, nella loro missione di intermediari di Dio, trasformano il potere sacerdotale della benedizione in una istituzione delle Scritture ebraiche. L'imposizione delle mani, considerata fin dai tempi antichi un rituale privato di benedizione, entra ora a far parte della liturgia ufficiale. Allo stesso modo, l'elevazione rituale delle mani entra nella consuetudine sacerdotale giudaica; al termine della cerimonia del servizio religioso, il sacerdote benedice l'adunanza, che risponde «Amen».

Barakah tra gli Arabi e nell'Islam. Nel mondo arabo, la radice semitica *brk* pare significasse originariamente sia «benedizione» che «accovacciarsi». Il verbo *baraka* fu usato per descrivere la posizione di un cammello accovacciato; *bark* significava una mandria di cammelli inginocchiati. Secondo Joseph Chelhod (1955), uno spostamento di significato verso l'idea di accoppiamento, diede a *baraka* il senso di procreazione o di forza. Per questo, nel mondo arabo preislamico, *baraka* prese il significato di «avere molti discendenti»; suggeriva anche il passaggio di forza e di fertilità dal padre ai figli. Inoltre, *baraka* significava «prosperare, godere di numerose mandrie, abbondanti pa-

scoli e ricchi raccolti»; denotava, negli esseri e nelle cose, una qualità apportatrice di prosperità e successo. Sembra che gli Arabi trasferissero questa qualità *barakah* (sost. con plurale *barakāt*) ad atti quali il baciamano e il contatto con un oggetto sacro. Nell'Islam popolare permangono tracce di questa nozione nomade di *barakah* con riferimento a località, personaggi storici e oggetti sacri.

Per l'intransigente monoteismo dell'Islam, l'onnipresenza e l'onnipotenza di Dio sono al centro della vita del credente e della comunità. Dio è l'origine di tutto ciò che è sacro; il sacro riguarda solamente il volere di Allah, il Dio santo, Al-Quddūs, termine che implica potere, forza e supremazia, attributi esclusivamente divini. Nel Corano, le *barakāt* vengono elargite da Dio al popolo; *barakah* è benedizione divina, è il dono da lui fatto ai mortali del potere di dispensare i suoi benefici, tutti provenienti da lui. *Barakah* è un influsso legato alla santità divina e originato da tutto ciò che riguarda Dio da vicino: il Corano, il Profeta, le Cinque Colonne dell'Islam, le moschee e i santi. Ma, poiché l'Islam non ha né clero, né ministero, *barakah* non ha intermediari umani: tutte le benedizioni vengono direttamente da Dio.

La benedizione cristiana. I Settanta traducono *berekh* con la parola *eulogein*, *benedicere* nella Vulgata. *Berakhah* è resa con *eulogia*, vocabolo che può denotare la lode innalzata a Dio dalle sue creature oppure i doni di Dio alle sue creature, accezione quest'ultima che verrà qui trattata. *Eulogia* risulta da un atto di benedizione; è la benedizione stessa; il dono fatto ad un essere. *Eulogēsis* indica l'atto attraverso il quale la benedizione è conferita, l'azione del ministro della Chiesa, che impartisce la benedizione. Secondo la Vulgata, *benedictio* ha entrambi i significati di *eulogia* e di *eulogēsis*; nei Settanta, *eulogētos* corrisponde all'ebraico *barukh*.

I Vangeli riportano un certo numero di benedizioni di Gesù a persone e cose: benedice i fanciulli (Mc 10,16) e il pane che moltiplicherà (Mt 14,19); poco prima dell'ascensione, benedice i discepoli (Lc 24,50). E, come sottolineano i commentatori, Marco e Luca specificano anche i gesti di Gesù: benedisse i fanciulli imponendo le mani, mentre per i discepoli sollevò le mani. Tali gesti erano già familiari agli ebrei. Secondo il Talmud, i sacerdoti, in piedi e le braccia levate in alto, benedicevano nel tempio, durante il sacrificio quotidiano del mattino. Anche i rabbini solevano benedire i fanciulli, il che spiega il comportamento delle madri che presentavano i loro bambini a Gesù. Ma i gesti di Cristo non si limitavano alle usanze del tempo. La descrizione della cerimonia della benedizione secondo Mt 14,19 sottolinea il fatto che Gesù «sollevava lo sguardo al cielo», suo gesto caratteristico, inteso ad indicare la trascendenza di Dio.

L'espressione «Pax Vobis», usata da Gesù parlando ai discepoli, è un'autentica forma di benedizione (Lc 24,36; Gv 20,19; 20,21); Paolo ne fa ripetutamente uso nelle sue lettere (Rm 1,7; Fil 4,7; Col 3,15); Giovanni di Patmos la pone all'inizio della Apocalisse (1,4). Come attestano le epistole di Ignazio di Antiochia, la Chiesa adottò subito questa formula, stabilendo così una lunga tradizione ecclesiastica. Il «Pax Vobis» non è affatto inteso come semplice augurio formale: è piuttosto una benedizione che arreca la pace messianica, con tutto ciò che implica. Le parole *charis* («grazia») ed *eirēnē* («pace»), usate dagli apostoli, dovrebbero essere interpretate nel contesto di questa benedizione (Rm 1,7; 1 Cor 1,7; 1 Pt 1,2).

Le parole e i gesti di Gesù passarono alle varie comunità cristiane. Nel *Pedagogo*, riferendosi alla benedizione di Gesù ai fanciulli, Clemente di Alessandria usa una espressione concisa, *cheirothesia eulogias*, benedizione per imposizione della mano, testimonianza del cerimoniale nel suo tempo (*Pedagogo* 2,5). Altrove scrive che questo rituale veniva usato anche dalla cerchia gnostica di Basilide come invito alla fratellanza (*Stromata* 3.1.2-5). Dalle *Omelie clementine* e dagli *Atti di Tommaso*, risulta chiaramente che il rituale della benedizione era diffuso nei circoli cristiani. La benedizione appare presto in regole liturgiche come la *Tradizione Apostolica*. Nelle *Costituzioni apostoliche* il diritto di benedire è riservato a sacerdoti e vescovi, poiché, secondo il pensiero dei Padri della Chiesa, il potere di benedire era inseparabile dal mandato della Chiesa di santificare il mondo. Agli occhi della Chiesa, la benedizione sacerdotale è efficace in quanto proviene da Dio tramite i suoi sacerdoti, che sono anche i suoi ministri. Per questa ragione, il Concilio di Laodicea (363 ca.) proibì di ricevere la benedizione dagli eretici e, più tardi, i teologi definirono la benedizione un rito sacro con il quale la Chiesa conferisce alle persone e alle cose favori divini, soprattutto spirituali.

Vi sono copiose testimonianze sui riti di benedizione: dipinti nelle catacombe e accenni nella letteratura mostrano che, nel II secolo, il gesto abituale della benedizione cristiana era l'imposizione della mano; durante il III secolo, questo gesto venne a poco a poco sostituito dalla *sphragis tou Christou* («segno della croce»). Risulta infatti evidente dagli *Oracoli Sibillini*, dagli scritti di Tertulliano e di Cirillo di Gerusalemme, dai dipinti murali, nonché dai sarcofaghi dei primi cristiani che il segno della croce si impose nelle pratiche cristiane dal III secolo in poi. Il passaggio dall'imposizione delle mani al segno della croce, come gesto caratteristico di benedizione, unito ad un crescente uso

di formule di preghiera, mostra che i cristiani si rendevano conto della trascendenza di questo rituale e che quindi erano indifferenti al reale contatto fisico della mano e alla posizione delle mani nel rito stesso. Non ebbero quindi difficoltà ad adottare un certo numero di gesti delle dita, derivati dagli oratori del mondo greco-romano, dopo la scomparsa del paganesimo. Inoltre, documenti delle Chiese orientali, occidentali ed africane, con le loro esplicite trattazioni dei gesti e delle preghiere legati alla benedizione, rendono chiaramente l'importanza del rito e dell'effetto che gli veniva attribuito; l'invocazione del nome di Gesù e di altre persone della divinità assicurava l'efficacia del rito episcopale o sacerdotale. Col tempo le benedizioni si moltiplicarono e assunsero forme diverse nei diversi paesi; fino al Medioevo furono abbinate ad altri riti della Chiesa col nome generico di sacramenti. Nel XII secolo, tuttavia, sotto l'influenza di Ugo di San Vittore (morto nel 1142), di Abelardo (morto nel 1142) e di Algero di Liegi (morto nel 1131), alla benedizione venne dato il nome di rito sacro e nel rito fu dato maggior rilievo alla formulazione che non ai gesti, rilievo accentuato in seguito dalla Riforma luterana. Per i riformatori, infatti, la presenza e l'azione di Dio vengono conosciute e realizzate con la parola, nella quale sta la vera efficacia della benedizione.

Conclusione. Questa breve trattazione ha mostrato l'importanza e il ruolo della benedizione nella vita dell'*homo religiosus*. Conscio dell'esistenza di una realtà assoluta che trascende questo mondo, l'uomo religioso cerca di attirarsi i favori di questa realtà, per dare alla sua vita una dimensione di perfezione. La benedizione è uno dei tentativi di provocare il passaggio del potere divino all'uomo e alle cose; per l'*homo religiosus* questo tentativo raggiunge la sua massima efficacia nella giusta combinazione di parola e gesto. Nel Cristianesimo, tramite l'archetipo di Gesù, la tipologia della benedizione raggiunge il suo pieno sviluppo. Cristo, il Verbo divino che si manifesta nella condizione umana, compie egli stesso i gesti della benedizione, che la Chiesa continuerà nel ministero dei suoi vescovi, dei suoi sacerdoti e pastori.

BIBLIOGRAFIA

U. Bianchi (cur.), *Mysteria Mithrae. Atti del Colloquio Internazionale di Storia delle Religioni*, Roma e Ostia, 28-31 marzo 1978, Leiden 1979. Comprende numerosi documenti; vero compendio del Mitraismo.

J. Chelhod, *La baraka chez les Arabes*, in «Revue de l'histoire des religions», 148 (1955), pp. 68-88.

J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne*, Paris 1925.

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954).

H. Junker, *Segen als heilsgeschichtliches Motivwort im Alten Testament*, in «Sacra Pagina», I, Paris 1959, pp. 548-58.

C.Q. Keller e G. Wehmeier, *Brk, segnen*, in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I, München 1971, pp. 359-76.

G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen 1956 (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1960).

M. Leglay, *La dexiōsis dans les mystères de Mithra*, in J. Duchesne-Guillemin (cur.), *Etudes mithriaques*, Teheran 1978, pp. 279-303. Uno studio completo della *dexiōsis* nelle religioni ellenistica e romana.

J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*, Bonn 1958.

L.V. Thomas e R. Luneau, *La terre africaine et ses religions*, Paris 1974.

H. Walmann, *Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates* I *Kallinikos und seinen Sohne Antiochos* I, Leiden 1973. Studio preciso delle testimonianze archeologiche e delle iscrizioni mitraiche di Commagene.

C. Westermann, *Blessing. In the Bible and the Life of the Church*, Philadelphia 1978.

JULIEN RIES

CENTRO DEL MONDO. È difficile sopravvalutare l'importanza del simbolismo del centro del mondo poiché esso stabilisce l'ordine dell'universo, congiungendo il destino spirituale dell'umanità e quello del singolo individuo. L'espressione *centro del mondo* si riferisce a quel luogo dove le diverse modalità dell'essere si incontrano; il luogo dove si rende possibile la comunicazione ed il passaggio. Il centro del mondo è il cuore della realtà, il luogo dove il reale si manifesta pienamente. La natura di tale manifestazione può variare enormemente da una cultura all'altra, assumendo la forma di una indistinta ed indefinita potenza o l'aspetto diretto di una divinità. Dal momento che il centro si presenta sempre separato, in quanto luogo straordinario in cui la realtà si conserva integra, esso è sempre un luogo sacro, qualitativamente diverso dallo spazio profano. Nella concezione religiosa del mondo ogni area abitabile e ordinata ha un centro, uno spazio sacro per eccellenza. Per tale motivo il centro del mondo non può essere definito in termini o forme puramente geometriche.

Vi possono essere diversi centri del mondo in ogni cosmo o microcosmo solo perché il centro mantiene una relazione speciale con il sacro. Le tradizioni religiose della Mesopotamia, della Cina e dell'India non videro nessuna incoerenza nel riconoscere un gran numero di luoghi sacri, ognuno chiamato «centro del mondo». Il centro del mondo è più un luogo della geografia mitica, un ritratto simbolico del reale conosciuto e degli aspetti essenziali del mondo, che un calcolo distaccato ed oggettivo dello spazio astratto.

Per le culture che suddividono l'universo in regno dei cieli, regno infero e luoghi intermedi popolati da vari tipi di esseri, il centro del mondo è il luogo dove tutte queste realtà si intersecano e dove il contatto con il sacro è immediato. L'esistenza di un centro sacro è la condizione per la costruzione sistematica del mondo con il suo corpo di realtà rappresentate e correlate tra loro: un punto sacro isolato dal resto dello spazio omogeneo; un'apertura simbolica da un livello della realtà ad un altro; un *axis mundi* (albero, montagna, scala, vite o colonna) che simboleggia la comunicazione tra regioni cosmiche; e l'apertura di un mondo abitabile ed organizzato che si estende a partire dal centro. Il cosmo che sorge intorno ad un centro sacro si oppone allo spazio caotico che si estende al di là di esso e che non ha mai ricevuto un ordinamento da parte delle divinità, né è stato consacrato da rituali modellati sugli atti creativi delle divinità. Lo spazio indeterminato al di là del cosmo è inabitabile perché non vi è possibilità di comunicazione con il mondo soprannaturale. Nell'«altro mondo» dimorano esseri demoniaci, spettri, mostri, anime dei morti o stranieri.

Forme simboliche. Per illustrare la diffusione del concetto di centro del mondo e la persistenza del suo significato di base, possiamo osservare alcune delle sue più comuni rappresentazioni simboliche: la montagna sacra, l'albero cosmico, il ponte o la scala che congiunge i regni cosmici; i santuari, i templi, i sepolcri; le città sacre, gli spazi domestici, gli spazi personali; le musiche sacre.

In Asia troviamo l'elaborato simbolismo religioso del Monte Meru, la montagna cosmica, i cui significati simbolici complessi si trovano dappertutto nella letteratura indiana postvedica e soprattutto nei *Purāṇa* dell'induismo ed in alcuni testi buddhisti. Sulla sua cima

si trovano le città degli dei. Esiste dall'inizio dei tempi. Lungo le sue pendici scorrono le acque immortali che riempiono il lago Anavatapta. Il Gange, fiume sacro, sgorga dal Monte Meru. La montagna è il punto fisso attorno al quale ruotano il sole e le stelle. Vicino sono radunate altre montagne sacre. Nel risalire le pendici del Monte Meru si attraversano tutti gli stati spirituali dell'essere fino a trascendere, una volta giunti in cima, qualsiasi modo di essere determinato. In maniera analoga, nel primo Taoismo, K'un-lun è una montagna cosmica paradisiaca che connette cielo e terra. Nei racconti riguardanti P'an-ku, l'uomo primordiale, K'un-lun fa la sua apparizione dalle acque caotiche del diluvio che aveva sommerso la terra. Solamente in questo luogo, al centro dell'universo, può essere creata la vita umana e rigenerato il mondo.

Nel *Chuang-tzu* e nel *Lieh-tzu*, K'un-lun è il luogo dove l'Imperatore Giallo «muore» al mondo mondano per volare in cielo sotto le spoglie immortali di uomo-uccello. Anche nel *Lieh-tzu* vi è una descrizione della montagna Hu-ling, luogo paradisiaco, in cui gli abitanti vivono un'eterna giovinezza dovuta all'acqua gorgogliante dalla sacra fonte in cima ad essa. Lo spirito è il solo veicolo in grado di trasportare chi voglia intraprendere un viaggio lungo le pendici della montagna cosmica. Trovare la via d'accesso a tale montagna equivale a ritornare agli inizi del tempo, ove, smessi gli abiti del corpo adulto, si riacquista l'aspetto virginale e ove la mente consegue una conoscenza indifferenziata e senza limiti, come una sorgente senza fondo. L'ascesa trascende tutti gli stati particolari e raggiunge il modo di essere della preesistenza, la condizione dell'«uomo-spirito» (*shen-jen*) considerato l'ideale taoista dell'uomo santo nel *Lieh-tzu*, nel *Huai-nan-tzu* e nel *Chuang-tzu*.

Si potrebbe citare una lunga lista di montagne cosmiche poste al centro del mondo. La montagna più importante della cosmologia uralo-altaica, Sumbur, Sumur o Semeru, è situata direttamente sotto la Stella Polare, che rappresenta il punto centrale del cielo. Nella mitologia norvegese, Himinbjörg, «la montagna celeste», si trova al centro della terra, dove l'arcobaleno tocca la volta celeste. Nella Bibbia (Gdc 9,37) il monte Gerizim è chiamato *ṭabur ha-arets*, «l'ombelico della terra». Invero, alcune tradizioni riportano che la Palestina, essendo situata molto vicino alla montagna cosmica, fosse la sola terra a non essere stata sommersa dal Diluvio Universale. Il Monte Tabor già nel nome suscita associazioni con l'ombelico, *ṭabur*, della terra. Una tradizione islamica del IX secolo, citata da al-Kisā'ī di Kufa ritiene che la sacra Ka'bah sia il luogo più elevato del mondo, situato direttamente sotto la Stella Polare (ossia al centro del mondo). Una tradizione cristiana ripresa dal siriaco *Libro della Grotta dei Tesori*, ritiene che il Golgotha sia il centro del mondo, la vetta della montagna cosmica e l'apice della storia della salvezza. Adamo fu creato e sepolto in questo luogo, lo stesso in cui il sangue di Cristo fu versato per la redenzione del mondo. L'immagine della montagna cosmica ci introduce immediatamente al concetto di *axis mundi*, «l'asse del mondo», che simboleggia la comunicazione tra i diversi piani dell'essere. Contemporaneamente l'*axis mundi* entra in relazione con il simbolismo dell'ascensione, in quanto si possono trascendere i piani dell'esistenza lungo un asse verticale. [Vedi *MONTAGNA*, vol. 4].

Un altro simbolo del centro del mondo molto conosciuto è quello dell'albero cosmico che trapassa i livelli del mondo, rendendo possibile la comunicazione ed il passaggio fra essi. Nella tradizione religiosa baltica, al centro del mondo si trova il Saules Koks, «l'albero del sole». Cresce sulla cima della montagna celeste, il dominio dell'Essere supremo celeste Dievs. Rappresenta la fonte della vita. L'albero del sole rimane unico ed inaccessibile anche se molte specie terrestri di alberi possono essere usate per rappresentarlo. È fatto di metalli preziosi, oro ed argento. Una sfera soprannaturale discende tra i suoi rami, probabilmente associata con Saule, il sole, madre di tutta la vita. Similmente, durante il periodo classico (300-900 d.C.), tra i Maya dell'America centrale, l'universo sorgeva a partire da Yaxche, «il primo albero o l'albero verde» che si estendeva in alto verso lo zenith (l'intervallo bianco tra est ed ovest) ed in basso verso il nadir (l'intervallo giallo tra ovest ed est).

Alcune iscrizioni babilonesi parlano di un albero nero chiamato Kiskanu che cresce ad Eridu, un luogo al centro del mondo. L'albero sacro è descritto in termini cosmici: brilla con il celeste fulgore delle notti stellate e distende i suoi rami verso l'oceano cosmico che circonda il mondo. È il luogo dove è presente Ea (Enki), il dio della fertilità e delle invenzioni culturali, ed è il luogo di riposo di Bau, madre di Ea, la divinità delle greggi abbondanti e dell'agricoltura. Il racconto scandinavo della creazione, il *Vǫluspa*, narra dell'albero cosmico Yggdrasill, le cui radici raggiungono il centro della terra. Odino lascia un suo occhio nella sorgente di Mímir («memoria» o «meditazione»), situata vicino a Yggdrasill, in cambio del privilegio di rinvigorire la sua saggezza ogniqualvolta tornasse alla fonte. Ai piedi di Yggdrasill, alla sorgente di Urd, le divinità emettono le loro sentenze. L'acqua della sorgente è attinta dalle tre Norne, le vergini che governano il destino umano. Tra i rami di Yggdrasill, che si distendono tra cielo e terra, vivono animali soprannaturali. Ai piedi dell'albero si trova l'enorme serpente cosmico Nid-

hogg che minaccia l'esistenza stessa dell'albero rosicchiandolo in continuazione. Sulla cima dell'albero vi è appollaiata un'aquila che combatte quotidianamente con il serpente. Il *Vǫluspa* non descrive solamente la creazione del mondo ma anche la sua fine, quando si darà vita ad un'epoca paradisiaca. Anche in quel tempo Yggdrasill resisterà. [Vedi *ALBERO*, vol. 4].

Il simbolismo del centro del mondo può essere espresso da una serie di altri simboli – una scala, una vite, una corda, un ponte – ognuno dei quali è un *axis mundi* che mette in relazione cielo e terra o i diversi piani cosmici della realtà. [Vedi per esempio *PONTE*, vol. 4]. Per i Desana, un gruppo di dialetto Tucano dell'area del fiume Vaupés nella Colombia meridionale, il centro del mondo è occupato da Go'a-mëe che trapassa nel centro tutte le zone dell'universo. Go'a-mëe è paragonato al pene del creatore Padre-Sole. Sotto forma di un osso tubolare (*ve'e go'â*) raggruppa tutti i livelli cosmici in uno scambio continuo. Questo immenso fallo al centro del mondo gioca un ruolo fondamentale nella creazione, dal momento che trasporta «l'intenzione gialla», il seme solare del creatore, nell'utero cosmico Ahpikondía («fiume di latte») da cui deriva la vita intera.

L'immagine del centro come origine di ogni potenza e luogo di ogni passaggio rende chiaro il significato religioso di una serie di luoghi sacri, dai santuari non ufficiali ai templi e alle cattedrali fino ad arrivare alle città intere. I Mandan, un gruppo indiano delle praterie che vive ora nel Nord Dakota, ponevano un santuario circolare al centro di ogni villaggio. Costruito con pannelli di legno di due metri di altezza, al suo centro si trovava un palo di cedro, immagine dell'essere soprannaturale Uomo che viveva nei tempi del mito. Uomo era il fratello del primo uomo. Gli Achilpa, una tribù Aranda (Arunta) australiana, collocano Kauwa-auwa, il palo sacro formato dal tronco di un albero della gomma, nei loro insediamenti. È la colonna costruita dal leggendario antenato Numbakula, consacrata col sangue e utilizzata per l'ascesa al cielo durante il tempo mitico. È il mezzo di comunicazione tra questo mondo ed il mondo superiore: tra questo tempo ed il tempo mitico degli antenati. Ogni volta che gli Achilpa si mettono in viaggio, portano Kauwa-auwa con loro e si fanno indicare la direzione dalla inclinazione del palo sacro. In questa maniera la comunicazione con il soprannaturale sarà sempre possibile.

Anche il tempio, essendo posto al centro del mondo, attraversa tutti i livelli della realtà. La rocca di Gerusalemme si estende fino alle acque sotterranee (ebraico: *tehom*). La *Mishnāh* localizza il tempio direttamente sopra le acque del caos. Così la rocca del tempio di Gerusalemme chiude «la bocca del *tehom*». Ai santuari babilonesi di Nippur e Larsa venne dato il nome di *duranki*, «legame tra cielo e terra». Nell'antica Babilonia il tempio serviva per connettere cielo e terra: era costruito sul *babapsu*, «porta di *apsu*», le acque del caos che esistevano prima della creazione. Lo stupa di Borobudur a Giava fu costruito prendendo a esempio la forma di una montagna che occupava il centro del cosmo. Solo qui al centro dell'universo si possono avere contatti diretti con la Buddhità. Salendo le scale dello stupa, il pellegrino varca tutti i piani della realtà.

In alcuni casi la città diventa il luogo sacro dove cielo e terra si uniscono. Gli architetti, progettando le capitali sacre, orientavano le aree edificabili verso le forze cosmiche, affinché le riempissero con la loro potenza sacra e le rendessero abitabili. Mediante atti rituali, si concentrava la potenza soprannaturale di un regno dentro i confini della città. In Thailandia il nuovo re compiva un giro rituale (*liap mo'aň*) intorno alla capitale. In Egitto si celebrava una cerimonia chiamata il Circuito del Muro Bianco, ogni volta che un nuovo faraone giungeva a Menfi. Il rito era ispirato alle azioni di Menes che aveva progettato la città sacra. Quando Romolo delineò la circonferenza di Roma, tracciò un solco in modo tale da realizzare la città sul modello di un cosmo perfetto. Questa linea, il *pomerium*, fu poi rimarcata da pietre e considerata sacra. Non solo la capitale era resa abitabile dalla sua consacrazione come luogo sacro, ma essa stessa diventava il punto di irradiamento di forze sacre a tutto il regno. La potenza sacra, generata al centro della capitale durante i riti, usciva dalle porte della città per estendersi al mondo intero. In questo modo la città, spesso costruita su modelli celesti, diventava una sorgente di nuova santificazione e di rinnovamento sacro del mondo ormai corrotto. Tale era la funzione della città sacra di Cuzco, la capitale inca nelle Ande sudamericane e di Tenochtitlán, capitale azteca e centro di forze vitali in America centrale nei primi anni del XVI secolo d.C. Tenochtitlán era detta la «radice», l'«ombelico» ed il «cuore» dello strato terrestre nel cosmo. Era considerata il luogo «supremo» dove il mondo umano entrava in congiunzione con il Datore di vita, in quanto reggeva i molteplici strati del regno celeste e comunicava con gli inferi. Come recita un adagio azteco: «Chi oserebbe conquistare Tenochtitlán? Chi potrebbe scuotere le fondamenta del cielo?» (citato in Miguel León-Portilla, *Pre-Columbian Literatures of Mexico*, Norman/Okla. 1968, p. 879). [Vedi *CITTÀ*, vol. 4].

Il simbolismo del centro del mondo non si limita affatto a casi eccezionali. La casa spesso contiene il centro del mondo. [Vedi *CASA*, vol. 4]. I Barasana dell'Amazzonia nordoccidentale concepiscono la loro *maloca*, la lunga casa dove vivono interi gruppi familiari, come

un'immagine dell'universo, soprattutto durante la festa di Yurupary. Durante i riti conosciuti come He, la casa diventa il centro dell'universo dove ebbe inizio la vita quando l'antenato mitico anaconda nuotava in quei luoghi, disintegrandosi poi nelle diverse parti che avrebbero dato via ai vari lignaggi della tribù. Dalle sue lunghe ossa vennero alla luce i flauti sacri e le trombe suonate durante le feste. Tali strumenti erano posti uno accanto all'altro per ricostruire – letteralmente per rimettere insieme le membra – l'antenato così come era agli inizi del tempo, integro ed intero, al centro della casa-universo. Nella tradizione Barasana l'intera casa è «cosmicizzata» nelle occasioni rituali. In altre culture alcune strutture della casa servono da immagini del centro del mondo: la trave centrale, il pilastro centrale, il comignolo, la canna fumaria, il caminetto, ecc.

La tendenza a localizzare il centro dell'universo nei luoghi più svariati giunge fino al punto di trovarlo anche all'interno del proprio corpo. È il caso di alcune scuole tantriche che rifiutavano la validità di un *maṇḍala* esterno insistendo piuttosto nel localizzare il centro del *maṇḍala* nello yogin stesso. Il *maṇḍala* interiore, immagine dell'universo, rende capace lo yogin di identificare il suo «corpo mistico» con un intero microcosmo. Ogni volta che il *cakra* interiore, la «ruota» che permette l'ingranarsi della vita cosmica sulla vita psichica, è attivato, il praticante progressivamente penetra nel centro del *maṇḍala* interiore, immagine dell'universo.

Esiste un impulso a replicare l'immagine del centro dell'universo sotto molteplici forme. In un determinato momento del processo della creazione del mondo, nei racconti mitici dei Dogon del Mali, un essere soprannaturale riuscì a congiungere cielo e terra con del filo fatto di fibre, tessendo i simboli delle parole creative pronunciate da Amma, l'Essere supremo. Il simbolismo riprodotto dalle fibre, che incessantemente passano dal cielo alla terra e dalla terra al cielo, si ripete nell'immagine di un tamburo speciale, le cui due facce sono tenute insieme da un intricato tessuto di fibre. Lo stesso significato simbolico si ritrova in un gioco infantile nel quale le mani del bambino sono identificate con le mani dell'essere soprannaturale, e l'intreccio del filo teso tra le dita del bambino imita le parole-fibre creative che mettono in comunicazione il cielo e la terra. Il telaio e la tessitura hanno lo stesso valore simbolico. La pioggia è immaginata come l'umido respiro-filo che si attorciglia nel cielo lungo i raggi del sole per mezzo delle spirali ramate dell'umidità che circondano il sole stesso. Queste repliche dell'immagine dell'*axis mundi* sotto varie forme – zone del villaggio, disegno della casa, arredamento rituale, ornamenti personali, giochi, utensili da cucina – tendono a identificare la pienezza d'essere caratteristica del centro del mondo con l'universo intero. Anche se il centro del mondo è considerato come il punto di contatto con il mondo celeste ed è di conseguenza associato con il simbolismo dell'ascensione, dovrebbe essere inoltre chiaro che esso comunica con i regni sotterranei dell'essere. Dal momento che questi regni sotterranei sono connessi con la morte e con la discesa dell'anima negli inferi, i rituali che si servono della morte simbolica (come le iniziazioni) spesso si celebrano al centro del mondo. La morte è un passaggio da un modo di essere ad un altro. Nella costa nordoccidentale dell'America settentrionale il candidato Kwakiutl, che sperimenta una morte simbolica durante la sua iniziazione nell'ambito di una confraternita di danzatori, dichiara: «Io sono al centro del mondo!». Egli sta ai piedi del «palo cannibale» di cedro, ricoperto di corteccia rossa, che lo riempie di potenza soprannaturale: *nawalak*. D'altra parte il tipo di morte associato con il centro del mondo può essere compreso ancora più letteralmente. In questi casi la tomba diventa il centro del mondo.

Altrettanto interessante è la credenza secondo cui al centro del mondo si trovano uno o più suoni, di solito musica sacra, che permettono il passaggio tra i vari livelli del mondo. Già abbiamo menzionato l'immagine del tamburo presso i Dogon, lo strumento a percussione che permette la transizione ed incarna l'immagine dell'*axis mundi* nella sua stessa struttura. Nell'universo spirituale degli Indios Warao del delta dell'Orinoco, in Venezuela, il passaggio da un regno del cosmo ad un altro è conseguito attraversando un serpente che funge da ponte. Il serpente ha campanellini sulle sue corna. Lo sciamano impara a passare da una zona cosmica all'altra intonando i suoni (emessi dai fiori, dagli insetti e dagli esseri soprannaturali) uditi durante il suo primo viaggio. Gli sciamani Chiripá del Paraguay orientale cantano una canzone sacra detta «simile ad un ponte» in quanto rende possibile la comunicazione tra il mondo celeste ed il mondo terreno. Nelle visioni religiose del mondo dove ogni essere possiede un suono che lo caratterizza singolarmente, le combinazioni dei suoni rituali della musica sacra «dicono insieme», o convocano, differenti piani dell'essere contemporaneamente. Le immagini spaziali, commentate sopra, riuniscono vari piani dell'essere nello stesso luogo; il suono e la musica sacra possono riunire diversi piani dell'essere nello stesso tempo.

Azioni e comportamenti connessi. Anche questi pochi esempi illustrano una serie di azioni coerentemente appropriate all'ambito di idee e di simboli connessi con il centro del mondo. Tanto per cominciare, il luogo sacro, il luogo del centro del mondo, è un luogo separato, deliberatamente fatto sacro; un luogo dove, nonostante l'aspetto comune e profano, è possibile co-

municare con esseri straordinari. Il luogo può essere reso sacro da un'arbitraria e spontanea apparizione di una potenza soprannaturale (cratofania) o l'evento sacralizzante può essere l'apparizione di un dio (teofania). Parlando in generale, noi possiamo dire che un posto può essere isolato dal resto dello spazio profano grazie all'apparizione del sacro (ierofania). Un secondo modo per separare un luogo dallo spazio profano è la consacrazione mediante atti rituali. Gli esempi citati mostrano lo stretto legame tra centro del mondo e creazione, facendoci così comprendere il motivo per cui i rituali della costituzione di spazi sacri ripetono in forma simbolica e stilizzata le azioni della cosmogonia. Nella stessa maniera in cui l'attimo primordiale della creazione è alla base di ogni azione creativa, il luogo originario è il punto ove convergono tutti gli altri spazi che contengono la vita.

Per esempio, nei riti sacrificali vedici «l'officiante si fa una scala e un ponte per raggiungere il mondo celeste» (*Taittirīya Saṃhitā* 6.6.4.2). Prima di iniziare l'ascesa al mondo superiore (a volte in compagnia della moglie) deve per prima cosa preparare e consacrare il palo sacrificale, lo *yūpa*, modellando un albero che assomigli all'albero cosmico. Dopo che lo *yūpa* è preparato, viene installato come se fosse un pilastro cosmico che sostiene ed unisce i vari piani dell'essere: «Sollevati, o Signore della foresta, fino alla vetta della terra» (*Ṛgveda* 3.8.3). L'idea è resa più esplicita nel *Śatapatha Brāhmaṇa* (3.7.1.4): «Con la tua vetta sostieni il cielo, con i tuoi rami riempi l'aria, con i tuoi piedi rendi ferma la terra». Nell'ascensione del palo, l'officiante può stendere le sue braccia come l'uccello le sue ali ed esclamare: «Ho raggiunto il cielo e gli dei: sono diventato immortale!» (*Taittirīya Saṃhitā* 1.7.9).

La consacrazione di uno spazio sacro crea il mondo, in termini simbolici, rendendolo abitabile e così rende possibile la comunicazione con i potenti esseri detentori della creatività. La consacrazione comporta la messa in opera delle strutture del cosmo. [Vedi *CONSACRAZIONE*, vol. 2]. La tenda sacra degli Algonchini dell'America settentrionale ha in sé le strutture essenziali dell'universo.

La costruzione stessa rappresenta la cosmogonia: le porte e le finestre sono le quattro direzioni cardinali, ognuna con un suo colore. Il soffitto è la volta del cielo, il pavimento la terra. Al centro di questo microcosmo si svolge la vita cultuale degli uomini. I riti del centro non includono solo costruzioni che ripetono la cosmogonia, ma anche riti di ascesa, discesa e passaggio tra i vari piani dell'essere. I riti sacrificali si svolgono in un centro, dove lo spirito della vittima è in grado di passare da un piano all'altro. I sacrifici offerti per la costruzione delle abitazioni consacrano le fondamenta e infondono la vita alle case ed ai ponti usando la cosmogonia come modello. I riti di guarigione si svolgono in un centro, dove la vita può essere rigenerata, fresca e potente, come fu generata la prima volta al momento della creazione.

Ogni simbolismo del centro riflette il bisogno spirituale dell'uomo di orientarsi verso ciò che è sacro. Solo la vicinanza col sacro rende possibile la vita umana in quanto soddisfa la necessità spirituale di ciò che è reale e carico di significato.

Gli esempi citati sopra mostrano un'ambivalenza di fondo del simbolismo del centro. Le immagini spaziali suggeriscono due cose diverse contemporaneamente: prossimità e lontananza. Lo stesso albero o monte cosmico che unisce il cielo e la terra, contemporaneamente li separa l'uno dall'altra. Tale ambivalenza del centro descrive bene una qualità primaria dell'esperienza religiosa. Da una parte, il viaggio verso il centro può essere arduo e pericoloso. Nessuno può avere accesso al centro, ai diversi piani dell'essere, senza un'attenta preparazione e una grande forza spirituale. Il viaggio verso il centro può richiedere una completa trasformazione del proprio essere spirituale. Dall'altra, l'immagine del centro del mondo è moltiplicata all'infinito. Ciò ci assicura che la comunicazione con la pienezza della realtà è possibile ovunque. Il facile accesso ad altri modi di essere è una reminiscenza dello stato paradisiaco in cui si trovava l'universo al momento della creazione. La difficoltà del passaggio sembra invece fondata sull'esperienza per cui ogni comunicazione o acquisizione di modi nuovi d'essere comporta una cessazione o «morte» del modo di essere profano. Tuttavia la facilità con cui si può arrivare al centro del mondo reca in sé una profonda conoscenza della natura del simbolismo religioso (in questo caso il simbolismo del centro): il suo carattere polivalente permette l'allargamento del suo significato a livelli differenti di senso ed a diversi piani di riferimento. Per esempio, il simbolismo del centro in tutta la sua pienezza di senso si applica al centro dell'universo, al centro del villaggio, alla casa, allo spazio rituale, alla fisiologia umana misticamente concepita e all'atto di concentrazione spirituale. Su ogni piano, il significato del simbolismo del centro del mondo sottolinea il fatto che al centro dell'esistenza si trovano un'esperienza ed un modo di essere completamente differenti dal mondo ordinario centrato su esso. Paradossalmente, la realtà del mondo deriva dalla congiunzione di questi due modi di essere. [Vedi anche *AXIS MUNDI*; e *ORIENTAMENTO*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

Un'ampia bibliografia accompagnata da un lucido esame del simbolismo del centro del mondo si trova in M. Eliade, *Traité*

d'histoire des religions, Paris 1949, pp. 315-31 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, pp. 377-398 e pp. 521s.). Di Eliade cfr. anche *Le sacré et le profane*, Paris 1965, pp. 21-59 (trad. it. *Il sacro e il profano*, Torino 1967, pp. 25-59) e *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-réligieux*, Paris 1952, pp. 33-72 (trad. it. *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano 1981, pp. 29-54).

Studi più recenti, forniti di un'utile bibliografia, prendono in esame immagini specifiche ed esempi del centro del mondo. Sulla montagna cosmica, cfr. J.W. Bastien, *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, Saint Paul/Minn. 1978, e I.W. Mabbett, *The Symbolism of Mount Meru*, in «History of Religions», 23 (1983), pp. 64-83. Sull'albero cosmico cfr. Y.T. Hosoi, *The Sacred Tree in Japanese Prehistory*, in «History of Religions», 16 (1976), pp. 95-119. Per un'analisi del modo in cui il simbolismo del centro abbraccia e unifica i simbolismi della montagna, dell'albero cosmico, della città, della caverna e del tempio, cfr. i saggi in *Mesoamerican Sites and World-Views*, a cura di Elizabeth P. Benson, Washington/D.C. 1981. Per quanto riguarda la personalizzazione dello spazio cosmico, cfr. Catherine L. Albanese, *The Multi-Dimensional Maṇḍala. A Study in the Interiorization of Sacred Space*, in «Numen», 24 (1977), pp. 1-25. Sull'immagine della città, cfr. W. Müller, *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel*, Stuttgart 1961; P. Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Chicago 1971; e P. Wheatley e T. See, *From Court to Capital. A Tentative Interpretation of the Origins of the Japanese Urban Tradition*, Chicago 1978. Cfr. anche D. Carrasco, *City as Symbol in Aztec Thought. The Clues from the Codex Mendoza*, in «History of Religions», 20 (1981), pp. 199-223. Per uno studio comparativo del ruolo delle città come centri del mondo nella letteratura religiosa e nella poesia, cfr. J. Dougherty, *The Fivesquare City. The City in the Religious Imagination*, Notre Dame/Ind. 1980. Per un esame del centro del mondo, in quanto luogo dove l'atto creativo impone l'ordine sulle forze del caos, cfr. N.J. Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism. The Themes of Chaos*, Berkeley 1983.

Per la cosmografia buddhista e per la descrizione del simbolismo del Monte Meru come centro del mondo, cfr. G. Coedès, *Les trois mondes*, Paris 1973. Per l'esame del simbolismo cosmico applicato agli spazi abitativi, cfr. W. Müller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden 1954. Per quanto concerne il «paradiso» che si trova su una montagna sacra nel centro dell'universo, cfr. M. Soymié, *Le Lo-feou chan. Étude de géographie réligieuse*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 48 (1956), pp. 1-139. Sulla concezione della casa come un microcosmo, con il focolare o con la piazza per la danza come centro del rituale, cfr. A. Jackson, *Na-khi Religion. An Analytical Appraisal of Na-khi Ritual Texts*, The Hague 1979; e Christine Hugh-Jones, *From the Milk River. Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*, Cambridge 1979, pp. 40-49, 235-82 (trad. it. *Dal fiume di latte. Processi spaziali e temporali in Amazzonia nordoccidentale*, Milano 1982). Per un'analisi del suono sacro come immagine dell'*axis mundi*, cfr. L.E. Sullivan, *Sacred Music and Sacred Time*, in «World of Music» (Berlin), 26, 3 (1984), pp. 33-51; e R. Needham, *Percussion and Transition*, in «Man», 2 (1967), pp. 606-14. Per un esame di come i venti cosmici delle quattro direzioni diventino centrati e «santi» nei suoni sacri dei rituali di parola, cfr. J.K. McNeley, *Holy Wind in Navajo Philosophy*, Tucson 1982, e G. Witherspoon, *The Central Concepts of Navajo World View*, in «Linguistic», 119 (1974), pp. 41-59. Sul tempio come luogo di unione degli esseri, cfr. D.D. Shulman, *Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition*, Princeton 1980.

Per una considerazione sul modo in cui la sacralità del centro si collega, in modo paradossale, ai confini dello spazio, cfr. V. Turner, *The Center Out There. Pilgrim's Goal*, in «History of Religions», 12 (1973), pp. 191-230; e G. Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, Chicago 1971, soprattutto pp. 47-55, 116s.

MIRCEA ELIADE e LAWRENCE E. SULLIVAN

CIELO (Ierofanie celesti). [Vedi anche *CIELO (Miti e simboli)*, vol. 4]. L'idea che sussista uno stretto legame tra gli uomini e il cielo stellato è assai antica, varia e diffusa. I colori mutevoli del cielo, l'alternarsi del giorno e della notte, i diversi tipi di tempo atmosferico e le stagioni, le eclissi, il sorgere e il tramontare del sole, della luna e delle stelle: tutto ciò contribuisce a suscitare quell'interesse, quel senso di riverenza e di mistero da cui l'uomo è colto nei confronti del cielo e dei fenomeni ad esso collegati. Lungo tutta la storia dell'umanità, questo profondo fascino che promana dal mondo celeste ha dato vita ad una grande quantità di miti, riti e monumenti. Ai puri fini della ricerca, questo legame che unisce il cosmo con l'uomo può essere opportunamente articolato in due distinte categorie: l'una costituita da rappresentazioni tecnomorfiche, l'altra da rappresentazioni antropomorfiche (a loro volta classificabili in divinità celesti considerate personificazioni del cielo e/o dei corpi celesti, da un lato, ed esseri umani di natura celeste oppure assunti in cielo, dall'altro).

Rappresentazioni tecnomorfiche. Fin da epoca antichissima, gli uomini hanno avuto la tendenza ad elaborare cosmologie fondate sull'analogia che essi coglievano tra la struttura celeste e l'attività umana. [Vedi *COSMOLOGIA*, vol. 4]. Le cosmologie di questo genere sono talora chiamate, con un termine che deriva dal greco, «tecnomorfiche»: il cielo, in questi casi, viene interpretato come un oggetto (una cupola o un catino) di ferro, di legno, di pietra o di qualche altro materiale; le stelle come dei semplici buchi o finestre, aperte nella struttura solida del cielo, oppure come torce, fiammelle, punti, fiori, piante o animali. Non sono rare ingenue fantasie, come quella secondo la quale le stelle sarebbero frammenti del vecchio sole o della luna, fatti a pezzi dagli spiriti, ma ancora da essi continuamente lucidati.

Le figure che paiono formarsi nel cielo, a partire da una arbitraria selezione di alcune stelle, diedero origine alle costellazioni. Il libero gioco della fantasia raggruppò nella Via Lattea un gran numero di stelle e raccolse un altro gruppo in forma animale (l'Orsa Maggiore) o in forma di carro: il primo carro costruito dall'uomo, il carro di Odino, di Icaro, di Giasone, di Abramo, di Davide, di Elia, di Pietro, di Maria, di Gesù, il carro le cui ruote cigolano nel cuore della notte e i cui scossoni fanno cadere la neve.

Spesso, in queste ingenue cosmologie, la stella polare riveste un ruolo fondamentale, trovandosi all'estremità dell'*axis mundi*, intorno al quale ruota la volta celeste. [Vedi *STELLE*, vol. 4]. Gli Estoni, per esempio, chiamano la stella polare «perno del firmamento» (*põhja nael*), attorno al quale rotea la cupola del cielo. Anche i Saami della Lapponia conoscono rappresentazioni analoghe: credono che se l'asse finirà fuori posto, allora il cielo crollerà sulla terra. Ciò accadrà davvero alla fine del mondo, quando ogni cosa sarà consumata dal fuoco. I Finnici dicono che il cielo è il coperchio della terra; i Buriati lo vedono come un grande catino rotante. Gli Jacuti pensano che esso sia formato da molte pelli d'animale distese una sull'altra; la tradizione dei Buriati precisa che la Via Lattea è il punto in cui queste pelli sono cucite tra loro. Numerose rappresentazioni relative al «manto cosmico» e al «padiglione celeste» sono state analizzate da Robert Eisler, nel suo studio *Weltenmantel und Himmelszelt*, del 1910. Influenzato dalla *Religionsgeschichtliche Schule*, Eisler cercava i prototipi orientali che dovevano essere alla base di tutte le credenze astrali dell'antico Mediterraneo. Egli inoltre collegava la regalità sacra alla concezione di un Signore cosmico, il cui emblema sarebbe stato appunto il manto stellato. Secondo Eisler, questa tematica si sarebbe conservata nella tradizione cristiana fino ai giorni nostri.

L'idea che le stelle siano i caratteri di una misteriosa scrittura celeste è legata alla forma delle costellazioni. Questa sorta di «libro celeste», coincidente con l'intera volta del cielo, può talora essere concepito come lo speciale registro espressivo prescelto da una specifica divinità (come ad esempio il dio babilonese Nabu), un registro in cui sono descritti il passato, il presente e il futuro dell'universo intero. Con ogni probabilità, da questa concezione trasse le sue origini l'astrologia. [Vedi *ASTROLOGIA*].

Anche il sole, la luna e i principali corpi celesti sono stati spesso oggetto di rappresentazioni tecnomorfiche. Nel Manicheismo, per esempio, il sole e la luna sono due barche che navigano nel cielo: la loro funzione è quella di contribuire al trasferimento della luce, che viene tenuta prigioniera nel mondo della materialità.

Rappresentazioni antropomorfiche. In ogni epoca e nelle culture più diverse la personificazione degli oggetti e dei fenomeni naturali ha permesso all'uomo di spiegare e comprendere il mondo circostante. La personificazione del cielo, in particolare, proiettata in forma di miti, leggende e riflessioni teologiche, è stata un elemento essenziale del pensiero umano. Tale personificazione si esprime in una serie di divinità, oppure nell'immagine di uomini che, una volta purificati, vengono trasferiti in cielo.

Le divinità celesti. In molte civiltà il cielo, il sole, la luna e i pianeti sono concepiti come divinità personali, responsabili dei vari aspetti dell'esistenza e perciò destinatari di preghiere e oggetto di consultazioni, attraverso le pratiche divinatorie, su questioni di grande importanza.

Sappiamo che molte mitologie – comprese alcune di quelle considerate le più antiche da un punto di vista storico e culturale – distinguono tra una divinità primordiale del cielo (come l'Urano greco) e una divinità attiva (come Zeus), posta a capo del pantheon divino. Le divinità del cielo tendono infatti, in genere, a diventare divinità distanti e oziose. E.O. James ha dimostrato che molti popoli, indoeuropei ed anche semitici, veneravano in origine un dio celeste. Questo dio del cielo era il risultato dello sviluppo di un antichissmo Essere supremo, lontano e inefficace, ed era ormai diventato il creatore attivo e il signore dell'universo. [Vedi *ESSERE SUPREMO*].

Tra gli dei astrali, il principale è certamente il dio del sole. [Vedi *SOLE*, vol. 4]. Si tratta della divinità somma nella Valle del Nilo (Re-Atum), mentre in Mesopotamia (Shamash) e tra gli Indoeuropei il dio del sole aveva una posizione subordinata. In qualche caso la divinità solare è di genere femminile.

Un'altra presenza importante in numerose culture è quella della dea lunare (o del dio lunare, quando la divinità solare è di genere femminile). [Vedi *LUNA*, vol. 4]. Nelle religioni del Mediterraneo antico la dea lunare era spesso rappresentata come una Grande Madre, responsabile della fertilità. La dea iranica Anāhitā, per esempio, aveva tra i propri attributi il crescente lunare; anche l'Artemide di Efeso era connessa con la luna. In seguito, sia l'Artemide greca che la Diana romana vennero definitivamente e pienamente identificate con la luna.

Il nome di Anāhitā è ricollegabile anche al pianeta Venere: in lingua pahlavi, infatti, *Anāhīd* è il nome di Venere. Altre «Veneri» erano la babilonese Ishtar, la fenicia Astarte, l'aramaica 'Attar-'at-teh e l'araba 'Attar, o Astar. Talora Venere, la stella del mattino e della sera, viene rappresentata come una divinità maschile.

Nella tarda religione babilonese gli dei planetari avevano precise identità e costituivano due gruppi di-

stinti: quello degli dei benefici (Marduk, Ishtar-Sarpanitu e Nabu) e quello degli dei malvagi (Ninib e Nergal). Marduk corrispondeva al pianeta Giove e, insieme a Ishtar/Venere, rappresentava il principio della creazione: il loro amore aveva dato vita a Nabu/Mercurio, il destino felice dell'uomo. Nergal, che come dio della guerra corrisponde a Marte e come dio dei morti a Saturno, è invece una potenza distruttrice. Fra i Babilonesi il dio della luna (Enzu di Lagash, Sin di Akkad o Nanna di Ur) era più importante di quello del sole, che si chiamava Shamash, Babbar o Ningirsu.

La relazione tra l'uomo e le stelle. Il catasterismo, cioè il trasferimento di esseri umani in cielo, di solito sotto forma di costellazioni, è collegato ad alcune antichissime credenze: che i bimbi morti diventassero stelle, per esempio, che una stella cadente preannunciasse la morte, o che l'anima umana fosse addirittura una stella. Quest'ultima idea, espressa naturalmente in modo meno ingenuo, viene attribuita ad Eraclito dal neoplatonico Macrobio, nel IV secolo: *anima scintilla stellaris essentiae*.

Nel V secolo a.C. Aristofane ironizzava sul catasterismo. Il fisico Alcmeone di Crotone, invece, pensava che l'anima fosse immortale, proprio come il movimento ininterrotto delle stelle. Euripide narrava che Elena di Troia era stata trasferita nel «palazzo di Zeus», situato oltre il cielo stellato. Anche per «materialisti» come Leucippo e Democrito gli animi ardenti mostrano una certa affinità con il sole e con la luna.

Il catasterismo è documentato anche in Egitto. Secondo i testi delle Piramidi, il faraone segue nel cielo le stelle Sirio e Orione: durante la sua ascesa Sothis (corrispondente a Sirio) funge da sua sorella. Secondo Wilhelm Gundel, l'idea che l'uomo, dopo la sua morte, continui a vivere nelle stelle (o che sia una stella già prima della nascita) è di origine egizia. Ma Walter Burkert ha sottolineato piuttosto le differenze tra la religione astrale babilonese e quella egizia: mentre a Babilonia è fondamentale la divinità dei corpi astrali, gli Egizi sviluppano l'idea della corrispondenza tra l'uomo e le stelle. La fede in una immortalità di tipo astrale, già proposta come eventuale ricompensa postuma da Platone, diviene poi dottrina comune tra i suoi discepoli Crantore ed Eraclide Pontico. In seguito, la mitologia e la scienza trovano un accordo, dando vita alla rappresentazione di miti escatologici come quelli presenti nell'opera di Plutarco (ca. 46 – ca. 119 d.C.). Tali rappresentazioni non possono però, come pensava Delatte, essere attribuite alla tradizione pitagorica. Tra i seguaci di Delatte il principale propugnatore della tesi pitagorica è L. Rougier, in polemica con Franz Cumont, sostenitore al contrario della tesi della derivazione orientale, secondo le linee della *Religionsgeschichtliche Schule*. Durante il periodo ellenistico e nella tarda antichità, gli Inferi sotterranei dei miti platonici furono infine trasferiti in una delle regioni celesti.

Gli dei astrali, tuttavia, si trasformano in demoni malvagi soltanto nello Gnosticismo, in cui peraltro è implicita una forte polemica contro l'astrologia. Quest'ultima, originatasi nel III secolo a partire da materiali babilonesi ed egizi, esprimeva la sensazione dell'esistenza di una relazione particolare tra i corpi celesti e il destino umano. Tale relazione assunse forme assai complesse, ricollegabili forse a rappresentazioni antichissime quali il «libro celeste», le figure stellari e le costellazioni. L'astrologia, inoltre, espresse in un linguaggio matematico certi metodi divinatori basati probabilmente sull'idea dell'influenza planetaria sulla storia, individuale e collettiva.

BIBLIOGRAFIA

Passa in rassegna le antiche credenze astrali R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*, I-II, München 1910. Utili informazioni anche in U.H. Holmberg, *Der Baum des Lebens*, Helsinki 1923; e in W. Gundel, *Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel. Aus der Geschichte der Astrologie*, I-II, Heidelberg 1959. Sulla religione astrale a Babilonia, cfr. il II volume di F.X. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel. Assyriologische, astronomische und astralmythologische Untersuchungen*, I-VII, Münster 1907-1935. Sul dio celeste dei Semiti e degli Indoeuropei, cfr. E.O. James, *The Worship of the Sky-God. A comparative Study in Semitic and Indo-European Religion*, London 1936. Io stesso ho discusso alcune teorie sulla religione astrale: *Psychanodia I. A survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and his Relevance*, Leiden 1983.

IOAN PETRU COULIANO

CORPO UMANO. [Questo articolo presenta una panoramica ampiamente comparativa di miti e simbolismi sull'origine e sulla natura del corpo umano. Per quanto riguarda le rappresentazioni artistiche del corpo umano come mezzi di trasmissione del significato religioso, vedi *FIGURA UMANA*, vol. 4]. Uno dei grandi problemi spirituali ed intellettuali che ha travagliato l'umanità è rappresentato dall'osservazione e dalla scoperta che alcune sostanze naturali, che noi ora definiamo «organiche», sono provviste di vita, mentre il resto della materia ne è privo. Osservare che alcune cose mangiano, bevono, crescono e si riproducono per un determinato periodo e poi non più, spinge l'uomo a compiere ricerche fondamentali sulla natura della vita e della morte, del tempo e del divenire, del senso e del-

la mancanza del senso e dà origine a speculazioni circa la natura delle sostanze viventi – e in maniera più specifica, riguardo a ciò che le differenzia dalle cose inerti e prive di vita. Tali speculazioni, fino ad un passato recente, non rientravano nel dominio della biochimica e della biofisica e difficilmente potevano essere inserite nei loro confini. Era piuttosto la fisiologia ad occuparsi dello studio della vita, dell'umanità e dell'universo: per questo motivo tale indagine rivestiva sempre una profonda dimensione religiosa.

Nonostante le diversità storiche e geografiche dei vari sistemi speculativi religioso-fisiologici, possiamo distinguere due modelli generali, degni di attenzione per il modo in cui riescono a risolvere il problema della materia organica. Il primo modello è il dualismo anima-corpo (che separa radicalmente il principio della vita dal resto), il secondo è l'omologazione microcosmo-macrocosmo (che mette in relazione sistematicamente il corpo con il mondo esterno).

Per quanto riguarda il primo modello, la fisiologia dualista pone una netta separazione tra la materia volgare ed un principio vitale non materiale che inerisce solamente a determinati aggregati di materia, per una durata limitata. L'insediamento di questo principio vitale – sia esso chiamato anima, spirito, soffio, calore o simili – vivifica e dà energia alla materia cui inerisce; il risultato del suo allontamento è la morte. [Vedi *ANIMA*].

Tale forma di dualismo è implicita nel racconto della creazione del primo essere umano in *Genesi* 2,7, dove il corpo è scrupolosamente distinto dal principio vitale che deriva direttamente da Jahvè in persona: «Allora il Signore formò l'uomo dalla polvere della terra e soffiò nelle sue narici l'alito della vita: e l'uomo diventò un essere vivente».

Tale dualismo comporta inevitabilmente una svalutazione del corpo rispetto al principio vitale. I due principi sono in contrasto al punto che si può dire che l'anima sta al corpo come il sacro al profano. La logica di questa analogia richiede però una mitologia, una cosmologia ed una metafisica in grado di risolvere il problema di come e perché un principio vitale, divino ed immateriale possa dimorare in un corpo materiale e profano, e quale possa essere il suo destino finale. Abbiamo già visto come il *Genesi* rintracci l'origine del corpo del primo essere umano nella terra (e lo stesso nome *Adamo*, «argilla», sottolinea questo fatto) e l'origine del principio vitale nel divino, insufflato da un creatore benevolo. L'analisi della morte nella Bibbia ebraica sembra essere un corollario di tutto ciò: il corpo ritorna alla polvere da cui è venuto, mentre la forza vitale è risospinta verso Dio con l'ultima (letteralmente) espirazione (*Qoelet* 12,7, *Salmi* 104,29).

Una comprensione rigorosamente dualista della condizione umana, sorretta da una mitologia e da una cosmologia molto elaborate, è quella del Manicheismo. Nonostante una certa diversità tra le varie fonti scritte, è possibile rintracciare una notevole coerenza nei lineamenti della dottrina di Mani. All'origine dell'universo di Mani vi sono due regni contrapposti, caratterizzati come il regno della luce ed il regno dell'oscurità, del bene e del male, di Dio e della materia, della verità e della menzogna. Si narra che un figlio di Dio, conosciuto come il Primo Uomo, Ohrmazd, si mise in viaggio dal regno della luce. Egli portò con sé i suoi cinque figli, i benefici elementi dell'aria, del vento, della luce, dell'acqua e del fuoco (si noti l'assenza della terra!) fissandoli al suo corpo in modo da formare un'armatura di protezione. La sua impresa finì tuttavia con una sconfitta ed ebbe come risultato la mescolanza di particelle di luce con la materia terrestre oscura e volgare. Secondo la tradizione di un inno manicheo:

> Si incollerì Āz [«Desiderio»],
> la madre maligna dei demoni
> e provocò un violento tumulto
> al fine di aiutarsi.
> E dal sudiciume dei demoni
> e dalla sozzura delle diavolesse
> fece il corpo,
> e entrò in esso.
> Poi dai cinque elementi della Luce,
> armatura del Signore Ohrmazd,
> formò la nobile anima
> e la incatenò al corpo.
> Lo fece cieco e sordo,
> inconsapevole ed ingannato,
> affinché non potesse riconoscere
> la sua vera origine celeste.
> Creò il corpo e la prigione
> ed incatenò l'anima afflitta.

I problemi che a questo punto si ponevano i manichei erano tre: 1) come poter riguadagnare la conoscenza dell'origine e della natura divina della luce presente in ognuno, 2) come separarla dalla disgustosa materia corporea con cui è mischiata e 3) come liberarla – insieme al maggior numero possibile di particelle luminose – per farla tornare al regno celeste della luce. Per ottenere la salvezza, gli eletti tra i manichei erano invitati a purificarsi con la meditazione, l'astinenza sessuale, la rinuncia al lavoro fisico e una serie di avvincenti pratiche dietetiche. Tali pratiche prescrivevano soprattutto cibi con colori molto chiari, come meloni e cetrioli, in quanto portatori di molte particelle di luce. Un'adeguata ingestione era concepita come un

assorbimento di luce, mentre la defecazione aiutava a liberarsi della materia oscura. A volte agli eletti era richiesto di modificare la mescolanza di oscurità e luce nel proprio corpo a favore di quest'ultima, per preparare l'ascesa della luce alla sua casa celeste primordiale. Per ironia, i processi corporali rappresentavano il meccanismo di salvezza dalla prigionia del corpo.

Passando al secondo tipo di speculazione fisiologico-religiosa, si può prendere come esempio della omologazione tra microcosmo e macrocosmo il sistema mitologico di creazione indoeuropeo. Il sistema riposa su due miti simmetrici: una cosmogonia che descrive la creazione dell'universo dal corpo del Primo Uomo; e un'antropogonia che descrive la creazione del Primo Uomo dalle parti dell'universo. Le fonti germaniche in nostro possesso offrono ottimi esempi di entrambi i miti. Si consideri, per esempio, questa narrazione cosmogonica:

> Dalla carne di Ymir fu fatta la terra
> e dal suo sudore il mare.
> Le montagne dalle sue ossa, gli alberi dai suoi capelli
> ed il cielo dal suo cranio.
> Le gentili divinità fecero dalle sue sopracciglia
> Midgard per i figli degli uomini.
> E dal suo cervello presero forma tutte le nuvole.
> (*Grímnismál* 40-41).

Il seguente racconto antropogonico, nonostante la presenza di una superficiale contaminazione cristiana (la composizione è del xv secolo d.C.), deriva la maggior parte del suo contenuto dalla tradizione precristiana, come si può ben vedere dal modo in cui conserva lo stesso modello della cosmogonia pagana esaminato precedentemente:

> Dio fece il primo uomo – Adamo – con otto trasformazioni: le sue ossa dalla pietra, la sua carne dalla terra, il suo sangue dall'acqua, il suo cuore dal vento, i suoi pensieri dalle nuvole, il suo sudore dalla rugiada, i riccioli dei suoi capelli dall'erba ed i suoi occhi dal sole.
> (*Codice di Emsig*).

Ciò che viene stabilito in tali testi – paralleli si trovano in testi indiani, iranici, baltici, slavi, greci, romani e celtici – è la consustanzialità essenziale tra corpo umano ed universo.

Lo scopo di questi miti è di dimostrare in modo dettagliato che il cosmo è composto della stessa materia del corpo e viceversa, e che l'unica differenza riguarda la scala di grandezza. La carne, per esempio, è la versione in piccolo della terra e la pietra la versione in grande delle ossa, e le ultime due non sono altro che la spessa e dura materia posta rispettivamente nella terra e nella carne. Un'omologia meno evidente è quella tra cervello e nuvole che invece sembra riposare sulla percezione di tre similitudini: 1) posizione nella parte superiore del corpo e del mondo, 2) forma affine a una costruzione merlata, e 3) una semi-incorporeità (sebbene quest'ultima attribuzione sia più adatta al pensiero che al cervello).

Carne e terra, ossa e pietre, cervello e nuvole erano ritenuti allomorfismi – ossia incarnazioni alternative – l'una dell'altra. In tutto nove coppie di omologie allomorfe, oltre a quella più generale di corpo/universo, possono essere prese in considerazione per ricostruire il sistema indoeuropeo: carne/terra, osso/pietra, capelli/erba, sangue/acqua, occhi/sole, spirito/luna, cervello/nuvola, cranio/margini del cielo, respiro/vento. Queste omologie particolareggiate davano concreta espressione ad una visione religiosa in cui l'unità dell'umanità e del cosmo, di materia e spirito era risolutamente affermata: tali coppie erano anche alla base di molte azioni rituali.

Tra queste una delle più importanti era il sacrificio. Non si trattava di un semplice scambio di doni ma di una vera e propria cerimonia, in cui il cosmo stesso era sostenuto in quanto materia tratta dalle parti del corpo della vittima, che veniva trasformata nel suo allomorfo macrocosmico, rifornendo e rinnovando l'universo con la ripetizione della cosmogonia: le ossa diventavano pietre, la carne diventava terra e così via. Anche i rituali di guarigione si basavano sulla conoscenza delle relazioni di omologia tra il corpo ed il cosmo. Le ossa fratturate potevano essere così saldate con l'introduzione di materia ricavata dalla pietra, le ferite guarite con applicazione di terra, la perdita di capelli bloccata frizionando delle erbe sul cuoio capelluto – come è attestato in un incantesimo indiano, in cui il sacerdote si rivolge prima alla pianta da usare e poi al paziente:

> Tu sei una divinità nata dalla terra divina, O pianta!
> Noi ti estirpiamo, tu che ti distendi in giù, per renderci i capelli robusti.
> Rendi fermi i vecchi capelli; fai crescere quelli che ancora non sono nati, e fa' sì che i nuovi crescano lunghi.
> I tuoi capelli che cadono e quelli rimossi
> con l'intera radice –
> Questi aspergerò con l'erba che tutto cura!
> (*Atharvaveda* 6.136).

La sicura efficacia di questa cura riposa sulla relazione allomorfa tra i capelli e le piante. Le piante erano considerate una forma alternativa della stessa materia presente nei capelli, ed il sacerdote bene informato po-

teva trasformare ritualmente tale materia in capelli quando se ne presentava la necessità. Resti di questa ideologia e di questo rituale si possono trovare oggi nella persistente popolarità degli shampoo alle erbe, dei balsami e dei tonici per capelli.

Le stesse considerazioni fisiologiche che portavano a tali cure per la calvizie caratterizzano questioni assai più serie circa la vita e la morte, perché, alla morte, la materia corporea si riteneva si trasformasse di nuovo nella sua controparte macrocosmica, in ripetizione delle vicende cosmogoniche. Testimone di ciò è il seguente testo medio-persiano:

> Ci sono cinque raccoglitori, ricettacoli della sostanza corporea di coloro che sono morti: il primo è la terra guardiana della carne, delle ossa e dei tendini; il secondo è l'acqua guardiana del sangue; il terzo è la pianta, protettrice dei peli e dei capelli; il quarto è la luce, il recipiente del fuoco; ultimo è il vento, che è il soffio vitale delle creature al tempo del rinnovamento.
>
> (*Zadspram* 34.3-7).

Il rinnovamento (*Frashōkereti*) di cui si parla nell'ultima riga è l'*eschaton*, il momento del rinnovamento del mondo e della purificazione finale. Il riferimento è specifico, perché tra gli eventi culminanti di questo tempo finale vi è la resurrezione (pahl.: *ristāxēz*) dei morti, processo inverso a quello della morte in quanto sottrae la materia dal macrocosmo per restituirla all'esistenza corporea: ciò è scritto in un altro documento di fonte medio-persiana in cui per ottenere la resurrezione: «Ohrmazd [il Saggio Signore] chiama le ossa dalla terra, il sangue dall'acqua, i capelli dalle piante ed il soffio vitale dal vento» (*Rivāyat* 48.55).

Se la morte ripete la cosmogonia è evidente che la resurrezione ripete l'antropogonia. L'esistenza corporea non è altro che una fase dell'esistenza eterna in cui l'identica sostanza materiale passa dal corpo al cosmo e da questo al corpo in un processo infinito, essendo morte e (ri)nascita dei momenti di transizione. La conoscenza del corpo è identica alla conoscenza dell'universo, da cui è inseparabile e di cui è la copia. Inoltre venerare il primo è come venerare il secondo.

Nel presentare questi due sistemi – il dualismo corpo-anima e l'omologia di microcosmo e macrocosmo – abbiamo cercato di mettere a fuoco un'analisi sull'origine, sulla natura e sul destino del corpo: sul corpo (materiale) come argomento di speculazione. Ma dobbiamo considerare il corpo anche come una metafora ed un mezzo di comunicazione, perché oltre ad essere argomento di speculazione, esso è un mezzo di espressione. Visibile agli altri in massimo grado, il corpo, oltre ad essere qualcosa di materiale è anche qualcosa di sociale, non mera esistenza ma centro di azione e di parola. Mostrato, considerato, descritto, criticato ed interpretato, il corpo è un grande veicolo per le analisi delle norme culturali e dei valori.

Per esempio, tra i Navajo dell'America settentrionale, i valori culturali fondamentali sono riassunti elegantemente nel termine *hózhǫ́*, la cui area semantica abbraccia norme sociali ed etichetta, salute e guarigione, etica, religione ed estetica. Normalmente tradotto con «bellezza», *hózhǫ́* denota qualcosa di molto più ampio del termine italiano, in quanto si riferisce ad uno stato di ordine, armonia, equilibrio dinamico e benessere – in altre parole, a tutto ciò che è desiderabile e rende la vita piacevole, stabile, interessante e degna di essere vissuta. Tuttavia la traduzione con «bellezza» è più una condensazione che una semplificazione, in quanto indica il possesso di quelle qualità che, secondo i Navajo, rendono una cosa «bella».

Per questo la bellezza fisica è tenuta in gran valore: in quanto è intesa come l'aspetto visibile di uno stato interiore, precisamente quello stato che rende una persona aperta alla collaborazione, fidata, produttiva e benefica agli altri. Inoltre tale bellezza è contagiosa e può essere trasmessa da una persona all'altra. Ciò equivale a dire: una persona in pace con se stessa, in possesso di uno stato mentale ed emotivo bilanciato e ben ordinato (*hózhǫ́*), capace di comunicarlo agli altri e di condurli così a godere dello stesso benessere, che a sua volta può essere trasmesso ad altri ancora.

In linea con questo modo di pensare, si può trasmettere la stessa bellezza fisica. Un'abituale caratteristica delle cerimonie di iniziazione rituale delle donne navajo è la «formazione» di un'inizianda da parte di una donna più anziana riconosciuta come la più bella nel senso pieno della parola. Per mezzo della pressione del suo corpo – con vigorosi massaggi – e mediante il carisma della sua personalità, la donna anziana deve formare il corpo e la vita della più giovane affinché anch'essa possa godere e manifestare *hózhǫ́*.

Vestiti e gioielli possono essere carichi di *hózhǫ́*, e trasmetterlo, come è ben visibile per i gioielli d'argento. Questi oggetti potranno esseri belli solo se fatti da artigiani che si trovano in uno stato *hózhǫ́*, in quanto la loro bellezza è l'espressione della bellezza interiore del creatore. Indossati orgogliosamente, comunicano equilibrio, ritmo, energia, ordine e stabilità ai loro possessori ed a tutti quelli che li osservano modificando le loro vite e rendendole più belle.

In Nuova Guinea la decorazione del corpo è importante sia come mezzo di comunicazione dei valori culturali sia come mezzo di trasformazione dell'esperienza vitale. Ciò è evidente, per esempio, nell'area del

monte Hagen, dove tali pratiche sono state intensamente studiate da Andrew e Marilyn Strathern (1971). In ogni occasione importante gli abitanti del monte Hagen si decorano il viso con disegni dai brillanti colori ed il corpo con olii, conchiglie, piume, pellicce, parrucche e grembiuli. La maggior parte di questi oggetti sono ottenuti con il commercio o con il prestito, inserendo così chi li porta addosso in un complesso sistema di legami socio-economici, il cui mantenimento è indispensabile per ottenere un costume imponente. Inoltre l'indossare tali ornamenti è l'occasione pubblica per mostrare il proprio successo nello stabilire e nel mantenere amicizie, legami di sangue, legami maritali e relazioni di commercio necessarie per i costumi e per la vita. La decorazione del corpo non è solamente l'orgogliosa esibizione dei successi riportati in passato nell'allacciare relazioni; è anche un mezzo per assicurare successi futuri, soprattutto nel matrimonio e nel commercio, poiché è considerato efficace un costume attraente, nel senso che attrae letteralmente le future mogli ed i *partners* commerciali.

Si deve sottolineare che, tra gli abitanti del monte Hagen, la decorazione del corpo non è un'ostentazione individualistica di ambizione o vanità. Si tratta piuttosto dell'impegno di una corporazione, più spesso di un clan, che si dipinge il viso e prepara i suoi ornamenti per una data occasione, in accordo con una serie di modelli istituiti da un «Grande Uomo». Nel clan, i vari membri sono sia in competizione fra loro nel preparare il costume più bello, pur rimanendo nell'ambito di un modello comune, sia in competizione, come gruppo, con clan rivali per il prestigio di avere decorazioni migliori. Il successo, in questo tipo di competizione, può arridere solo se il clan ha l'aiuto degli spiriti degli antenati, e questo può avvenire in due modi. In primo luogo vengono offerti sacrifici agli antenati prima di ogni occasione pubblica, in modo da rafforzare buone relazioni tra i vivi ed i morti. In secondo luogo devono essere mantenute buone relazioni tra gli uomini del clan, perché gli antenati sarebbero offesi dai comportamenti immorali e dagli attriti all'interno del clan e toglierebbero la loro protezione qualora ciò accadesse.

Quindi, nell'area del monte Hagen, non solo la decorazione del corpo è un mezzo per rivelare e per giudicare i valori sociali, ma la serie dei rituali e delle credenze associate con essa serve come sostegno a questi valori. Come spiegano in maniera convincente gli Strathern:

> I due valori centrali sono la solidarietà e il prestigio del clan e la salute e il benessere individuale. Possiamo così comprendere le decorazioni degli abitanti del monte Hagen come rivelatrici del valore della persona, centro di riferimento di tutti i valori. Ciò non significa però negare la possibilità che il valore della solidarietà del gruppo possa esprimersi in molti altri modi, come ad esempio attraverso gli edifici di culto o le statue. Le decorazioni e le danze forniscono un eccellente mezzo per esprimere ambedue i valori nello stesso tempo. Inoltre tali valori, più che in opposizione, si trovano in un rapporto di complementarità... Infatti gli abitanti del monte Hagen ritengono che, in questo contesto, il prestigio del clan coincida con quello dei suoi membri. Si decorano in quanto è solo mediante il successo personale che la fama arride al clan.
>
> (Strathern e Strathern, 1971, pp. 172s.).

Gli esempi dei Navajo, degli abitanti del monte Hagen e molti altri simili a questi, sono di particolare importanza perché mostrano i modi ricchi e variati con cui il corpo può essere usato per articolare e attivare sistemi di valore e di pensiero molto complessi.

Ad un livello più generale – e quindi necessariamente più superficiale – sono stati identificati ed analizzati determinati modelli ricorrenti del simbolismo del corpo. Raymond Firth, per esempio, ha distinto quattro classi generali del simbolismo del corpo che possiamo indicare come il simbolismo «gestuale», delle «membra», delle «reliquie» e del «corpo come un tutto organico», sebbene lo stesso Firth non faccia uso di questi (o di altri) specifici termini di identificazione.

Il simbolismo «gestuale», da parte sua, implica l'impiego del corpo da parte di un agente individuale, che fa uso di un gesto o di una posizione, scelta deliberatamente, per esprimere un atteggiamento o un'idea, come per esempio quando ci si inginocchia nella preghiera o nella sottomissione al fine di riconoscere la potenza e il rango superiore di qualche altro essere, manifestando contemporaneamente l'umiltà di fronte a questo essere. [Vedi *ATTEGGIAMENTO E GESTO*, vol. 2]. In contrasto, il simbolismo delle «membra» è impiegato più nel discorso che nell'azione, in quanto fa riferimento a parti specifiche del corpo al fine di costituire frasi che vertono su delle qualità personali astratte, come nelle metafore usuali «di grande cuore» (generoso) o «boccadoro» (eloquente). Il simbolismo delle «reliquie» è in relazione sia con il simbolismo gestuale sia con quello delle membra. Come il secondo, fa riferimento a parti del corpo piuttosto che alla sua totalità, ma, similmente al primo, utilizza il corpo reale e non la sua immagine o la sua metafora. Più precisamente, nel simbolismo delle reliquie una parte del corpo di una persona venerata – santo, profeta, antenato o amante, per citare solo alcuni casi – diventa l'oggetto del coinvolgimento emotivo, ad esempio un ricciolo di capelli portato intorno al collo o le reliquie di un santo. [Vedi *RELIQUIA*, vol. 2].

Di maggiore interesse ed importanza è il modello del «corpo come un tutto organico», in cui l'intero corpo umano viene rappresentato come il modello o la replica del «corpo sociale», con tutte le dettagliate rassomiglianze tra le unità costitutive della società e le parti del corpo. Il *leader* politico o qualsiasi altra persona che ricopra una posizione elevata può essere descritta come la «testa», «il cuore», la «spina dorsale» della società, in quanto dirige, vivifica o sostiene il raggruppamento sociale. Più insolito è invece il modo in cui una leggenda romana, il cosiddetto Apologo di Menenio Agrippa, utilizza l'immagine del «corpo come un tutto organico». La storia, riportata da Livio ed altri, racconta che, in un determinato periodo della storia romana, le classi più umili della società (la plebe) si ritirarono da Roma, offese per lo sfruttamento operato nei loro confronti dalla classe patrizia. I patrizi non volendo affrontarli in battaglia – perché sia la vittoria sia la sconfitta avrebbero avuto conseguenze ugualmente disastrose – inviarono un ambasciatore, Menenio Agrippa, che narrò ai ribelli la seguente parabola:

> C'era un tempo in cui le parti del corpo umano non andavano d'accordo, come invece fanno adesso, ed ogni singolo membro aveva le sue opinioni e la sua facoltà di parola. In quel tempo, le altri parti del corpo erano offese dal fatto di dover lavorare per la pancia mentre questa riposava pigramente assaporando i loro doni deliziosi. Per questo motivo si misero d'accordo che le mani non dovevano più portare il cibo alla bocca, che la bocca non doveva più inghiottire ed i denti masticare. Il risultato fu che la pancia morì di fame e con lei il resto del corpo. È evidente allora che la pancia non è pigra, poiché ella nutre il resto del corpo, nello stesso modo in cui le altri parti del corpo nutrono la pancia.
>
> (Livio 2.32.9-11).

Il problema, discusso attraverso il simbolismo del corpo, è se le classi superiori siano o meno da considerarsi parassitarie: la parabola si chiede come debba essere considerata la pancia, ma è evidente, dalla struttura della storia, che il vero problema è l'ordine della società.

Spesso, il simbolismo del «corpo come un tutto organico» è utilizzato per istituire e legittimare le stratificazioni sociali, come nel famoso inno di creazione vedico, *Ṛgveda* 10.90 (vedi soprattutto i versi 11-12), in cui si narra che la casta sacerdotale fu creata dalla bocca del primo uomo, i guerrieri ed i re dalle sue braccia, la classe dei produttori di cibo e dei mercanti dai femori e gli schiavi dai piedi. Sistemi simili si trovano in testi slavi e greci (il *Poema del Re Colomba*, il *Timeo* 69d-70a e la *Repubblica* 431a-d di Platone), anche se divergono nei dettagli. In tutti i casi, la posizione della classe sociale dominante – numericamente inferiore, ma superiore per potere e prestigio – è giustificata mediante la comparazione con una parte del corpo (di solito la testa, a volte un organo della testa, come la bocca o il cervello) più piccola delle altre parti, rappresentanti le altre classi sociali, ma collocata al di sopra e in posizione di controllo su tutto il resto. Attraverso l'uso dell'immagine del «corpo come un tutto organico», l'ordine sociale è rappresentato come se fosse un ordine naturale e perciò inviolabile.

L'immagine del «corpo come un tutto organico» sia sul piano orizzontale sia sul piano verticale è normalmente utilizzata per rappresentare e rinforzare le gerarchie sociali. La polarità di destra e sinistra (destro e sinistro) è un simbolo dominante, per mezzo del quale può essere convenientemente codificata la subordinazione della donna all'uomo o dei progressisti ai reazionari (per citare due esempi). La potenza di tale immagine deriva in larga misura dalle numerose polarità a cui l'opposizione destra-sinistra è associata: luce/oscurità, pari/dispari, mano usata per mangiare/mano usata dopo la defecazione, cultura/natura, purità/impurità e sacro/profano.

Per molti sistemi sociali che fanno uso del simbolismo del «corpo come un tutto organico» è cruciale la distinzione fra ciò che è interno al corpo e ciò che è esterno, in quanto tale simbolismo mette in evidenza la differenza fra il sé e l'altro, tra ciò che è contenuto e ciò che non lo è, tra l'ordine ed il caos. La riflessione sulle immagini corporee del dentro e del fuori dà luogo ad una serie di ardue mediazioni, in quanto in certe parti del corpo – come gli orifizi – l'interno e l'esterno si incontrano, e determinate sostanze – come il cibo e i prodotti corporei di ogni genere (urina, feci, lacrime, fluidi sessuali, saliva, muco, pus) – passano dall'esterno all'interno e viceversa. Gli atteggiamenti ed i comportamenti vietati (*tabu*) nei confronti di questi prodotti e di questi luoghi interstiziali possono servire come mezzo per esprimere ed elaborare atteggiamenti verso altre zone di confine – sociali, politiche, etniche, tassonomiche o più ampiamente conoscitive – come ha dimostrato con forza Mary Douglas (1966).

Sarebbe relativamente facile moltiplicare gli esempi di questi e di altri modelli di simbolismo del corpo e di speculazione sulla natura del corpo, vista la loro enorme diffusione. Ogni studio approfondito del significato religioso del corpo dovrebbe includere una discussione sui sistemi di disciplina fisica e sul superamento dell'esistenza corporea come nello Yoga, nel Giainismo ed in certe correnti del monachesimo cristiano; sugli sforzi per ottenere l'immortalità del corpo come nel Taoismo e nell'alchimia occidentale; sui sistemi di

decorazione e di espressione del corpo, come tatuaggi, scarificazioni, danze e maschere. È importante rilevare che un elevato numero di esempi potrebbe essere facilmente tratto dalla nostra cultura non meno che da quelle esotiche, come ha deliziosamente fatto Horace Miner nel suo saggio *Body ritual among the Nacirema* (1956), in cui descrive il significato cultuale delle usanze dei Nacirema (la parola letta al contrario ci dà l'identità di questo popolo: American [americani]), come il lavarsi i denti e l'uso dei deodoranti. Non si tratta di semplice satira: i rituali e l'ideologia dei cultori europei e americani del *body building*, dei ballerini, dei seguaci delle diete, di coloro che praticano il *jogging*, dei salutisti di professione e degli stilisti di moda possono essere facilmente comparati con i rituali e le ideologie dei manichei, dei Navajo e degli abitanti del monte Hagen. [Vedi anche *INDUMENTI SACRI, NUDITÀ, SEGNI E ALTERAZIONI CORPOREE*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

Sul tema generale del simbolismo del corpo e sulle idee sulla natura del corpo cfr. i numerosi saggi contenuti nei due seguenti volumi: J. Benthall e T. Polhemus (curr.), *The Body as a Medium of Expression*, New York 1975; e J. Blacking (cur.), *The Anthropology of the Body*, New York 1977.

Per quanto riguarda il dualismo di anima e corpo, resta fondamentale lo studio di U. Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma 1983 (2ª ed.). Di notevole valore anche: U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Roma 1976; Simone Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques, et les manichéens*, Paris 1946; e I.P. Culianu, *Demonisation du cosmos et dualisme gnostique*, in «Revue de l'histoire des religions», 196 (1979), pp. 3-40.

Sull'omologia tra microcosmo e macrocosmo, cfr. il mio *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge/Mass. 1986; *Pai Wen P'ien, or the Hundred Questions. A Dialogue between Two Taoist on the Macrocosmic and Microcosmic System of Correspondences*, tradotto da R. Homan, Leiden 1976; e L. Barkan, *Nature's Work of Art. The Human Body as Image of the World*, New Haven 1975. Quest'ultimo tratta della popolarità di questo tema nell'Inghilterra dal XVI al XVIII secolo.

Sull'idea di bellezza dei Navajo, cfr. G. Witherspoon, *Language and Art in the Navajo Universe*, Ann Arbor 1977, e Louise Lincoln, *Navajo Silver, Navajo Aesthetics*, in *Southwest Indian Silver from the Doneghy Collection*, a cura di Louise Lincoln, Austin 1982. Sulle decorazioni del corpo nella Nuova Guinea, cfr. A. Strathern e Marilyn Strathern, *Self-Decoration in Mount Hagen*, London 1971. Studi più generali sulla decorazione del corpo, come quello di R. Brain, *The Decorated Body*, London 1979, o di A. Virel, *Decorated Man. The Human Body as Art*, New York 1980, hanno la tendenza ad avere splendide fotografie ma testi banali. Sui costumi, il testo a cura di Justine Cordwell, *The Fabrics of Culture. Anthropology of Clothing and Adornment*, The Hague 1979, contiene dei saggi eccellenti. Gli studi sulla danza, sui movimenti e sulle espressioni facciali, sebbene ancora nel loro stadio iniziale, sono discussi brillantemente in alcuni saggi del volume a cura di Benthall e Polhemus, *The Body as a Medium of Expression* (cit. sopra).

L'esame di R. Firth dei modelli del simbolismo del corpo si trova nel suo volume *Symbols. Public and Private*, Ithaca/N.Y. 1973, soprattutto pp. 226-30. La stratificazione verticale suggerita dalla struttura del corpo umano è analizzata nel mio volume *Myth, Cosmos, and Society* (cit. sopra), soprattutto nel capitolo 7. La polarità di destra e sinistra è il tema centrale dei saggi in R. Needham (cur.), *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago 1973; e in S. Tcherkézoff, *Le roi Nyamwezi, la droite et la gauche*, New York 1983. Sui margini e gli orifizi del corpo, lo studio principale è ancora quello di Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966 (trad. it. *Purezza e pericolo*, Bologna 1975).

Il saggio di H. Miner, *Body Ritual among the Nacirema* è uscito la prima volta in «American Anthropologist», 58 (1956), pp. 503-507, ed è stato frequentemente ristampato. Una serie di dati originali sull'ideologia americana del corpo si possono trovare nei popolari volumi di C. Gaines e G. Butler, *Pumping Iron. The Art and Sport of Bodybuilding*, New York 1982; e di J.T. Molloy, *Dress for Success*, New York 1975.

Per quanto riguarda lo studio della nozione del corpo nel Manicheismo, nel Giainismo, nello Yoga, nel monachesimo cristiano e nel Taoismo, cfr. le bibliografie sotto le singole voci. Comunque per quanto riguarda il Taoismo è di notevole importanza il saggio di K. Schipper, *The Taoist Body*, in «History of Religions», 17 (1978), pp. 355-87.

BRUCE LINCOLN

COSMOGONIA. Il termine *cosmogonia* deriva dall'unione di due vocaboli greci, *kosmos* e *genesis*. *Kosmos* si riferisce all'ordine dell'universo e/o all'universo come ordine. *Genesis* significa venire in essere, o processo, o cambiamento sostanziale durante il processo, nascita. Quindi la cosmogonia è associata a miti, racconti o teorie attinenti alla nascita o creazione dell'universo, come ordine, o alla descrizione dell'ordine originale dell'universo. Un tipo di narrazione che raffigura i significati e la descrizione della creazione dell'universo è il mito cosmogonico. Questi miti, presenti in quasi tutte le culture tradizionali, normalmente rappresentano uno spazio e un tempo religiosi immaginari, antecedenti all'universo, normale dimora degli esseri umani. Gli esseri protagonisti di questo tempo primordiale sono superuomini, divini e soprannaturali, perché esistono prima dell'ordine dell'universo, quale è conosciuto dalle successive generazioni dei comuni esseri umani.

I miti cosmogonici, nella loro forma narrativa, danno una visione retorica, stilistica e immaginosa del significato della creazione dell'universo. Questi miti sta-

biliscono una tonalità e uno stile per i modi di percezione e i principi organizzativi e costituiscono la base di tutte le attività creative della vita culturale. Pur essendo questi miti specifici delle culture alle quali appartengono, è comunque possibile classificarli in vari modi. Si possono classificare secondo gli strati storico-culturali in cui apparvero e quindi raggruppare i miti delle culture dei popoli cacciatori-raccoglitori, o quelli delle prime culture neolitiche, delle società agricole, ecc. Una classificazione è anche possibile in base alle religioni specifiche o alle aree geografico-culturali (per esempio, i miti del Vicino Oriente antico, quelli induisti, ecc.), o secondo i gruppi linguistici (per esempio i miti indoeuropei).

I miti si possono ancora classificare secondo le strutture simboliche e le relazioni in essi rappresentate e narrate. Nel mito cosmogonico i simboli esprimono l'immagine religiosa della creazione del mondo. Come narrazione prototipo della genesi e della creazione, il mito cosmogonico offre il modello che è riassunto nella creazione e nel fondamento di tutti gli altri modi di esistenza. In questo senso, per usare le parole di Bronislaw Malinowski, esprime uno schema guida per altri aspetti della cultura. Come tali, alcuni miti della creazione trovano più ampia espressione nelle azioni rituali che drammatizzano alcuni loro significati simbolici. Tuttavia, i miti non dovrebbero essere considerati semplicemente una dimensione teorica e teologica del rituale. Anche quando compaiono significati analoghi nel mito e nel rituale, tali significati possono essere il prodotto di modi diversi della coscienza umana. Alcuni significati mitici possono nascere dall'attività rituale. R.R. Marett, antropologo inglese, fece la supposizione che i miti possano essere nati come tentativi di dare ordine ai ritmi dinamici e alle esperienze della vita, che trovarono la loro prima espressione come attività rituali. Pierre Bourdieu, etnologo francese, ha perfezionato le interpretazioni di questo genere, distinguendo due tipi di teorie: una teoria è il risultato dell'attività speculativa dell'uomo, l'altra nasce dall'attività pratica. Il mito, come teoria, può essere dell'uno o dell'altro tipo, ma in ogni caso è un'espressione caratteristica di una narrazione che afferma una verità paradigmatica; questo è vero specialmente per il mito cosmogonico.

I miti della creazione sono eziologici, in quanto raccontano come ebbe origine il mondo, ma ciò che è importante nell'eziologia del mito della creazione è la base data alla spiegazione, base che sta nella fondazione o creazione del mondo stesso. In altri racconti eziologici la causa ultima non è di importanza primaria.

Tipi di miti cosmogonici. I miti cosmogonici possono essere classificati nei seguenti tipi, a seconda delle loro strutture simboliche: 1) creazione dal nulla; 2) dal caos; 3) da un uovo cosmico; 4) dai genitori del mondo; 5) da un processo di evoluzione e 6) per opera di un pescatore di terra. È raro che i miti cosmogonici si limitino a una sola di queste classificazioni; in un solo mito possono essere presenti parecchie forme simboliche tipologiche. Per esempio, nel *Viṣṇu Purāṇa*, il mito della creazione mostra come Viṣṇu si evolve dalla realtà primordiale di *prakṛti*; come Viṣṇu, nelle sembianze di un cinghiale, si tuffi nelle acque per portare a galla la terra per la creazione (pescatore di terra); come la creazione provenga dall'austerità e meditazione; come essa risulti rimescolando le acque dell'oceano primordiale. È, inoltre, presente il simbolismo dell'uovo cosmico, altro significato della creazione. La classificazione dei miti nei sei tipi di cui sopra non intende avere valore limitativo, ma vuole sottolineare un motivo dominante nel mito.

Creazione dal nulla. Il tipo di mito cosmogonico che parla della creazione dal nulla è, solitamente, identificato con le religioni monoteistiche di tradizione semitica; ma, in realtà, è una struttura molto più diffusa. Tuttavia, la sua identificazione con queste religioni apre una proficua area di studio. È chiaro che le religioni monoteistiche – Ebraismo, Cristianesimo e Islam – prevedono una storia religiosa antecedente al loro nascere: per l'Ebraismo, la tradizione semitica occidentale manifestatasi in Mesopotamia; per il Cristianesimo, la tradizione ebraica; e, infine, per l'Islam, le tradizioni degli Ebrei e dei cristiani.

Ammessa questa storia, è legittimo sollevare il problema del rapporto di storie culturali empiriche anteriori, come base all'immagine religiosa della creazione *de novo*, o creazione dal nulla, in queste tradizioni. La concretezza delle religioni del Vicino Oriente ci permette di riconoscere più facilmente l'impronta della preistoria di quelle culture in cui appare questo tipo di mito. In verità, il potente simbolismo di una divinità che crea dal nulla è un simbolico *tour de force* provocato dall'impatto con le storie culturali empiriche e che costituisce la base per una nuova fondazione e un nuovo ordine del mondo e della comunità umana. La potenza della divinità nei miti di questo tipo instaura il cosmo senza rapporto, cioè staccato, rispetto a tutte le altre strutture antecedenti la creazione del cosmo e della condizione umana, come esposto nel mito. Le strutture più antiche, in quanto ancora presenti e attuali, sono reintegrate nella nuova visione del creato.

Così, nel mito egizio di Khepri, si dice: «Ho sputato fuori quello che era Shu, e ho sputacchiato fuori quello che era Tefnut». Nel mito ebraico l'azione è altrettanto diretta: «E Dio disse 'Sia la luce', e la luce fu» (Gn 1,3). Nel mito polinesiano, uno dei nomi del Dio crea-

tore è *Io-matua-te-kora*, che significa «Io, colui che non ha genitori»; questa divinità non ha genitori, non ha fratelli, né sorelle. La divinità esiste nel vuoto in se stessa e sola; la natura autonoma e autocreatasi della divinità compare dal vuoto o dal nulla, intesi come realtà strumentali. Allo stesso modo, in un mito delle isole Tuamotu si afferma che «Kiho pensava a tutte le cose potenziali e faceva in modo che il suo pensiero le evocasse». La nozione del nulla come potenza creativa è connessa all'idea di creazione come atto cosciente, intenzionale; viene esplicitamente affermata o definita dallo stile della narrazione. Il processo intenzionale della creazione significa volizione volontaria e che la creazione è prodotta come forma di perfezione da un essere supremo.

Nei miti di questo tipo, il dio creatore è spesso rappresentato dal cielo o da divinità della volta celeste. In questo caso, la simbologia del cielo dimostra che la divinità che crea dal nulla non è accidentale rispetto al mondo, quantunque l'ordine creato sia accidentale rispetto alla divinità. Per concludere, la creazione dal nulla mette in evidenza che la creazione non consiste semplicemente nel dare ordine o nel fondare, ma che ha avuto origine come prodigiosa evocazione magico-religiosa da un potente Essere supremo.

Creazione dal caos. Alcuni miti descrivono il creato come produzione di un'antecedente materia o sostanza negativa o confusa. La condizione caotica può essere variamente raffigurata come acqua, come mostro, o come una qualità: freddo, sterilità, inerzia, costrizione e impedimento. In ogni caso la situazione di caos impedisce la creazione.

In un buon numero di miti del Vicino Oriente e dell'India, il caos è un mostro serpentiforme. Mary Wakeman ha classificato questi miti in due tipi, un modello spaziale e un modello temporale. Nel modello spaziale il mostro trattiene l'acqua, il sole e la fertilità; è repressivo e si comporta come un tiranno con i suoi sudditi; impedisce alle forze e alle energie vitali di esprimersi in un ordine creato. La natura repressiva e costrittiva del mostro non concede né luogo né spazio per la manifestazione di un ordine creato. Il caos è, quindi, definito come una forza che trattiene l'ordine e le energie creative; è la situazione primordiale confusa e indefinita. La natura repressiva e costrittiva del mostro esprime anche l'inerzia contro la definizione di un ordine; il caos in questo senso è stasi.

Nel modello temporale tutte le potenzialità sono egualmente racchiuse in un caos primordiale. Non si verificano né cambiamento, né movimento, né differenziazione. Per contro, alcuni miti presentano il caos come un costante fluire, in cui tutto cambia tanto velocemente che non è distinguibile alcuna forma con un suo ordine. Nel modello temporale dei miti del caos, il dramma mostra come le forze e le potenzialità creative ricevano energia per muoversi, ma come il costante fluire sia ridotto a un movimento misurato, la cui tendenza alla dissipazione è bilanciata da una forza di coesione e integrazione, e come a questa tendenza siano complementari la comparsa e l'espansione dell'ordine. L'esistenza umana appare come un momento intermedio fra i due estremi; così, il significato di ordine del tempo umano risulta dalla regolazione di questo caos originale.

In alcuni miti di questo tipo il caos non viene mai completamente dominato. L'ordine può emergere dal caos sotto forma di spazio e tempo, ma rimarranno sempre tracce del caos, così che l'ordine creato è in costante pericolo di ripiombarvi, oppure il caos è il destino del cosmo, quando avrà esaurito il significato del suo spazio e del suo tempo.

Creazione da un uovo cosmico. In molti miti della creazione dal caos, si trova anche la simbologia di un uovo cosmico o di una forma ovoidale, da cui emerge la creazione o il primo essere creato. Si trova questo tipo di mito in Polinesia, Africa, India, Giappone e Grecia. L'uovo è, ovviamente, simbolo di fertilità. In questi miti la potenzialità della creazione è contenuta all'interno dell'uovo. L'incubazione dell'uovo implica una creazione ordinata nel tempo e una specifica determinazione riguardo all'ordine creato.

Hermann Baumann ha suggerito che il motivo della simbologia dell'uovo è connesso con l'espressione e la risoluzione del problema dell'antagonismo sessuale, ed ha le sue origini nei circoli culturali megalitici. Per Baumann c'è, innanzitutto, un primo stadio nelle culture megalitiche in cui il significato di creazione è espresso nella forma del padre cielo e della madre terra, come divinità sessualmente differenziate; c'è un secondo stadio in cui i genitori sono separati e possono stare dentro all'uovo come gemelli. Il terzo stadio presenta il significato di sessualità nei due principi astratti *yin* e *yang* della Cina, che, a questo stadio, sono attributi degli dei. Nello stadio finale si nota un tentativo di riprendere l'antagonismo della differenziazione sessuale e di risolverlo. Questo è il mito dell'androginia.

La simbologia dell'uovo connota anche uno stato di primordiale perfezione, dal quale deriva l'ordine creato. In un mito dei Dogon dell'Africa occidentale, il dio Amma creò un uovo-mondo, come primo atto di creazione; all'interno dell'uovo erano in incubazione due gemelli. Col tempo, i gemelli dovevano uscire come androgini, indicando perfezione a livello di sessualità. Con questo esempio di perfezione erano correlati altri aspetti dell'ordine creato. Per esempio, invece del dualismo notte/giorno, il mondo doveva essere in un cre-

puscolo perpetuo, e anziché bagnato o asciutto, doveva essere umido, e si immaginava che i gemelli fossero anfibi. A causa di un incidente, questa perfezione non fu raggiunta, e così l'ordine creato, come noi lo conosciamo, è un compromesso altalenante fra il dualismo giorno/notte, bagnato/asciutto, esseri terrestri/esseri acquatici, sesso femminile/sesso maschile. Nel *Convito* di Platone (190-192) si trova un'esposizione filosofica di questo mito del dualismo, presentato in termini di androginia.

Miti dei genitori del mondo. In alcuni miti, la creazione è il risultato della capacità riproduttiva dei genitori del mondo primordiale. La nascita di prole dai genitori primordiali è rappresentata spesso come un'attività inconscia e distaccata. Anche l'amplesso dei genitori del mondo è senza passione e senza intento; non è il risultato del desiderio o dell'intenzione; è solo un modo di essere. Quest'abbraccio può essere rapportato ai due gemelli nell'uovo cosmico, e riassumere anzi un originale androgino. Infatti, il mito dei Dogon spiega che il maschio e la femmina nell'amplesso sono un'imitazione dell'originale archetipo androgino. Nei miti di questo tipo, la coppia primordiale è riluttante ad abbandonare l'abbraccio, che pure non ha né inizio, né orgasmo: è perpetuo e i genitori sono indifferenti e ignari dei figli prodotti dalla loro unione.

Nei miti che stiamo esaminando, i genitori del mondo sono, nella maggior parte dei casi, la seconda fase della creazione dell'ordine primordiale. Prima della loro comparsa, c'è una fase caotica e indefinita. Per esempio, nell'*Enuma elish*, il mito babilonese della creazione, si dice che le acque si mescolavano indistintamente in un tutto unico; il mito polinesiano di Rangi e Papa parla di un'oscurità che gravava ovunque. In un modo simile, nel mito egizio di Seb e Nut, le caotiche acque dei primordi compaiono prima dei genitori del mondo. Da questo punto di vista, essi sono parte dell'ordinamento del cosmo, uno stadio specifico della sua comparsa come habitat per la comunità umana.

La prole tende ad esser loro estranea. Lo stretto abbraccio dei genitori non lascia ai figli spazio né, quindi, realtà per il loro modo di essere. I genitori primordiali sono indifferenti ai bisogni e ai desideri della prole. Si viene così a creare una tensione, a causa di questa alienazione, e i figli diventano gli agenti della separazione dei genitori. In alcuni casi l'agente della separazione è un'altra divinità o uno dei figli, ma, nella maggioranza dei casi, la separazione segna il formarsi di una comunità e l'inizio del dialogo fra i figli. Nell'*Enuma elish*, questa comunità e questo dialogo sono il risultato di una battaglia fra figli e genitori. Lo stesso accade nel mito polinesiano dei «figli del cielo e della terra». In questi casi la comunità dei figli è il modello archetipico della comunità umana.

La separazione dei genitori primordiali costituisce una rottura nell'ordine della creazione. Nell'*Enuma elish* il corpo della madre si trasforma nella terra, in cui abitano gli uomini. Questa circostanza è simile al tema del mito dell'uovo cosmico dei Dogon, quando uno dei gemelli esce dall'uovo prima della maturazione, trascinando con sé il tuorlo, che diventa la terra. Amma deve, quindi, sacrificare l'altro gemello per rendere la terra abitabile per gli uomini. In altre versioni, la separazione avviene quando una donna, che sta pestando il grano per farne farina, ha bisogno di maggior spazio per il lavoro, perciò spinge via i genitori primordiali, separandoli.

Gli agenti della separazione, in questo tipo di mito, sono gli eroi culturali che creano lo spazio per i diversi compiti della comunità umana. Portano luce, laddove era oscurità, e manifestano un certo significato e un preciso destino per gli uomini. La simbologia della luce, sotto forma di sole, è di notevole importanza, perché rappresenta la conoscenza umana e il destino degli uomini. La separazione dei genitori del mondo presagisce la comunità umana come un modo distinto di essere, ma il prezzo di tale separazione è il ricordo della tragica rottura fra i genitori e i figli come condizione necessaria per il modo di essere umano.

Miti di emersione. Questi miti descrivono la creazione del cosmo con la simbologia della gestazione e della nascita. Il simbolo preminente è quello della terra come madre. Essa è descritta come sorgente di tutte le forze e potenzialità, Nel suo grembo si trovano, in forma embrionale, tutti i semi e le uova della terra. L'emergere delle forme del mondo dal grembo denota un processo per cui la maturazione delle forme all'interno della terra avviene prima che esse appaiano alla superficie. Il movimento attraverso gli strati e le falde della terra è graduale e cumulativo; ad ogni stadio nuove forme si aggiungono agli embrioni in crescita. È anche un processo di integrazione e di armonizzazione, con significato etico e logico, poiché il significato etico è inteso in termini di rapporto armonioso fra tutte le forme del creato. La capacità etica è acquisita durante il processo di emersione attraverso gli strati della terra.

Nei riti di emersione non viene quasi mai messo in evidenza il significato del principio maschile paterno; è messa in risalto, invece, la terra, come grembo e madre, contenente tutte le forze e le realtà potenziali. A maturazione completa, gli umani emergono dalla terra e sono esposti alla luce per la prima volta. Questa luce è il simbolo del sole, principio maschile ordinatore, ma

la formazione essenziale degli uomini ha avuto luogo nelle interiora della terra.

Miti del pescatore di terra. In questo tipo di miti, l'acqua costituisce la sostanza primordiale dell'inizio. L'acqua, con la sua genericità indifferenziata, copre tutte le cose, come fa il caos. Un eroe culturale, solitamente un animale, si tuffa nelle acque primordiali nel tentativo di riportare in superficie una certa quantità di sabbia, fango o terra, qualsiasi tipo di materia consistente, insomma, da cui ricavare un tipo di ordine più stabile. Parecchi animali si cimentano in questo tentativo, ma falliscono; finalmente, uno di essi ci riesce. Giunta alla superficie dell'acqua, la piccola quantità di terra, di solito così minuta da stare sotto le unghie dell'animale, aumenta enormemente fino a costituire la massa terrestre del mondo.

In alcuni di questi miti si parla dell'antagonismo fra due creatori primordiali, e, dove è contenuto qualche elemento cristiano, Dio e Satana sono i creatori delle acque primordiali. Dio manda Satana a tuffarsi nelle acque, perché porti in superficie un po' di terra. Dopo parecchi tentativi, Satana ne porta una piccola quantità, che si espande e diventa il mondo. Ma, dopo la creazione della massa terrestre, Dio non sa come organizzare lo spazio, le valli, le montagne, ecc. Satana, invece, sembra averne conoscenza e, fra sé, pensa alla stolidità di un Dio che non sa dare ordine alla massa terrestre. Dio manda un'ape ad origliare i pensieri di Satana; quella lì coglie con le informazioni appropriate e ritorna da Dio che, avuta questa conoscenza, può dare al mondo le giuste proporzioni. In altra versione, è un essere umano che si tuffa nelle acque. Pescata la terra, la porta a Dio, ma ne nasconde un po' in bocca, col proposito di fare un mondo tutto per sé. Quando Dio ordina alla terra di espandersi, anche quella in bocca all'uomo comincia a crescere, e l'uomo si vede costretto a rivelare il segreto. Dio gli ordina di dargli quella terra, e da questa ricaverà le paludi e gli acquitrini del globo.

Anche se diffusi ovunque, questi miti si trovano prevalentemente nelle culture aborigene dell'America settentrionale, dove fanno parte del ciclo di miti riguardanti l'eroe culturale trickster-trasformista. Questo tipo di figura culturale può considerarsi unica nei miti di questo genere, in cui vengono posti in evidenza l'antagonismo e la tensione che si crea fra il dio creatore e l'eroe culturale in forma di animale o di uomo. L'antagonismo non è un confronto diretto, come nel motivo della separazione nei miti dei genitori primordiali; è sottile, indiretto, inespresso, ma, nondimeno, molto intenso. L'eroe, ovviamente, cova il desiderio di creare un mondo diverso da quello foggiato dalla divinità.

L'americano Alan Dundes, studioso di folclore, interpreta questo significato in chiave psicoanalitica. L'immersione nell'acqua, per portare alla superficie una sostanza solida, è spiegata col suggerimento di Freud che ciò che è espulso dal corpo come rifiuto viene, allo stesso tempo, considerato utile come base di un nuovo ordine creativo. Quando l'eroe-trickster-trasformista presenta caratteristiche maschili, Dundes congettura che si tratti di un'espressione dell'invidia maschile della nascita. Le acque, che possono essere il simbolo dell'utero primordiale, sono potenti, ma non sufficienti a dar luogo alla nascita; solo per mezzo del pescatore di terra si porta alla superficie il necessario tipo di materiale, che sarà la base della creazione. Ma, una volta alla superficie, rimane ancora antagonismo o sospetto fra il creatore e il pescatore.

Mac Linscott Ricketts, storico delle religioni, interpreta questi motivi come significato nuovo e paradossale di sacralità. L'eroe-trickster-trasformista è, per lui, il simbolo religioso dell'essere umano che è indipendente dagli dei e dal loro potere. Esprime il desiderio dell'uomo di conoscere, e questo desiderio di conoscenza non segue il modello della partecipazione archetipica alla sacralità di ciò che è stato creato dagli dei in tempi primordiali. Per Ricketts, l'eroe-trickster-trasformista rappresenta il rifiuto delle vie degli dei quanto al modo di vita e di conoscenza; il suo è una specie di «umanesimo primitivo», dove la conoscenza è cercata per tentativi, che dimostrano la stoltezza e, al tempo stesso, la natura umoristica e comica degli esseri umani, che cercano di conoscere indipendentemente dal potere e dalle forme sacre delle divinità creatrici.

Ideogrammi, temi e strutture. Rudolf Otto, nel suo lavoro classico sul sacro, parla degli ideogrammi come di forme di espressione che si trovano in qualche spazio fra l'esperienza e il concetto. Nei miti cosmogonici è possibile discernere tale organizzazione dei significati, che impronteranno il pensiero più sistematico riguardante il significato della creazione del mondo.

Primordialità. Il primordiale si trova a dover affrontare il problema della sostanza base da cui è emerso il creato. In un certo senso, ciò che è prima della creazione può essere descritto come caos, poiché le sole forme di ordine sono quelle che si producono con l'ordine creato. Tuttavia, il significato di questo ordine primordiale esprime in termini simbolici l'intenzione della creazione. L'ordine primordiale può definirsi in termini neutrali, o come estraneo e nemico, o, come nei miti di emersione, può connotare un grembo che nutre.

Mircea Eliade ha parlato di due significati della primordialità; uno è la primordialità originale, che risulta dai simboli dell'acqua, della terra, delle tenebre o del

nulla. L'altra forma è il primo ordinamento della creazione; può esprimersi nell'uovo cosmico, nei parenti primordiali, nella divinità creatrice, e così via. In questa fase vengono dati un significato specifico e una direzione alla creazione di un mondo inteso come dimora degli uomini, perché è la fase in cui compaiono gli eroi culturali.

Rotture. Le rotture e le discontinuità sono presenti in parecchi punti dei miti cosmogonici. C'è innanzitutto la rottura fra la sostanza primordiale e la prima forma di ordine. In alcuni casi questa discontinuità è espressa con le parole di una divinità possente, il cui potere spezza l'inerzia della prima primordialità. In altri casi, semplicemente compare un'altra forma, come nel caso dell'uovo cosmico che si mostra sopra le acque. L'altro stadio di rottura è provocato dal desiderio di esistere sentito dalle forme embrionali e preumane, risultato del primo stadio di ordine. Queste sono i figli dei genitori primordiali, o i gemelli che stanno maturando nell'uovo, o il pescatore di terra che non vuole assoggettarsi all'imitazione delle divinità e dei modelli divini di esistenza.

Nei miti dei genitori primordiali e dell'uovo, l'impazienza dei figli e dei gemelli porta a risultati tragici, perché in entrambi i casi c'è una lacerazione, un'uccisione, e la violazione dell'ordine primordiale per amore dell'esistenza. Questo elemento tragico spiega la caducità degli uomini e introduce la morte come struttura cosmogonica dell'esistenza umana. Inoltre, qualifica l'ordine primordiale come perfetto, dato che con l'affacciarsi dell'esistenza umana il significato dell'ordine primordiale subisce un cambiamento.

Questa svolta solleva la questione della interdipendenza dell'ordine umano e dell'ordine primordiale. Un caso di accessorietà e dipendenza potrebbe essere visto nel mito dell'*Enuma elish*, ma il mito egizio di Khepri, con la vigorosa evocazione creatrice della potenza della divinità, non si presta a nessuna forma di dipendenza del creatore dalla creazione. L'aseità del dio e il rapporto fra divinità e ordine creato diventa, così, un significato che acquista forma teorica e pratica nella maggioranza delle comunità.

Dualismo. Qual è il significato della distinzione fra le due forme di primordialità, e quale delle due possiede un più alto valore qualitativo? La prima forma ordinata del tempo primordiale è una vittoria assoluta e un progresso rispetto al caos primordiale? Questa è la prima problematica del dualismo nei miti primordiali. C'è poi il dualismo della struttura del primo ordine e della prole di quell'ordine. Altro dualismo è quello dei *partners* nella creazione. Nel mito dei Dogon appare chiaramente un gemello buono e uno malevolo, e la condizione umana è costituita da una mescolanza di entrambi.

La condizione umana è così risolta con dualismi comuni e qualificativi – quello della notte e del giorno, del bagnato e dell'asciutto, del maschio e della femmina, e così via. Sono questi i segni della caducità di esseri inferiori, oppure la condizione umana rappresenta l'intenzione originale della creazione? Anche fra i creatori non umani, come nel caso di Dio e Satana nei miti del pescatore di terra, esistono dualismi. Come possono trattarsi questi dualismi a livello umano? Devono armonizzare o alternarsi, o rappresentano le differenze fondamentali e gli orientamenti nel cosmo?

Etica. L'etica riguarda la condotta appropriata, corretta e giusta di una comunità. È ovvio che tale comportamento deve basarsi su alcuni principi e questi, in un modo o nell'altro, presuppongono una valutazione, implicita o esplicita, della natura del mondo in cui si vive. I miti cosmogonici sono espressione in forma narrativa dell'origine di vari mondi umani. L'origine del mondo è spesso la base dei principi che definiscono le risorse, le possibilità, le limitazioni e la validità del significato dell'esistenza umana per la comunità. Tuttavia, non c'è un rapporto univoco fra le strutture e i temi dei miti cosmogonici e l'etica di una comunità.

I miti cosmogonici, più spesso anziché no, servono da supporto e contesto per la soluzione del problema dell'etica. Non solo gli elementi del mito cosmogonico sono importanti per arrivare a dei principi espliciti, filosofici ed etici. Egualmente importanti sono lo stile e i ritmi di quelle storie sull'organizzazione del mondo, storie che stanno alla base delle riflessioni e del pensiero creativo di una comunità. Possono esserci strutture simili nei miti cosmogonici di comunità diverse, ma queste strutture simili possono certamente condurre a riflessioni etiche e modi di comportamento diversi. Il filosofo delle religioni Paul Ricoeur ha espresso la teoria che «il simbolo si presta al pensiero». Con ciò intende esporre la base del pensiero religioso ed etico di una comunità religiosa. Il pensiero può nascere come riflessione su una tradizione di pensiero di una comunità, ma può anche risultare da quanto non è inteso come parte del pensiero tradizionale di una società. Il simbolo e il mito definiscono un modo più arcaico di presentazione, di espressione e di stile che genera il pensiero in una comunità. Possono trovarsi miti cosmogonici ostili alla riflessione etica, o che offrono opzioni etiche che devono essere rifiutate dalla comunità, o, anche, simboli cosmogonici che appaiono indifferenti o incolori per quanto riguarda le riflessioni etiche. Ciò non significa che tali miti e tali simboli non possano costituire parte della riflessione etica della società, perché i miti non presentano soltanto dei princi-

pi da mettersi in atto nel comportamento. La relazione fra simbolo e mito da un lato, e modo di pensare, di comportarsi e di condursi, dall'altro, è molto più problematica.

I miti cosmogonici formano l'orizzonte del significato nelle culture dove hanno ancora il loro potere e la loro efficacia originali. In questo modo il significato del pensiero e della condotta si plasma su di loro. È importante intendere il termine *plasmare* in senso estetico, come qualcosa che viene creato nel contesto di certe risorse materiali suggerite dal mito cosmogonico, perché è necessario per il pensiero etico e per la condotta morale essere non solo giusti, ma anche appropriati, soddisfare preoccupazioni estetiche e alcune delle probabilità adombrate come ordinamenti possibili per il mondo.

BIBLIOGRAFIA

Per una trattazione generale della cosmogonia nell'ambito dei miti cosmogonici, cfr. C.H. Long, *Alpha. The Myths of Creation*, New York 1963, e Barbara C. Sproul, *Primal Myths. Creating the World*, San Francisco 1979. Per i miti antichi sulla creazione nel Vicino Oriente antico, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, J.B. Pritchard (cur.), Princeton 1950; T. H. Gaster, *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, Garden City/N.Y. 1961 (2ª ed. riv.); H. Gunkel, *The Legends of Genesis*, Chicago, 1901; Mary K. Wakeman, *God's Battle with the Monster*, Leiden 1973; *Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man*, H. Frankfort, J.A. Wilson e T. Jacobsen, H. e Henriette A., Harmondsworth 1963; e H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948.

Per uno studio generale, filosofico e comparativo delle cosmogonie nel Vicino Oriente e nella Grecia antichi, cfr. P. Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, New York 1967. L. Gilkey, *Religion and the Scientific Future*, New York 1970, tratta gli antichi temi cosmogonici alla luce della filosofia contemporanea e della teologia cristiana.

W.K.C. Guthrie, *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, London 1957, è una delle migliori introduzioni al pensiero cosmogonico greco. I saggi di L. Gernet nella sua *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968 (trad. it. *Antropologia della Grecia antica*, Milano 1983), rapportano alcune nozioni cosmogoniche a istituzioni legali e sociali e agli albori della filosofia greca. Le origini dello stile del pensiero nella Grecia antica e le sue basi per il pensiero occidentale sono oggetto di ricerca per R.B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge 1954; e per B. Snell, *The Discovery of Mind*, New York 1960.

Per la figura del trickster nei miti cosmogonici, cfr. le seguenti opere: D.G. Brinton, *The Myths of the New World. A Treatise on the Symbolism and Mythology of the Red Races of America*, New York 1868; Mac Linscott Rickett, *The North American Indian Trickster*, in «History of Religions», 5 (1966), pp. 327-50; R.D. Pelton, *The Trickster in West Africa*, Berkeley 1980; e S. Walens, *Feasting with Cannibals. An Essay on Kwakiutl Cosmology*, Princeton 1981. Cfr. anche P. Radin (cur.), *The Trickster. A Study in American Indian Mythology*, New York 1956.

La più completa indagine sulla distribuzione e sul significato dell'uovo come simbolo nella cosmogonia si trova nell'articolo di Anna-Britta Hellbom, *The Creation Egg*, in «Ethnos», 28 (1963), pp. 63-105. Per i miti del pescatore di terra, cfr. A. Dundes, *Earth-Diver. Creation of the Mythopoeic Male*, nel suo *Sacred Narrative*, Berkeley 1984. Questa antologia di saggi interpretativi dei miti cosmogonici contiene anche M. Eliade, *Cosmogonic Myth and Sacred History*; F.K. Numazawa, *The Cultural Background of Myths of the Separation of Sky and Earth*; e Anna Birgitta Rooth, *The Creation Myth of North American Indians*.

Per una panoramica generale dei miti della creazione indoeuropei, cfr. B. Lincoln, *The Indo-European Myth of Creation*, in «History of Religions», 15 (1975), pp. 121-45. In questo articolo Lincoln descrive e paragona le strutture del mito di Puruṣa del *Ṛgveda* 10.90, il *Bundahishn* dell'Avesta zoroastriano, l'*Edda* della mitologia germanica e il mito della creazione del *Śatapatha Brāhamana*. H.H. Penner, *Cosmogony as Myth in the Vishnu Purana*, in «History of Religions», 5 (1966), pp. 282-99 fa un'analisi dettagliata del mito della creazione nel Viṣṇu Purāna. Poiché il mito della creazione manifesta l'origine di tutti i modi e di tutte le forme di vita, l'origine della morte e del male sono spesso narrate nella cosmogonia. W.D. O' Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley 1976, discute di questo significato nei miti induisti; H. Abrahamsson, *The Origin of Death*, Uppsala 1951, classifica un'ampia varietà di miti della morte in Africa.

La maggior parte dei lavori speculativi, filosofici e teologici, che trattano delle tradizioni culturali religiose, partono da un tema o struttura della tradizione cosmogonica o cosmologica della cultura. C. Hartshorne e W.L. Reese, *Philosophers Speak of God*, Chicago 1953, offrono un esempio di questo tipo di indagine nella tradizione europea. Un gruppo di saggi che discute la relazione della cosmogonia con l'etica si trova in R. Lovin e F.E. Reynolds (curr.), *Cosmogony and Ethical Order*, Chicago 1985. C.F. von Weizsäcker, *The Relevance of Science. Creation and Cosmogony*, Chicago, è ancora la migliore introduzione al rapporto fra le cosmogonie mitiche religiose e quelle dei fisici moderni.

CHARLES H. LONG

DEI E DEE. Nell'esperienza religiosa, le ierofanie (manifestazioni della potenza sacra) forniscono nuclei di significato, di ordine, di culto e di morale. In ogni tempo gli uomini hanno percepito che la vita reale è in profonda connessione con la potenza sacra presente nella forma degli esseri divini. Idee ed esperienze di queste dee e di questi dei vengono così a costituire non tanto riflessioni intellettuali, quanto vicende esistenziali, imperniate sul fondamentale quesito umano di come sia possibile vivere in questo mondo in maniera autentica.

Gli dei e le dee si adattano in maniera ottimale a quelle che sono state definite culture politeistiche, quelle in cui la realtà divina non è stata unificata in sistemi monistici o monoteistici. Il monismo contempla ancora dei e dee come manifestazioni o emanazioni di un'unica realtà divina, mentre il monoteismo assorbe tutte le loro funzioni negli attributi dell'unico Dio, oppure li degrada a suoi aiutanti, come per esempio angeli o santi. In questo articolo descriverò i principali tipi di dei e di dee che si presentano in quelle culture in cui si manifesta senza incertezza la pluralità degli esseri divini.

Storia e morfologia degli esseri divini. È importante prestare attenzione alla storia e alla morfologia del coinvolgimento degli uomini con il sacro. Storicamente, tutte le diverse forme religiose che si sono sviluppate devono essere interpretate in relazione alle loro specifiche aree culturali. Ciascuna cultura, infatti, seleziona come validi ed efficaci soltanto alcuni particolari tipi di modalità del sacro: tali modalità definiscono le divinità sperimentate e descritte dai membri di quella cultura. Si manifesta sempre, peraltro, un continuo processo di svalutazione e di rivalutazione di queste divinità, anche nelle culture arcaiche, che paiono soggette a mutamenti molto limitati, anche nel corso di lunghi periodi di tempo. Le modalità del sacro sono infatti fondamentalmente dinamiche, dal momento che una forma perde importanza o viene assorbita in un'altra forma mentre nuove esperienze sopravvengono a rafforzare altre forme del sacro.

Ma al tempo stesso è importante prendere in considerazione la morfologia delle dee e degli dei nelle diverse culture. Le modalità secondo le quali il sacro viene sperimentato si possono individuare nelle strutture della natura e nelle strutture della vita umana. Quasi tutto ciò che appartiene in qualche modo all'esperienza umana, infatti, è stato visto come la sede di una manifestazione del sacro: il cielo, la terra, le montagne, la caccia e la semina, la sessualità, il parto, la nutrizione, la sovranità e così via.

Gli uomini hanno sperimentato queste manifestazioni divine in forme concrete e vincolanti. Sentono che le dee e gli dei rivelati in questo modo possiedono un potere, una volontà e una personalità efficaci. La potenza divina incontra l'esistenza umana proprio nei suoi momenti più vitali e cruciali, in connessione con elementi come il nutrimento, la fertilità, la nascita e la morte. Il fatto che gli esseri divini siano dotati di personalità e di volontà significa che l'esistenza umana non è senza scopo o in balìa del caso, ma al contrario è correlata allo schema sacro prodotto o strutturato dal volere degli dei e delle dee.

Considerando la storia e la morfologia degli esseri divini si devono tenere presenti alcune osservazioni. In primo luogo, anche se le divinità di una particolare so-

cietà riflettono necessariamente i valori e le tradizioni di quella società, è tuttavia fuorviante tentare di instaurare una corrispondenza diretta tra il mondo divino e la società umana. Il semplice fatto che una società accentui l'importanza di una divinità madre, per esempio, non significa necessariamente che quella società fosse in origine un matriarcato. I miti che mettono in scena gli dei e le dee non possono, insomma, essere assunti come semplici e diretti riflessi di reali esperienze storiche.

In secondo luogo, si è molto discusso della funzione «originaria» di certe divinità, in contrapposizione a certe loro funzioni secondarie o aggiunte successivamente. Inoltre gli studiosi hanno talvolta cercato di distinguere tra divinità «primordiali» e uomini divinizzati, oppure tra dei e spiriti minori, o eroi semidivini. Tutte queste distinzioni, che pure in alcuni casi risultano preziose, possono però rivelarsi fuorvianti. In linea generale, in questo articolo ci limiteremo a presentare le principali divinità del mondo, così come si manifestano storicamente nelle diverse tradizioni religiose.

Dimensioni culturali. Il contesto culturale determina il sistema degli dei e delle dee, poiché le divinità risultano sempre concepite in modo appropriato alla rispettiva cultura. Anche se la teoria etnografica dei «cicli culturali» (*Kulturkreise*) non ha ottenuto il consenso unanime degli studiosi, è tuttavia possibile suddividere in linea molto generale le popolazioni antiche e arcaiche in cacciatori e raccoglitori, agricoltori arcaici e infine allevatori, con divinità appropriate per ciascun gruppo. Superati questi livelli, le culture diventano sempre più complesse e sincretistiche, sviluppando così il pantheon primitivo in direzioni diverse.

Tra gli esseri divini delle società di cacciatori compaiono naturalmente gli antenati; altrettanto importanti sono il cielo e gli dei astrali e ampiamente diffuse sono anche le rappresentazioni della dea madre. Ma le figure divine più caratteristiche delle culture di cacciatori sono gli esseri sacri associati agli animali: eroi culturali in forma di animali e soprattutto i Signori e le Signore degli animali. Si tratta di divinità potenti, che rappresentano il sacro così come viene sperimentato nel rapporto degli uomini con gli animali.

Anche le culture di agricoltori conoscono divinità in forme animali, ma in questo caso prevalgono gli dei terrestri della fertilità. La Madre Terra, per esempio, che è creatrice e datrice di vita, ma che compare anche sotto la forma di una dea della vegetazione (come Madre del Grano). Importanti sono anche gli dei atmosferici (la tempesta o il sole), in quanto rendono fertile e feconda la Madre Terra. Il ciclo della fertilità viene spesso simboleggiato dalle divinità morenti e risorgenti. Gli antenati e gli eroi culturali sono egualmente importanti, specialmente tra le popolazioni di coltivatori di radici, perché sono gli esseri divini che hanno dato origine alle piante coltivate.

Le popolazioni di allevatori sono di vario tipo e si trovano spesso mescolate con quelle dedite all'agricoltura. Il cielo e le divinità atmosferiche tendono ad assumere, tra queste popolazioni, il ruolo supremo. Ma si venerano anche le potenze divine associate alle mandrie di animali, poiché queste costituiscono il mezzo principale attraverso cui gli uomini partecipano al sacro potere di dare la vita.

Le culture che hanno superato questi livelli arcaici hanno elaborato pantheon divini assai complessi. Le società agricole organizzate nella città-stato, per esempio, come nell'antico Egitto, in Mesopotamia, in Grecia o nel Messico (Aztechi), presentano di solito un pantheon gerarchizzato, che per un verso governa la città attraverso i suoi reggitori umani, mentre per l'altro rispecchia le varie funzioni della città-stato. Le complesse civiltà costituite in Europa e in Asia dagli Indoeuropei conservarono alcune delle divinità pastorali del primitivo mondo indoeuropeo, ma nel contempo dilatarono e svilupparono questo pantheon originario nel contatto con le tradizioni religiose delle popolazioni che andavano conquistando ed assorbendo.

Il pantheon. Nella maggior parte delle culture la pluralità delle potenze divine viene organizzata come un pantheon, un sistema di divinità che fungono da comunità sacra. I diversi pantheon scaturiscono dall'esperienza del sacro, colto nei differenti settori della natura e della società. Essi si modificano soltanto quando alcune funzioni diventano più importanti (oppure quando altre funzioni perdono di importanza), o quando il contatto interculturale introduce nuove divinità che ereditano il ruolo degli dei più antichi. Per ciascuna cultura, si può dire che il pantheon funziona come un metodo per interpretare le diverse esperienze del sacro all'interno di un sistema simbolico. Il pantheon, infatti, fornisce orientamento e unità all'esistenza umana, in un mondo costituito da una pluralità di voleri divini.

Non dobbiamo tuttavia pretendere che la struttura di un pantheon sia perfettamente razionale e logica: spesso divinità diverse ricoprono la medesima funzione, oppure la stessa divinità riassume in sé due funzioni apparentemente contrastanti. Di solito un pantheon si organizza in una struttura gerarchica, basata sulle differenti funzioni delle dee e degli dei. Talora può esserci un capo del pantheon, ad esempio un padre degli dei (come El per gli antichi Cananei), oppure una grande dea che primeggia su tutti in potere e in autorità (come Amaterasu nello Scintoismo delle origini). [Vedi *ESSERE SUPREMO*]. A volte il capo del pan-

theon viene considerato antico e lontano e le sue funzioni vitali vengono in realtà esercitate da altre divinità potenti e immanenti. [Vedi *DEUS OTIOSUS*]. Talvolta il pantheon rappresenta (ma non necessariamente) un riflesso della società umana. Per esempio: un unico dio governa mentre gli altri esercitano le funzioni fondamentali per mantenere la vita e l'ordine; gli dei si sposano tra loro e hanno una discendenza; gli dei combattono, fanno la pace e conducono una vita dotata di significato.

Queste attività interne al pantheon si manifestano naturalmente nelle vicende mitologiche, su una scala che è cosmica più che storica, sebbene in realtà le azioni degli dei abbiano ripercussioni anche nel mondo umano. I miti che hanno gli dei come protagonisti descrivono il tempo degli inizi e gli eventi sacri che hanno modellato l'esistenza umana nei suoi aspetti vitali. La ripetizione dei miti e la celebrazione dei riti riproducono questi eventi divini in modo tale che essi continuano ad essere reali ed efficaci nell'esistenza umana. [Vedi *MITO*; vedi anche *RITO*, vol. 2].

Tipologie divine. Nelle tipologie degli dei e delle dee devono essere compresi sia i dati storico-culturali che le potenzialità morfologiche degli esseri divini. Dal momento che una tipologia presenta dei tipi ideali, essa non risulterà mai completamente incarnata in un particolare sistema culturale. Alcune società, per esempio, possono possedere soltanto alcuni tra i tipi possibili di divinità, mentre altre società possono presentare un panorama completo di tali tipi e forme divine. Si rivela perciò utile adottare, a proposito delle divinità, due diverse prospettive: una tipologia cosmica e una tipologia sociale. La tipologia cosmica delinea le possibili epifanie del sacro attraverso le strutture del cosmo e l'organizzazione di queste forme divine. La tipologia sociale, invece, definisce gli esseri sacri in relazione alle funzioni esercitate nei diversi settori vitali della società e della cultura umana.

Divinità cosmiche. Molte tradizioni religiose riconoscono espressamente una tipologia cosmica delle divinità. I Greci, per esempio, suddividevano le loro divinità in olimpiche e ctonie e l'antico Scintoismo distingueva i *kami* del cielo e i *kami* della terra. Le divinità dei popoli indoeuropei risultano tipicamente connesse con i tre regni (in sanscrito: *loka*) del cielo, dell'atmosfera e della terra.

Divinità del cielo. Tra tutti gli dei cosmici, le divinità del cielo hanno in genere la precedenza. Anche le culture più primitive e arcaiche, infatti, conoscono il dio che si manifesta nella volta celeste. Le caratteristiche di questo dio derivano dall'esperienza umana del cielo: è il dio supremo, dotato di autorità sopra ogni cosa, che tutto vede e in tal modo tutto conosce, presente ovunque e onnipotente. In qualche modo il dio del cielo è anche il creatore originario e il reggitore di ogni cosa. Ma al tempo stesso questo dio è lontano, è un *deus otiosus*. Spesso esistono anche altre divinità del cielo e dell'atmosfera, che fungono da aiutanti del dio supremo. Le tribù dell'Australia sudorientale credono in un dio del cielo chiamato Baiame, o Daramulun, che è autocreato, provoca la pioggia, tutto vede e tutto ode. Il dio del cielo degli Yoruba è Olọrun, un creatore onnipotente, immortale e onnisciente. Il dio Anu dell'antica Mesopotamia è la suprema autorità celeste, che presiede all'assemblea degli dei. Varuṇa dell'India vedica è ovunque visibile e il vento è il suo respiro; produce la pioggia e il tuono, è onnisciente e ha mille occhi; è il re dell'universo e il custode dell'ordine cosmico. Sia Ahura Mazda, il dio iranico corrispondente a Varuṇa, che Zeus, il dio supremo dei Greci, mantengono questo carattere di sovranità celeste; come del resto i corrispondenti dei del cielo dei Romani, Juppiter, e degli Scandinavi, Odino. Tutti questi dei del cielo, naturalmente, possono assumere anche molte altre funzioni specifiche. [Vedi *CIELO*].

Divinità meteorologiche. Le divinità associate ai fenomeni atmosferici e meteorologici rappresentano spesso funzioni specializzate del dio del cielo. Importanti tra queste, in primo luogo, sono le divinità della tempesta e del vento. Trascurando la sovranità e la trascendenza, queste divinità esprimono piuttosto la fecondità, la creatività già propria del dio del cielo, la sua potenza virile, il suo ruolo di sposo della terra e datore di pioggia. Anu, il dio del cielo mesopotamico, in questo suo ruolo viene chiamato «torello fecondo»: egli è il consorte di Ki (la Terra) e manifesta il suo potere nel cielo primaverile attraverso il tuono e la pioggia fecondante. In questa medesima forma si manifestano altri grandi dei della tempesta, come Indra in India, Min nell'antico Egitto, Baal e Hadad tra i Semiti nordorientali, Marduk a Babilonia e Thor in Scandinavia. Mentre il dio supremo del cielo è assai remoto e trascendente, questi dei della tempesta si fanno invece più immanenti: quando il dio del cielo Varuṇa diventa vecchio e debole, subito Indra prende il sopravvento; quando El viene raffigurato come un vecchio impotente, Baal si pone al centro della scena come fecondatore. Gli dei della tempesta inondano con impeto e vitalità, squarciano con violenza le nubi per provocare la pioggia, inviano la fertilità ai campi e consentono la manifestazione delle forze cosmiche. Il vento e la tempesta sono al tempo stesso distruttivi e fecondanti; le devastazioni provocate da divinità della tempesta come Thor, Enlil in Mesopotamia, Anat dei Cananei e Sango degli Yoruba, suscitano in tutti un sacro terrore. [Vedi *ENTITÀ METEOROLOGICHE*].

Le divinità solari rappresentano potenze sacre meteorologiche legate al cielo, che incarnano e dispensano il potere vitale. [Vedi *SOLE*, vol. 4]. Il dio del sole è portatore di luce e di saggezza e risulta caratterizzato da immutabilità, stabilità e ordine. Nella sua lotta contro le tenebre e il caos, il dio del sole ricrea ogni giorno la luce e costituisce così il prototipo della resurrezione dei morti. In molte culture il dio (o la dea) del sole riveste il ruolo del dio supremo: alcuni esempi possono essere Re-Atum nell'antico Egitto, Huitzilopochtli nel Messico, il dio del sole tra i vari Indiani del Nord America e Amaterasu in Giappone. Un altro aspetto del dio del sole è il suo potere distruttivo, specialmente nelle culture che vivono nel deserto; questo dio opprime con la calura e con la siccità, distrugge la vita e al tempo stesso la genera. Il dio del sole presenta anche importanti connessioni con l'oltretomba: come Re, nell'antico Egitto, può condurre le anime dei defunti attraverso il mondo infero, oppure, come Utu in Mesopotamia, può fungere da loro giudice durante il suo viaggio notturno.

Le divinità associate con le stelle e con i pianeti vengono spesso percepite come gli occhi e/o le orecchie del dio del cielo: ben si adattano alle qualità di onniveggenza e di onniscienza del dio supremo. [Vedi *STELLE*, vol. 4]. I Maasai del Kenya credono che il dio del cielo, Ngai, guardi l'universo attraverso i suoi «occhi» notturni; una stella cadente è uno degli occhi di Ngai che si avvicina alla terra per vedere meglio. Il dio del cielo Varuṇa ha «mille occhi» e il dio del cielo dei Samoyedi, Num, utilizza le stelle come orecchie, per ascoltare la terra dalle sconfinate regioni celesti. I complicati movimenti delle stelle e dei pianeti portarono gli antichi Babilonesi ad associare questi corpi celesti con gli esseri divini che controllano gli eventi della natura e della vita umana. Questa idea fu poi ripresa anche dai Greci.

La luna cresce a diminuisce, scompare e ricompare: per questo la sua epifania divina riassume il potere misterioso del mutamento e della trasformazione, della morte e della rinascita, della fertilità e della rigenerazione. [Vedi *LUNA*, vol. 4]. Spesso la luna è la manifestazione di una dea della fertilità: questo vale per Selene tra i Greci, Rabie tra i Wemale di Ceram e Pe tra i Pigmei. Molte delle grandi dee, inoltre, presentano alcuni elementi lunari. La divinità della luna governa specialmente i ritmi vitali associati alle acque, alla pioggia, alla vegetazione, alla fertilità della Madre Terra e di tutte le donne. Al tempo stesso, la dea della luna diviene a volte la Signora dei morti, che accoglie coloro che muoiono e li rigenera. Gli dei della luna, come Thoth nell'antico Egitto, Nanna nell'antica Mesopotamia e Aningaaq tra gli Inuit (Eschimesi), misurano il tempo e regolano i fenomeni naturali. La crudele dea Kālī della tradizione induista rappresenta la scansione lunare del tempo e del destino.

Divinità della terra. Le divinità della terra formano un'importate e complessa categoria della tipologia cosmica. I tipi fondamentali comprendono le manifestazioni stesse della terra: le acque, le montagne, le tante ierofanie associate a forme animali e vegetali: tutti quegli aspetti divini che appaiono come «dati» nelle potenti epifanie della Madre Terra.

La terra costituisce la fonte primaria di nutrimento per ogni forma di vita e rappresenta anche la potenza sacra alla quale ogni forma di vita ritorna. Tutte le culture umane hanno percepito nella *Tellus Mater* (la Madre Terra) un'epifania del sacro particolarmente significativa. Esiodo nella sua *Teogonia* afferma che Gaia (la Terra) generò dapprima Urano (il Cielo) e che la ierogamia tra Gaia e Urano diede inizio all'intero processo della vita. La Madre Terra è infinitamente creativa ma, come dea, risulta passiva e indistinta, depositaria di una ricchezza di forze sacre. Manifestandosi nella terra in cui vivono gli uomini, ella si esprime innanzi tutto nella maternità (cioè nell'inesauribile fecondità), ancor prima di evolversi nella Grande Dea della vegetazione e del raccolto. Nella lunga parte della storia umana che precede la scoperta dell'agricoltura, la Dea Madre rivestiva un importante ruolo nell'interpretazione che gli uomini elaboravano della loro stessa esistenza. I numerosi reperti di statuette femminili, appartenenti alle culture del Paleolitico, testimoniano per esempio la sua importanza. I figli provengono dalla Madre Terra; i malati si rigenerano riportandoli a stretto contatto con essa; i defunti ritornano nel suo grembo. Ala, ad esempio, la Madre Terra venerata dagli Igbo dell'Africa, è la fonte della fertilità per la terra e per la famiglia, la dimora degli antenati e la custode delle leggi. Le donne sterili la invocano per avere figli e gli uomini le chiedono il successo nei commerci e l'incremento del bestiame.

Indistinta e informe come la terra, dotata di un potere analogo, *fons et origo* di ogni esistenza, è anche la potenza sacra che si manifesta nell'acqua. [Vedi *ACQUA*, vol. 4]. L'acqua simboleggia la realtà primaria dalla quale provengono tutte le forme e alla quale tutte le forme ritornano. Nun, per esempio, è nell'antica mitologia egizia l'oceano primordiale, che contiene i germi di tutte le cose. Ricca di germi seminali, l'acqua divina viene equiparata allo sperma e fertilizza la terra, gli animali e le donne. Hapi, il dio maschile del Nilo, viene spesso raffigurato con le mammelle, per mostrare che è portatore di vita. L'acqua inoltre purifica e rigenera: la divinità iranica dell'acqua, Ardvī Sūrā Anāhitā, purifica gli uomini e moltiplica le greggi.

Moltissimi culti locali, nelle più diverse religioni, risultano associati alle sorgenti e ai corsi d'acqua: tra gli Ashanti le divinità più potenti sono quelle associate ai fiumi. Ma le divinità dell'acqua sono ambivalenti: l'acqua produce la vita ma anche la distrugge. Perciò gli dei e le dee delle acque sono capricciosi e compiono, in maniera imprevedibile, il bene oppure il male. Celebre è, nella mitologia greca, il caso di Poseidone, l'indomito e perfido dio dell'oceano: dal suo palazzo in fondo al mare egli inghiotte il mondo e lo rinnova a cicli alterni. Nella mitologia scandinava, Ran, la dea del mare sposa di Aegir, cattura gli uomini con la sua rete. Sedna, la dea del mare degli Inuit, è la madre degli animali marini, ma quando gli uomini violano i divieti, ella invia carestia e distruzione con gelida risolutezza. Le divinità acquatiche del caos assumono la forma di draghi e di serpenti, che distruggono il mondo e al tempo stesso portano pioggia e fertilità: Tiamat a Babilonia, Yamm a Canaan e Vṛtra in India esemplificano questa dualità.

Potenti epifanie delle divinità terrestri vengono sperimentate attraverso le montagne, saldi e remoti pilastri del cielo, che rendono stabile la terra e le procurano ordine e fertilità. [Vedi *MONTAGNA*, vol. 4]. La maggior parte delle montagne del Giappone, come ad esempio il Monte Fuji, sono considerate un segno della presenza dei *kami*; la montagna divina T'ai-shan, in Cina, è oggetto di un esteso culto. Pele, la dea dei vulcani delle isole Hawaii, manifesta l'aspetto distruttivo delle epifanie della montagna vulcanica.

La credenza che il sacro si manifesti in forma animale risale ai primi albori dell'esistenza umana. Le epifanie di questo genere vengono associate agli animali più potenti e temibili, a quelli che mostrano saggezza o conoscenze arcane, a quelli che risultano simbolicamente connessi con il potere della terra, della luna o delle acque e soprattutto a quelli che, attraverso la loro carne e il loro sangue, condividono con gli uomini il sacro potere della vita. Tra i simboli animali delle divinità, incontriamo la vacca nell'antico Egitto, manifestazione della dea del cielo Nun; la volpe Inari in Giappone; il coyote nel Nord America; l'orso tra gli Ainu; il bisonte tra gli Indiani nordamericani; i serpenti e i draghi in una grande quantità di culture; ma anche i caribù, gli elefanti, i delfini, le balene, le aquile e così via. Immaginare le divinità in forma animale esprime un senso di stretta relazione con la sacra esistenza che sostiene insieme e analogamente uomini e animali. [Vedi *ANIMALI*, vol. 4].

Con la rivoluzione agricola si verificò anche una rivoluzione delle epifanie cosmiche: la Madre Terra si trasformò in una dea della vegetazione, di cui sussistono varie forme, mentre gli dei terrestri, maschili e fecondatori, subirono una nuova accentuazione. La vita vegetale costituisce ora un'epifania della potenza sacra. In un bassorilievo di Assur, per esempio, la parte superiore del corpo di un certo dio è raffigurata mentre fuoriesce da un albero; un sigillo appartenente alla civiltà della valle dell'Indo raffigura un essere divino all'interno di un albero, fronteggiato da un gruppo di fedeli. Tra i Polinesiani, la crescita di piante come gli alberi di banane e di colocasie dipende effettivamente dalla sacra concentrazione di potenza che si realizza, nel tempo degli inizi, nelle divinità ancestrali di tipo *dema*. Caratteristico della vita vegetale è il ciclo ritmico di morte e di rinascita, stagione dopo stagione: così le divinità della vegetazione riproducono questo schema di morte e rinascita. Così avviene, per esempio, nel caso di Baal dei Cananei e di Tammuz mesopotamico. Gli dei dell'energia fallica, come Min nell'antico Egitto e Śiva in India, esprimono invece un diverso aspetto dell'origine divina della potenza generativa.

Divinità dell'oltretomba. Le divinità ctonie vivono negli oscuri recessi della terra e sono correlate in modo speciale all'oltretomba. In alcuni casi gli dei dell'oltretomba sono mostri feroci e distruttivi, che abbattono anche gli dei della vita; Mot nella mitologia cananea è per esempio una figura di questo tipo. Il sovrano del regno dei morti è assai feroce e temuto: così Ade nella Grecia antica, Ereshkigal in Mesopatamia e Seth e Nephthys in Egitto. Sedna, la dea del mare degli Inuit, e T'ai-shan, dio della montagna dei Cinesi, sono in realtà divinità cosmiche che accolgono i defunti nelle loro dimore. Queste dee e questi dei dell'oltretomba si rivelano estremamente ambigui: temuti ed evitati, possiedono tuttavia poteri sacri che possono assistere gli uomini nei momenti più critici della loro esistenza. Spesso, infatti, le divinità dell'oltretomba sono legate alle divinità che manifestano il potere di dare la vita: un esempio è costituito da Satene dei Wemale dell'isola di Ceram. I morti, in ultima analisi, fanno sempre ritorno alla Madre Terra. A sostegno di ciò, numerose sono le statuette di dee madri gravide rinvenute in luoghi di sepoltura preistorici, immagini del potere di dare la vita perfino all'interno del regno della morte.

***Divinità delle funzioni sociali*.** Molte ricerche sono state condotte sulle funzioni sociali delle divinità, specialmente sulla triade funzionale comune alle divinità indoeuropee: 1) una funzione di sovranità con aspetti magici e giuridici; 2) una funzione di potenza fisica e di audacia, specialmente guerriera; 3) una funzione di fertilità e di prosperità. Georges Dumézil, in particolare, ha mostrato come questa triade funzionale caratterizza tutte le società che derivano dalla cultura protoindoeuropea, anche se poi ciascuna cultura ha continuato a sviluppare indipendentemente le proprie divi-

nità. Questo importante sistema di categorizzazione risulta in qualche misura presente anche nella tipologia sociale che qui si presenta, ma bisogna tuttavia precisare che lo schema non è applicabile alle culture non indoeuropee. Numerose divinità del Vicino Oriente antico e dell'Africa, per esempio, combinano insieme la funzione del sovrano e quella del guerriero; altre società antiche non distinguono in modo netto la classe dei produttori di cibo (con le sue caratteristiche divinità) dalla classe dei guerrieri (con i suoi tipici dei). La maggior parte delle principali divinità dei popoli non indoeuropei, non può dunque essere facilmente incasellata in questa triade di classi funzionali: perciò le categorie a cui ora faremo riferimento risultano in qualche misura «dilatate».

Creatori e custodi dell'ordine sociale. Gli dei cosmici celesti rientrano con facilità nella prima categoria che abbiamo ricordato sopra: si tratta di divinità sovrane e creatrici, che conservano l'ordine sociale. Spesso il dio supremo crea la società umana e produce e protegge la legge cosmica e morale. Un dio di questo tipo considera gli uomini responsabili sulla base della loro intenzione morale, li giudica e li punisce, direttamente o attraverso altre divinità che adempiono a questa specifica funzione. Nel pensiero vedico, per esempio, il dio del cielo Varuṇa è il signore del cosmo e il custode dello *ṛta*, la legge cosmica e morale a cui tutte le cose sono soggette. Juppiter, il dio supremo dei Romani, è il custode dei giuramenti, dei trattati e del dovere morale. Nell'Induismo teistico i Vaiṣṇava considerano Viṣṇu creatore e protettore della società. Kṛṣṇa, *avatāra* di Viṣṇu, consiglia ad Arjuna di adempiere ai doveri della sua casta guerriera, poiché anche Kṛṣṇa (Viṣṇu) compie il suo *dharma* (dovere), affinché i mondi continuino a funzionare (*Bhagavadgītā* 3.3-24). Jahvè crea l'umanità ed emana la legge che governa tutti i popoli. Shang-ti, venerato dalla dinastia Shang dell'antica Cina, è considerato il capo della dimora degli antenati, che invia la buona e la cattiva sorte governando i destini dei sovrani. Nel mondo babilonese l'assemblea divina, dopo aver creato gli uomini come servi degli dei, sorveglia l'umanità e determina il destino di ciascuno. Diffusa tra le popolazioni africane è la nozione che il dio supremo sia il creatore originario e l'autorità che governa la vita umana.

Talora il dio supremo crea i primi uomini e in seguito questi eroi culturali completano la creazione e sorvegliano il suo ordine. Le divinità *dema* dei miti dei Marind-anim della Nuova Guinea, per esempio, producono gli aspetti vitali della cultura e della moralità umana con le azioni da loro compiute al tempo delle origini. Gli antenati spesso sostituiscono il dio supremo come custodi della moralità umana, anche se il dio supremo viene riconosciuto come l'autorità ultima, quella a cui presentare l'appello definitivo. Gli dei supremi possono talora avere dei sovrintendenti, come l'Eṣu degli Yoruba e Satana per gli Ebrei (Gb 1s.), che li assistono nel mantenimento dell'ordine divino.

Divinità della protezione e della guerra. Gli dei che manifestano potere fisico fungono spesso da dei della protezione e della guerra. [Vedi *GUERRA E GUERRIERI*, vol. 4]. Questo ruolo risulta attribuito specialmente a divinità cosmiche della tempesta, come Indra nei Veda e Thor nella mitologia scandinava. Le culture del Vicino Oriente antico hanno attribuito alle loro divinità della tempesta anche la funzione di guerrieri e protettori divini: Marduk babilonese e Jahvè rientrano in questa categoria. Marte è per i Romani un classico dio della guerra, che protegge lo Stato dai suoi nemici ma preserva anche i campi e le greggi dai danni e dalle calamità. Anche alcune divinità femminili (come Anat nella mitologia dei Cananei e Sekhmet nell'antico Egitto) vengono presentate come feroci guerrieri.

Talora alcuni uomini divinizzati si elevano fino alla condizione di dei della guerra e della protezione, come il famoso generale cinese Kuan-ti, che fu divinizzato in quanto guerriero protettore per eccellenza. Gli dei possono anche manifestarsi in forma umana per distruggere il male, come gli *avatāra* di Viṣṇu, che il dio supremo invia di tempo in tempo per contrastare l'insorgere del male nel mondo. Infinita è la varietà degli dei e delle dee che rivestono il ruolo di protettori divini per ogni eventuale occasione di crisi: Castore e Polluce per i Romani proteggono i guerrieri; in Cina la fanciulla divinizzata che divenne T'ien-shang Shengmu (la Madre Santa del Cielo) è soprattutto la protettrice dei naviganti; Min nell'antico Egitto è il protettore dei viaggiatori, come il *kami* della strada in Giappone e San Cristoforo nel Cristianesimo popolare. In tutto il mondo, infine, ci sono divinità che proteggono le donne durante il parto e i bambini durante la crescita.

Divinità della fertilità e della prosperità. Le divinità promotrici della fertilità e della prosperità rientrano in una categoria estremamente ampia e diversificata. Di fatto la maggior parte degli dei e delle dee assumono queste funzioni: per questo le categorie che da qui in avanti saranno enumerate potrebbero in realtà essere incluse in questa più generica categoria di base.

Tutte le divinità associate alla caccia e all'agricoltura appartengono a questo gruppo. Forse proprio nella ricerca e nella produzione del cibo l'uomo sperimenta nella maniera più profonda la connessione che lega tra loro le potenze cosmiche e le forze divine della società e della cultura. Nelle società di cacciatori una particolare importanza viene attribuita alle ierofanie legate alla specie animale più essenziale alla sopravvivenza del

gruppo. La potenza sacra si manifesta allora in forma mitologica come Signore (o Signora) degli animali: questa divinità costituisce l'archetipo del pastore, del protettore e signore della vita animale, che concede doni agli uomini fornendo loro la sacra esistenza degli animali. [Vedi *SIGNORE DEGLI ANIMALI*]. L'Uomo Caribù degli Indiani Naskapi (del Labrador) e il Grande Bisonte degli Indiani Blackfeet sono esempi di questo tipo di essere divino. Le culture di agricoltori, invece, apprendono il sacro lavoro della semina e del raccolto da divinità che creano e preservano la fertilità vegetale. Nella parte occidentale dell'isola di Ceram, per esempio, i miti narrano come il corpo della dea Hainuwele sia stato smembrato e piantato nella terra, dove si è trasformato nelle radici che gli uomini continuano ancora oggi a coltivare. Largamente diffusa è la Madre del Grano, rappresentata da Demetra nella Grecia antica: si tratta di una dea del terreno coltivato, che non viene mai confusa con Gaia, la Madre Terra cosmica.

Di primario interesse nel campo della fertilità è naturalmente la procreazione umana: per questo moltissime società posseggono una divinità dell'amore, del matrimonio e della procreazione. Nella mitologia greca la dea del matrimonio è Hera, la consorte di Zeus, mentre Afrodite ed Eros sono gli ispiratori dell'amore. Ishtar in Mesopotamia e Hathor nell'antico Egitto sono le dee dell'amore e della procreazione. Freyja nella mitologia scandinava è al tempo stesso amante divina/signora e moglie/madre. Nelle concezioni popolari messicane la Vergine Maria viene rappresentata come madre datrice di vita, oltre che nella sua consueta funzione di vergine. Gli Aborigeni australiani possiedono i miti relativi al Grande Serpente Arcobaleno, responsabile della fertilità umana. Un aspetto particolare di questa funzione divina è la garanzia di prosperità e di ricchezza. In Scandinavia questa funzione viene assolta dalle divinità note come Vanir: Freyr, ad esempio, assicura la pace e la fertilità e suo padre, Njord, dispensa la prosperità a coloro che vanno per mare. Nel pantheon induista, Lakṣmī, la divina consorte di Viṣṇu, è la dea della ricchezza e della felicità. Gaṇeśa, il popolare dio dalla testa di elefante, è largamente venerato come colui che vince gli ostacoli e che porta la buona sorte.

Divinità della casa e della comunità. Il centro d'interesse della fertilità e della prosperità è naturalmente la casa d'abitazione. Per questo molte divinità risiedono ed esercitano le loro funzioni al suo interno, custodendo la porta, presiedendo al focolare, mantenendo i vincoli coniugali e accordando la prole: tutto ciò che serve ad una felice vita domestica. Hestia per i Greci è la dea del focolare, come Vesta per i Romani. Tra gli antichi Indoeuropei, Agni, il dio del fuoco, presiede anche al culto domestico del focolare. Neith, nell'antico Egitto, è esperto nelle arti domestiche, come Atena tra i Greci. Per gli Ainu del Giappone settentrionale, la dea del fuoco, Iresu-Huchi, presiede alla casa, donando pace e prosperità e accogliendo e custodendo i bambini defunti. Nelle case del Giappone tradizionale ci sono sempre immagini di Daikoku e di Ebisu, i protettori della famiglia, mentre in Cina è venerato Tsao-kung, il dio del focolare, che provvede a fornire prosperità alla famiglia. Nell'antica Roma i *penates* custodivano la stanza delle provviste, mentre i *lares* vigilavano sui confini delle proprietà familiari.

Oltre alla casa, anche le comunità locali posseggono specifiche divinità che proteggono la prosperità. Nel Giappone tradizionale, all'entrata dei villaggi è collocata un'immagine di pietra del *bodhisattva* Jizō, eretta per la protezione e il benessere del villaggio. Anche il dio della terra cinese T'u-ti-kung viene venerato nei villaggi: il dio risiede stabilmente nel luogo, segue il corso di tutti gli avvenimenti che coinvolgono il villaggio e in generale presiede alla prosperità e al benessere della comunità.

Divinità della salute, della malattia e della morte. Un problema di primaria importanza nella vita umana è sempre stato quello della malattia e della morte: opportunamente numerose divinità operano in questo settore assai critico. Alcune portano la malattia e la morte, altre guariscono la malattia e proteggono i defunti e altre ancora adempiono ad entrambe le funzioni. Famoso è il dio greco Asclepio, che presiede alla salute e alla medicina. In Cina Pao-sheng Ta-ti era un uomo che svolgeva la professione di medico e che, dopo la sua morte, divenne il dio della medicina e della salute. Nelle case del Giappone tradizionale sono conservate immagini del Buddha Yakushi, il sovrano della medicina, per proteggere la salute. Alcune divinità provocano malattie specifiche e particolari: Pakoro Kamui porta il vaiolo agli Ainu; Irra è la temuta peste dell'antica Mesopotamia; Namtar, l'araldo di Ereshkigal, la dea mesopotamica dell'oltretomba, controlla sessanta malattie che può a suo piacimento diffondere tra gli uomini.

L'ambiguità della potenza divina si risolve spesso nell'esistenza di un'unica divinità, che è portatrice di salute e di prosperità e insieme agente di distruzione e di morte. Hermes, il protettore e la guida dei viaggiatori, diventa il sinistro psicopompo che conduce le anime all'Ade. Nei Veda il dio Rudra, che pure è in genere venerato come guaritore, porta spesso la malattia e la distruzione. Il Grande Serpente Arcobaleno degli Australiani, Hina degli Hawaiani e la dea Kālī nell'Induismo promuovono tutti la fertilità e la nascita, ma

provocano anche morte e distruzione. Le speranze umane di ricevere un trattamento favorevole in occasione del passaggio della morte si riflettono nell'esistenza di numerose divinità che custodiscono, nutrono, guidano o comunque assistono i defunti. Hathor nell'antico Egitto nutre i defunti e il *bodhisattva* Jizō, in Giappone, viene venerato specialmente come colui che accoglie e protegge i bambini che muoiono. Nell'Induismo, Yama è il primo essere umano che subisce la morte, e da allora guida i defunti fino al mondo celeste. Amida (sanscr. Amitābha) viene venerato in Giappone come un Buddha misericordioso: quando qualcuno muore, egli appare con il suo santo seguito e conduce l'anima fino alla rinascita nel paradiso della Terra Pura. Alcuni culti collegano strettamente il fedele alla vicenda di morte e di resurrezione subita dalla divinità. Tra i culti di questo tipo ricordiamo quello di Iside ed Osiride in Egitto, quello di Tammuz in Mesopotamia e i numerosi culti di tipo misterico diffusi in età ellenistica.

Divinità della cultura, delle arti e della tecnologia. Le divinità legate alle varie espressioni culturali manifestano notevoli diversità e il loro carattere risponde in genere ai bisogni e alle esperienze delle singole società; tuttavia è possibile indicare alcuni tipi generali. [Vedi *EROE CULTURALE*].

Tra gli eroi culturali si possono trovare figure come quella di Prometeo, che rubò il fuoco agli dei per il bene degli uomini; come il Maniscalco della tradizione dei Dogon, che ottenne dal cielo le prime sementi e le portò sulla terra per i primi raccolti; come Rāma, portatore della cultura, le cui imprese sono narrate nel *Rāmāyaṇa*; come Nyikang, il primo re degli Shilluk africani; come Quetzalcoatl, l'eroe divinizzato degli Aztechi. Alcuni eroi culturali sono anche i primi uomini, che creano gli aspetti fondamentali dell'esistenza umana nel tempo mitico degli inizi. Il *dema* dei Marind-anim e gli antenati in molti miti australiani forniscono il prototipo di attività culturali come la semina, la sessualità o le feste. Rientra forse in questa categoria anche la figura cangiante del trickster, come il Coyote degli Indiani nordamericani: il trickster non è in genere venerato come un dio, ma sottrae agli dei alcuni beni culturali utili agli uomini.

Alcune divinità proteggono le arti, rappresentando la forza creativa e l'arcana conoscenza artistica. Sarasvatī nell'Induismo è la dea del sapere, dell'arte e della musica, oggetto di un culto diffuso specialmente nelle festività delle diverse scuole. Thoth, il dio della saggezza nell'antico Egitto, è dotato di una conoscenza completa ed è l'inventore di tutte le arti e di tutte le scienze: l'aritmetica, l'agrimensura, la geometria, l'astronomia, la divinazione, la magia, la medicina, la chirurgia, la musica, il disegno e soprattutto la scrittura geroglifica.

Esistono dei e dee per quasi tutte le possibili occupazioni, arti e tecniche. Njord, in Scandinavia, è il patrono di coloro che costruiscono navi e vanno per mare. Nella mitologia greca, Eracle ed Hermes sono associati ai mercanti, Atena alle donne artigiane ed Efesto, il dio del fuoco, è la fiamma creativa della fucina del fabbro. Gli Yoruba credono che Ogun (forse un antenato divinizzato) spazzi via gli ostacoli e doni prosperità a tutti coloro che lavorano con il ferro e l'acciaio (guerrieri, cacciatori, maniscalchi, barbieri, macellai e – in tempi moderni – anche meccanici e taxisti). Hermes è il patrono dei mercanti, ma anche dei ladri e dei furfanti; Inari in Giappone è il dio dei coltivatori di riso, ma anche delle prostitute e delle geishe.

Divinità della conoscenza esoterica e della magia. Il carattere misterioso della potenza divina trova espressione in alcune divinità associate ai misteri arcani e ai poteri magici, accessibili soltanto a coloro che possiedono una conoscenza particolare o sono stati iniziati al culto di quelle stesse divinità. Il dio supremo degli Indoeuropei è, in uno dei suoi aspetti, la fonte della conoscenza esoterica e della magia. Varuṇa, nel periodo vedico, ha come occhio il sole e domina la *māyā* («potere creativo», ma in seguito anche «illusione»). Odino ha un solo occhio, avendo lasciato l'altro in cambio del dono della saggezza. Un famoso poema descrive come Odino rimase appeso a un albero per nove giorni e per nove notti, al fine di acquisire la conoscenza esoterica delle magiche rune.

Le divinità della conoscenza esoterica ispirano i poeti, gli sciamani e i profeti e accordano la conoscenza segreta agli indovini. La dea scandinava Freyja, ad esempio, è legata alla *volva*, alla donna, cioè, che cade in trance sciamanica e che agisce come un'indovina. Le pratiche yoga del Taoismo tentano di penetrare la potenza degli dei esterni e interiori; le pratiche tantriche del Buddhismo esoterico prevedono l'invocazione del Buddha cosmico e dei *bodhisattva*, allo scopo di ottenere poteri e conoscenze esoteriche.

BIBLIOGRAFIA

La trattazione classica sul significato delle divinità e sulla loro tipologia è M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954). Un esemplare studio comparativo è R. Pettazzoni, *L'onniscienza di dio*, Torino 1955. Anche se un po' superato, L.H. Gray (cur.), *The Mythology of All Races*, I-XIII, Boston 1916-1932, contiene numerose informazioni preziose.

Un esame più recente del materiale mitologico proveniente da ogni parte del mondo è contenuto, con illustrazioni, in P. Grimal (cur.), *Larousse World Mythology*, New York 1965. Un'acuta analisi delle principali mitologie è S.N. Kramer (cur.), *Mythologies of the Ancient World*, Garden City 1961. Per una prospettiva storica sul ruolo delle divinità nell'ambito dell'evoluzione culturale, cfr. M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, Paris 1976-1983 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I-III, Firenze 1979-1983); si vedano anche le preziose bibliografie critiche.

Uno studio classico sulle divinità dei tempi preistorici è J. Maringer, *The Gods of Prehistoric Man*, curato da Mary Ilford, New York 1960. Per esempi e interpretazioni tratte dalle culture arcaiche e preletterarie dei tempi recenti, cfr. Ad.E. Jensen, *Mythos und Kult bei Natürvölker. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*, Wiesbaden 1951. J.S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, New York 1970, prende in esame idee provenienti da tutta l'Africa, accentuando l'importanza del dio supremo; J. Omọsade Awolalu studia alcune tra le divinità principali del vasto pantheon degli Yoruba: *Yoruba Beliefs and Sacrifical Rites*, London 1979.

Per un'utile introduzione alle divinità degli Indiani nordamericani, cfr. Åke Hultkrantz, *The Religions of the American Indians*, Los Angeles 1979. Un'ampia indagine sui miti della Polinesia, della Micronesia, della Melanesia e dell'Australia, con illustrazioni, è reperibile in Roslyn Poignant, *Oceanic Mythology*, London 1967.

Le opinioni di Georges Dumézil sulle divinità indoeuropee sono riassunte nel suo *Les Dieux des Germains*, Paris 1959 (trad. it. *Gli dei dei Germani*, Milano 1984); e in *La religion romaine archaïque*, 1966, Paris 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977). Molte informazioni interessanti sulle divinità scandinave in E.O.G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*, New York 1964. Anche se non copre tutta la mitologia greca, W.K.C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, London 1950 (trad. it. *I Greci e i loro dei*, Bologna 1987), è ancora uno dei migliori studi sulle divinità greche. Per l'India, cfr. A.A. Macdonell, *Vedic Mythology*, 1897, rist. New York 1974 (antiquato ma ancora utile); S. Bhattacharji, *The Indian Theogony*, Cambridge 1970, che studia le divinità indiane dal periodo vedico fino alla tarda tradizione puranica.

Una presentazione completa delle principali divinità venerate dagli antichi Egizi in E.A. Wallis Budge, *The Gods of Egyptians*, I-II, 1904, rist. New York 1969. Th. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven 1976, presenta e interpreta in modo magistrale le divinità sumeriche e babilonesi. Per le mitologie della Cina e di altre parti dell'Asia, è ancora valido J. Hackin et al. (curr.), *Asiatic Mythology*, London 1932. La problematica relativa alla Dea Madre è stata ripresa in numerosi studi recenti, come ad esempio J.J. Preston (cur.), *Mother Worship. Themes and Variations*, Chapel Hill/N.C. 1982.

THEODORE M. LUDWIG

DEISMO. In origine il termine *deismo* equivaleva a *teismo*, differendo unicamente nell'etimologia: *teismo* deriva dalla parola greca *theos* (dio), e *deismo* dal latino *deus*. Nei secoli XVII e XVIII, tuttavia, il termine *deismo* prese a significare l'una o l'altra forma di eterodossia razionalistica teologica. Spesso usato in senso peggiorativo, fu anche adoperato, a volte, come attributo onorifico. Il termine, a quanto risulta, fu impiegato per la prima volta in *Instruction chrétienne* (1564) dal teologo calvinista Pierre Viret: «Ho sentito che fa parte di quella banda di uomini che si fanno chiamare 'deisti', parola completamente nuova, che contrapporrebbero ad 'atei'».

Nel suo significato principale, *deismo* denota il credere in un solo Dio e in una pratica religiosa fondata esclusivamente sulla ragione naturale, anziché sulla rivelazione soprannaturale. Quindi Viret definisce i deisti come «coloro che professano fede in Dio creatore del cielo e della terra, ma rifiutano Gesù Cristo e la sua dottrina». John Dryden, nella prefazione al suo poema *Religio Laici* (1682), definisce il *deismo* «la dottrina di coloro che riconoscono un solo Dio, senza accogliere alcuna religione rivelata». La diffusione del termine nel XVIII secolo fu indubbiamente favorita dall'articolo su Viret, nel *Dictionnaire historique et critique* (1697) di Pierre Bayle.

Come la maggior parte dei termini controversi, «deismo» venne adoperato con parecchi significati diversi da quello proprio. Fu spesso usato con significato vagamente offensivo, ma non chiaramente specifico. Tra i più notevoli significati secondari o devianti del termine vi sono: 1) fede in un Essere supremo mancante di tutti gli attributi di personalità (come intelletto e volontà); 2) fede in un Dio, ma negazione di qualsiasi preoccupazione provvidenziale nei riguardi del mondo; 3) fede in un Dio, ma negazione della vita futura; 4) fede in un Dio, ma rifiuto di ogni altro articolo di fede religiosa (così definito da Samuel Johnson nel suo *Dictionary*, 1755).

Alcuni deisti rifiutarono qualsiasi religione rivelata ed ecclesiastica, assunsero atteggiamenti anticlericali, misero in discussione i canoni biblici, contestarono la credibilità dei racconti di miracoli e, perfino, respinsero il Nuovo Testamento, come invenzione e impostura. Edward Stillingfleet, vescovo di Worcester, così descriveva il destinatario della sua polemica *Letter to a Deist* (1677): «una persona particolare che ammetteva l'esistenza e la provvidenza di Dio, ma professava scarsa stima per le Scritture e la religione cristiana». Eppure un buon numero di influenti pensatori inglesi del XVII e XVIII secolo si definivano «cristiani deisti», perché accettavano sia la religione cristiana fondata sulla rivelazione soprannaturale, che la religione deistica,

basata unicamente sulla ragione naturale, coerente con il Cristianesimo, ma indipendente da qualsiasi autorità rivelata.

Così, persino il significato principale del termine – fede in Dio, ma non nella rivelazione – diventa intrinsecamente impreciso. Non si può tracciare una linea netta di divisione tra cristiani e deisti rivelazionisti, da una parte, e deisti non rivelazionisti, dall'altra. I primi spesso accettavano la rivelazione cristiana, proprio perché coincideva con la religione naturale o razionale e, talvolta, approvavano la lettura allegorica delle Scritture, proprio per assicurare questa concordanza, mentre i secondi spesso ripudiavano qualsiasi «gretta valutazione» delle Scritture cristiane ed esprimevano ammirazione per il modo ispirato con cui le verità della religione naturale vi erano presentate. Inoltre, non c'è una netta demarcazione fra cristiani deisti e teologi cristiani ortodossi (come Tommaso d'Aquino o Duns Scoto), i quali asseriscono che si possono conoscere alcune parti della dottrina cristiana attraverso la ragione naturale.

Notevole fu lo sviluppo del deismo in Inghilterra, l'unico paese dove fu vicino a diventare un movimento. Fra i suoi più noti rappresentanti vi furono Lord Herbert di Cherbury (1583-1624), autore di *De veritate* (1624); il suo discepolo Charles Blount (1654-1693); John Toland (1670-1722), autore di *Christianity Not Mysterious* (1696); Anthony Collins (1676-1729); e Matthew Tindal (1657-1733), autore di *Christianity as Old as the Creation* (1730), spesso detta «la Bibbia dei deisti». Il forte influsso del deismo inglese è attestato dal numero di attacchi da parte degli ortodossi, inclusi non solo Stillingfleet, ma anche Richard Bentley, Charles Leslie, Samuel Clarke, e, il più famoso, Joseph Butler nel suo *Analogy of Religion* (1736). In Inghilterra, il deismo subì anche rabbiose persecuzioni, giacché la bestemmia era punibile con ammende, con la perdita dei diritti civili e, perfino, con la carcerazione. Almeno due importanti deisti furono imprigionati per avere espresso le loro opinioni blasfeme: Thomas Woolston (1670-1731), mandato in prigione nel 1729, dove morì, e Peter Annet, condannato a un'ammenda, messo alla gogna e condannato ai lavori forzati nel 1764, all'età di settant'anni.

Il deismo è generalmente associato al pensiero religioso inglese. Tuttavia, numerosi grandi filosofi religiosi del continente alla fine del XVI secolo e nei due successivi si definiscono esplicitamente deisti nel significato primo del termine. Si tratta di Giordano Bruno (1548-1600) e Giulio Cesare Vanini (1584-1619), ambedue mandati al rogo come eretici per aver rifiutato l'autorità religiosa e la rivelazione delle Scritture; Baruch Spinoza (1632-1677), François-Marie Arouet (Voltaire, 1694-1778), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Moses Mendelssohn (1729-1786), e Immanuel Kant (1724-1781). Tuttavia, sia Voltaire che Kant respinsero il marchio di «deista» e si definirono sempre «teisti». Vi furono autentici deisti fra i padri fondatori degli Stati Uniti d'America, i più importanti: Benjamin Franklin (1706-1790), Thomas Paine (1737-1809) e Thomas Jefferson (1743-1826).

Il deismo sembra un fenomeno tipico dei secoli XVII e XVIII, ma è vero solo in parte. Vi sono speciali ragioni per cui il termine si diffuse allora, ma non sopravvisse a lungo. Il sorgere della scienza moderna non diede immediatamente inizio alle ostilità tra scienza e religione, bensì diede origine ai contrasti all'interno della religione, tra gli ortodossi, che credevano saldamente nell'autorità, nella tradizione e nel soprannaturale, e i liberi pensatori, che cercavano una religione che armonizzasse con la natura e la ragione. Gli ortodossi sentirono la necessità di un termine che li distinguesse dai liberi pensatori, mentre i liberi pensatori religiosi desideravano distinguersi dagli atei. Il termine *deismo* aveva soddisfatto le due necessità. Tuttavia è caduto in disuso negli ultimi due secoli, forse soprattutto perché nel pensiero filosofico e religioso del XIX e XX secolo la distinzione fra ragione e tradizione e fra natura e soprannatura ha perso la chiarezza che aveva per i pensatori dei due secoli precedenti. Una maggiore tolleranza della diversità d'opinione nella società cristiana ha fatto venir meno la necessità di un termine la cui principale funzione era quella di fustigare i pensatori indipendenti. Ora il deismo stesso è meno diffuso grazie alla crescente tendenza dei razionalisti a professarsi non credenti, piuttosto che cercare compromessi e mezze misure. In realtà, il deismo di fatto, se non di nome, sopravvive in tutte quelle comunità religiose o in quegli individui le cui convinzioni scaturiscono dall'autonomia di pensiero, piuttosto che dalla sottomissione della ragione ad autorità ecclesiastiche o scritturali.

BIBLIOGRAFIA

Un'eccellente indagine sul deismo inglese si trova in L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, I, (1876), New York 1963. Una rassegna dettagliata dei pensatori deisti è presentata da J.M. Robertson, *A History of Freethought, Ancient and Modern*, II, *To the Period of the French Revolution*, London 1936 (3ª ed.). Per il deismo nel contesto sociale, vedere l'opera di W.K. Jordan, *Development of Religious Toleration in England*, I-IV, 1932-1940, rist. Gloucester/Mass. 1965. Due otti-

mi studi degli aspetti del deismo sono *Voltaire and the English Deists*, di N.L. Torrey, (1930), rist. Hamden/Conn. 1967 e di E.C. Mossner, *Bishop Butler and the Age of Reason*, New York 1936. Forse i due lavori più classici sulla religione, scritti da filosofi citati più sopra come deisti, sono quello di B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (1670) (trad. it. *Trattato teologico-politico*, Firenze 1971); e quello di Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) (trad. it. *La religione nei limiti della sola ragione*, ed. riv. Bari 1980).

ALLEN W. WOOD

DEMIURGO. Il termine greco *dēmiourgos* (insieme con le sue varianti) deriva dalle parole *dēmos* («popolo») ed *ergon* («lavoro») e ha perciò il significato originario di «uno che lavora per il popolo», un artigiano o un professionista. Questa base etimologica successivamente si sviluppò in due diverse direzioni. Da una parte *dēmiourgos* passò a indicare un magistrato; dall'altra divenne un nome per designare il creatore originario del mondo, nel senso specifico di ordinatore o plasmatore: qualcuno che, come un artista, forgia il mondo da una materia preesistente e secondo un modello preesistente. Di questo secondo significato ci occuperemo in questa sede.

Il termine *dēmiourgos* ricorre solo due volte in Omero, entrambe nell'*Odissea*. A 17.383 si riferisce ad un professionista, come potrebbe essere un indovino, un medico, un falegname o un poeta ispirato. A 19.135 si riferisce ad un araldo, «uno che riveste una funzione pubblica» (*kērykōn hoi dēmioergoi easin*). In questo caso si fa già sentire lo sviluppo del significato più tardo, quello di «magistrato». Sofocle usa il termine nel suo significato originario quando chiama Hades «il feroce artigiano della cintura di Ettore» (*Aiace* 1035). Anche Aristofane collega i *dēmiourgoi* («artigiani») ad altre categorie di lavoratori (*Pace* 297) e usa il termine *dēmiourgikōs* («alla maniera di un artigiano, di un operaio specializzato») riferendosi ad Hermes, il versatile dio delle invenzioni (*Pace* 429). In un caso (*Cavalieri* 650), *dēmiourgos* assume probabilmente il senso specializzato di «vasaio», suggerendo la futura evoluzione del termine nel senso di «plasmatore (cosmico)». Lo stesso termine viene usato nella sua accezione originaria da Erodoto (7.31), mentre Tucidide lo usa nel senso di «magistrato» (5.47.9; cfr. 1.56.2). I filosofi presocratici usano il termine *dēmiourgiai* nel suo significato originario (vedi, ad esempio, Filolao, fr. 11t), mentre nella dossografia il termine può far riferimento a un plasmatore o a un modellatore, nel senso di un agente cosmogonico (come in Empedocle).

Platone usa il termine *dēmiourgos* riferendosi a un artigiano oppure al plasmatore originario del mondo. Con il significato di «artigiano» o di «operaio» il termine ricorre in *Lachete* 185e e 195b e in *Carmide* 162e, 164a-b, 171c, 173c, 174e e 175a. Gli ultimi due casi includono il senso di qualcosa che produce o che provoca; si confronti con *Sofista* 219c, *Filebo* 55d e *Leggi* 829d, dove si allude a esecutori di nobili gesta. Si veda anche *Gorgia* 452a, 453a-e e 454a, dove la retorica e l'aritmetica, come tutte le arti in generale, «producono» la persuasione. Si confronti, tuttavia, il termine usato nel senso di «creatore di fantasmi», cioè l'opposto di un reale creatore, in *Repubblica* 340e, 346c, 599a-d; *Apologia* 22d e 23e; *Alcibiade I* 131a e *Alcibiade II* 140b-c; *Gorgia* 447d e 455b; *Eutidemo* 280c. Si noti in particolare *Repubblica* 415a e 389d, che cita *Odissea* 17.383. Nel contesto della teoria delle tre categorie di cittadini della *polis*, si veda *Repubblica* 597d; *Fedro* 248e; *Sofista* 219c (cfr. *Politico* 280c). Si veda infine *Crizia* 110c e 112b, e *Leggi* 746c e 921b.

Strettamente connesso al significato di «artigiano» è il significato di «professionista» o «specialista», che compare già in Omero. In questo senso il termine ricorre in *Lachete* 195d e *Carmide* 164b (cfr. *Filebo* 55d e *Sofista* 229d); *Protagora* 312b e 322b (*dēmiourgikē technē*, «arte professionale» o «abilità nel lavoro manuale», il dono di Prometeo all'umanità, in opposizione alla più spirituale o etica *politikē technē*, «l'arte politica», che è invece dono di Zeus); *Cratilo* 389a, dove il legislatore è il più mirabile tra gli «specialisti» o «esperti» (cfr. 428e e *Leggi* 921d, che fanno riferimento rispettivamente agli specialisti nell'arte dell'istruzione e della guerra); *Eutidemo* 301c e *Fedone* 86c, dove si parla di artisti (cfr. tra gli altri anche *Simposio* 186d; *Repubblica* 401c; *Sofista* 236a, dove ci si riferisce agli scultori di statue); *Ippia Maggiore* 290b, dove si parla di Fidia come di «un buon artigiano che conosce il bello» (qui siamo vicini al significato di plasmatore dell'universo che si ispira a un modello invisibile). Si veda infine *Repubblica* 596b, dove un artigiano «fissa i suoi occhi sull'idea o forma».

Dēmiourgos nel senso di artigiano divino o creatore del mondo si incontra nel *Timeo*, nel *Politico*, nel *Filebo*, nella *Repubblica*, nel *Sofista* e nelle *Leggi*. È il *Timeo*, comunque, che ci fornisce la descrizione più completa del Demiurgo. In questo testo, infatti, quasi sempre il sostantivo *dēmiourgos* e il verbo *dēmiourgeō* fanno riferimento al divino plasmatore dell'universo. L'unica eccezione è 24a, dove ci si riferisce, invece, a un comune artigiano. Il *Timeo* presenta il ruolo del Demiurgo come essenziale sia al mondo che all'uomo, dal momento che costui è responsabile della loro corrispondenza come microcosmo e macrocosmo. Questo tema platonico del microcosmo e macrocosmo ha indotto molti studiosi a postulare la sopravvivenza nel

Timeo di antiche (ma solo ricostruite) speculazioni indoiraniche su un analogo mito di un uomo primordiale (*makranthrōpos*), un mito che esprimerebbe una sorta di unità panteistica tra Dio e il mondo: tale sopravvivenza è però improbabile. Nel *Timeo* platonico, infatti, il ruolo del Demiurgo è incompatibile con una concezione essenzialmente monistica del mondo, pensato come un gigantesco organismo. Questo testo è invece informato dal fondamentale dualismo platonico, un dualismo che descrive una realtà ontologica, fornendo al tempo stesso un principio di ermeneutica filosofica.

Platone distingue due mondi. Da un lato c'è il mondo ideale, il mondo delle Idee, modelli di tutto il reale. Di fronte a questo sta il mondo sensibile, che viene all'essere attraverso l'attività del Demiurgo, il quale proietta nella ricettiva *chōra* («ricettacolo») l'efficacia dei modelli ideali che egli stesso contempla. In questo caso, evidentemente, il Demiurgo va distinto sia dalle Idee (compresa l'idea suprema, quella del Bene), che dall'anima del mondo, che il Demiurgo introduce nel «corpo» del mondo per renderlo animato.

Platone fa riferimento al Demiurgo come alla causa o principio (*aitia*) del mondo, termine che egli applica anche al mondo delle Idee nel suo rapporto con il mondo sensibile. Persino la stessa *chōra*, il ricettacolo che preesiste all'attività plasmatrice del Demiurgo, è chiamata *aitia*, anche se, a causa del suo inferiore statuto ontologico, essa è talora resa in modo impreciso nelle traduzioni come «materia prima», in relazione al Demiurgo e al mondo delle Idee.

L'attività plasmatrice e animatrice del Demiurgo è un'attività ordinatrice, che si contrappone al primordiale e caotico disordine degli elementi, riducendo progressivamente il loro movimento disordinato. Si legge che il mondo è stato prodotto dal Demiurgo, definito anche suo «artefice e padre» (*poiētēs kai patēr*, *Timeo* 28; cfr. 41) e «demiurgo e padre» (*dēmiourgos kai patēr*, *Politico* 273b; in *Repubblica* 597d il pittore non è *dēmiourgos kai poiētēs*). Il Demiurgo viene inoltre descritto come «la più perfetta delle cause», mentre il mondo viene indicato come «il più bello degli esseri generati» (*Timeo* 29). Il modello che ispira l'artefice è eterno, sempre identico, uniforme e ingenerato. Il Demiurgo a sua volta viene definito difficile a conoscersi; la sua conoscenza non può essere divulgata (*Timeo* 28). Tuttavia, nonostante queste difficoltà, il ruolo del Demiurgo non pare essere posto in dubbio. La bellezza del mondo giustifica la credenza che l'attività del Demiurgo sia benefica e ispirata a un modello eterno. Come vedremo, questa credenza si pone in netto contrasto con l'ignoranza e le varie modalità di azione attribuite al demiurgo nei sistemi gnostici. Il Demiurgo platonico, essendo un dio ed essendo privo di invidia (*phthonos*), esclude per quanto possibile ogni imperfezione dal mondo.

Il ruolo del Demiurgo nella costruzione del mondo è essenzialmente quello di fornire ad esso un ordine. Egli prende la preesistente massa visibile, che si muove senza misura né ordine (*kinoumenon plēmmelōs kai ataktōs*), e le attribuisce un ordine, ponendo l'intelletto nell'anima del mondo e l'anima nel corpo del mondo, di modo che il mondo nella sua interezza possa essere davvero un essere vivente, dotato di un'anima e di un intelletto e nato grazie alla provvidenza di Dio (*Timeo* 29s.). La plasmazione dell'uomo è un'operazione più complessa. Il Demiurgo fornisce all'uomo solamente la parte superiore della sua anima, quella immortale. La parte inferiore, invece, quella mortale, è prodotta dagli dei inferiori, così come il corpo dell'uomo. Una volta portatele all'essere, il Demiurgo colloca le anime tra le stelle e comunica loro le «leggi del fato» (*nomous tous heimarmenous*). Tutte le anime inizialmente sono uguali, godendo delle medesime condizioni originarie. Il loro destino individuale sarà diverso a seconda se esse avranno osservato o trascurato la pietà e la giustizia. L'anima giusta è destinata a ritornare alla sua stella, mentre le altre sono soggette alla legge della metensomatosi: la prima reincarnazione si realizza in forma di donna, mentre in seguito, se l'anima persiste ancora nella sua malvagità, avviene in forma di animale (qui Platone si rivela erede degli orfici). Soltanto la sottomissione alla ragione può garantire il ritorno dell'anima alla sua stella. Platone aggiunge che il Demiurgo «comunicò loro tutte queste leggi in modo da essere in futuro innocente del male (*kakia*) di ciascuna di loro»: ciò può significare che il Demiurgo è innocente del male morale oppure, più probabilmente, che egli non è responsabile per le anime malvagie. Soltanto dopo che il Demiurgo ha instaurato questa giustizia originaria gli dei inferiori creano per ciascun individuo la rimanente parte dell'anima e il corpo.

Anche in altri dialoghi Platone parla del Demiurgo, ma tali trattazioni non sempre si rivelano perfettamente coerenti con la dottrina del *Timeo* relativa alla creazione dell'uomo. Ulteriori trattazioni si possono incontrare in *Politico* 270, 273 e 308; *Filebo* 27 (cfr. 26 e 39); *Repubblica* 507, 530 (cfr. 596 e *Sofista* 234a-b); e infine *Leggi* 902.

L'evoluzione che porta dal Demiurgo di Platone al demiurgo degli gnostici è di vasta portata. Come figura di transizione possiamo nominare il medioplatonico Numenio, che in qualche misura anticipò la visione pessimistica del più tardo Gnosticismo. Il demiurgo di Numenio, che egli chiamò Secondo Dio, era una figura ambivalente, divisa tra la possibilità di contemplare il mondo ideale e quella opposta di dirigere la sua atten-

zione verso il basso, verso il mondo sensibile. Un diverso sviluppo del Demiurgo platonico si ritrova in Filone Alessandrino. Filone utilizza la narrazione del *Timeo* quando introduce la nozione che Dio, nella creazione dell'uomo, non ha agito da solo, ma è stato assistito da altri agenti celesti. Questa introduzione di alcuni intermediari demiurgici aveva lo scopo di mantenere Dio del tutto separato dal male umano.

Tra gli gnostici, infine, incontriamo la nozione di un demiurgo inferiore, una nozione più o meno comune alle varie scuole, sette e religioni gnostiche, con le loro tendenze anticosmiche, in chiara opposizione alla nozione platonica, che era di gran lunga più positiva. Questa opposizione fu segnalata dal fondatore del neoplatonismo, Plotino (III secolo d.C.), il quale scrisse un trattato «Contro coloro che affermano che il Demiurgo del mondo è cattivo e che il mondo è cattivo», cioè appunto gli gnostici (*Enneadi* 2.9). Vero è che il demiurgo gnostico continua ad essere il plasmatore del mondo e risulta ancora una figura intermedia. Ma vi è un'enorme differenza: il demiurgo gnostico appartiene egli stesso a questo mondo inferiore, il mondo dell'ignoranza che tiene in schiavitù l'anima spirituale. Di conseguenza egli è inferiore all'anima umana, che, una volta illuminata dalla *gnosis*, si rende conto della sua consustanzialità con lo *pneuma*, lo spirito divino. L'inferiorità del demiurgo talvolta è riflessa nel suo nome, come quando egli è chiamato Saklas (lo «stolto»).

La caratterizzazione del demiurgo varia considerevolmente a seconda delle diverse scuole e sette gnostiche. Da una parte vi è la figura mostruosa e quasi demoniaca di Ialdabaoth, il demiurgo dalla testa leonina dello gnostico *Apocrifo di Giovanni*, e inoltre l'ignorante, «psichico» (cioè non spirituale), Ialdabaoth dei Valentiniani. Quest'ultimo aveva un ruolo nell'istruzione preliminare dell'uomo ed era destinato ad essere assunto, alla fine dei tempi, nel regno celeste conosciuto come Ogdoade. Tale regno, in modo assai significativo, non faceva parte del regno superiore, il regno divino del *plērōma*. D'altra parte, tra alcuni seguaci di Basilide si può incontrare il demiurgo Sabaoth, concepito come giusto, come aiutante degli esseri pneumatici o spirituali, per quanto egli non fosse assimilabile a quelli e fosse presentato come il figlio del malvagio Ialdabaoth.

Comune a tutti questi demiurgi gnostici, sia tra i Valentiniani che nelle correnti sethiane, è la totale mancanza di una natura spirituale o pneumatica: si tratta di esseri essenzialmente inferiori. Inoltre essi sono spesso descritti nei termini utilizzati in origine per il Dio creatore delle Scritture ebraiche, un Dio disprezzato dall'ideologia gnostica. Questo spiega la diffusione dei nomi ebrei o pseudoebrei (come Ialdabaoth) attribuiti al demiurgo.

Il demiurgo si incontra anche in altri gruppi e religioni gnostiche. Possiamo nominare l'ambivalente demiurgo dei Mandei, Ptahil, e inoltre il demiurgo dei Manichei, lo *Spiritus Vivens* («Spirito vivente»), che era un'evocazione del Padre di Luce e si credeva avesse plasmato il mondo dalle tenebre, dalla sostanza demoniaca costituita dai demoni massacrati. [Vedi anche *ARCHETIPO*].

BIBLIOGRAFIA

P. Boyancé, *Dieu cosmique et dualisme. Les archontes et Platon*, in U. Bianchi (cur.), *The Origins of Gnosticism*, 2ª ed., Leiden 1970, pp. 340-56.

É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1928 (trad. it. *La filosofia di Plotino*, Milano 1975).

Ch.H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 1935, London 1964.

[E.R. Dodds et al.], *Les sources de Plotin*, Genève 1960.

Chr. Elsas, *Neuplatonische und gnostiche Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin 1975.

A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris 1950-1954 .

[W.K.C. Guthrie et al.], *Recherches sur la tradition platonicienne*, Genève 1957.

P.W. van der Horst e J. Mansfeld (curr. e tradd.), *An Alexandrian Platonist against Dualism: Alexander of Lycopolis' Treatise «Critique of the Doctrines of Manichaens»*, Leiden 1974.

H. Jonas, *The Gnostic Religion*, 2ª ed., Boston 1963 (trad. it. *Lo Gnosticismo*, Torino 1975, 1991).

Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, 2ª ed., The Hague 1960 (trad. it. *Dal platonismo al neoplatonismo*, Milano 1990).

Simone Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris 1946.

Éd. Des Places, *Pindare et Platon*, Paris 1949.

T.M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto 1970.

[H.J. Rose et al.], *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Genève 1954.

M. Simon, *Eléments gnostiques chez Philon*, in U. Bianchi (cur.), *The Origins of Gnosticism*, cit., pp. 359-76.

UGO BIANCHI

DEMONI. I demoni sono spiriti o esseri spirituali, potenze numinose di natura benevola o malevola. Nella cultura greca classica, *daimōn* può indicare una divinità minore, un eroe deificato, uno spirito tutelare o protettore, uno spirito custode, soccorritore o che dimora nella casa; in alcuni casi il genio tutelare di un luogo (il portale, il focolare, il recinto degli animali). Nella mitologia greca, i *daimones* sono sovrumani in quanto la loro natura è superiore a quella degli uomini, ma non sono soprannaturali, perché la loro natura,

come quella degli umani, fu creata da dio (siano essi spiriti buoni o cattivi, demoni e diavoli o angeli).

Il termine greco originale *daimōn*, da cui, attraverso il tardo latino medievale, è derivato il vocabolo *demone*, designa un essere semidivino (normalmente benefico verso gli uomini) di natura intermedia fra gli uomini e gli dei. Omero usa il termine quale sinonimo di *theos*, che significa «dio», salvo che *theos* si riferisce alla personalità di un dio e *daimōn* alla natura dell'attività divina. In Esiodo, i *daimones* sono le anime di coloro che morirono nell'Età dell'oro.

Nel tardo periodo greco-romano, il termine *daimōn* (insieme al suo derivato aggettivale, *daimonios*), come il latino *genius*, era comunemente usato con riferimento a spiriti minori o semidei, specialmente spiriti protettori o custodi della casa, della famiglia e della proprietà del supplicante. Più tardi, il vocabolo *daimonium* (traslitterato in latino come *daemonium*) finì per denotare spiriti maligni che tormentano gli esseri umani, causando loro danni fisici e psichici, infliggendo infermità mentali e traviandoli.

Nei Settanta, la più antica versione greca del Pentateuco (III secolo a.C. circa.), nel Nuovo Testamento e in molti altri scritti cristiani antichi (specialmente quelli di Ireneo e Ignazio di Antiochia), il greco *daimonion* (forma neutra di *daimonios*) designava un essere di natura demonica e in genere ogni specie di spirito malvagio. Nella Vulgata, i termini *daemon* e *daemonium* erano attribuiti agli idoli, agli dei pagani e agli spiriti maligni o immondi, da cui erano posseduti gli indemoniati. La credenza negli spiriti malvagi è un fenomeno religioso pressoché universale; non solo, ma in tutte le società, comprese quelle che presentano sistemi religiosi avanzati o complessi, la venerazione di questi esseri invisibili è caratteristica comune della religione popolare e del folclore.

Culture tribali. La credenza in spiriti maligni o in potenze demoniche d'ogni specie è comune a tutti i popoli del mondo fin dai più antichi tempi conosciuti. Alcuni moderni teorici della natura della religione, come E.B. Tylor, hanno fatto l'ipotesi che la credenza nei demoni rappresenti solo la parte tenebrosa della credenza negli spettri in generale, che alcuni considerano la base di tutti i sistemi religiosi più avanzati.

I popoli tribali dei più diversi luoghi geografici credono comunemente che gli spiriti malvagi, o demoni, non siano altro che gli spiriti degli antenati defunti, ostili e malevoli verso gli esseri umani. Per neutralizzarne, o addirittura distruggerne, il potere maligno, sono andati via via evolvendosi riti elaborati per esorcizzare o adorare gli antenati sia nelle più semplici e primitive società dell'Australia e della Terra del Fuoco, all'estremo sud dell'America meridionale, sia nelle comunità più evolute, quali l'Induismo, il Buddhismo, il Cristianesimo e l'Islamismo.

Un'altra categoria di demoni assume, nelle culture primitive, un aspetto diverso da quello antropomorfico, solitamente quello di animali, uccelli, o creature marine; caratteristica che ha probabilmente radici nella fase venatoria della cultura, allorché molte società rappresentavano gli esseri umani in relazione stretta, quasi simbiotica, con animali diversi.

Induismo. Si può dire con certezza che fin da tempi antichi l'Induismo in India è stato caratterizzato da una grande mitologia di dei e demoni, e da una mitologia minore di esseri spirituali meno importanti, più vicini alla scena umana di quanto lo siano le divinità del sole, della luna e delle stelle.

Nei Veda, le più antiche Scritture dell'Induismo, la classe degli esseri demonici è divisa, da una parte, in divinità minori che, quantunque non pienamente divine, sono benevole verso l'umanità e si trovano nel cielo (il cielo più alto, o le regioni alte del cielo) e, dall'altra, in schiere demoniche nemiche, che abitano sulla terra, in caverne sotterranee; questi ultimi demoni affliggono gli esseri umani e gli animali con malattie, povertà e morte, inoltre perseguitano gli spiriti dei defunti.

Alla prima categoria appartengono i *ṛbhu*, alleati di Indra che forgiarono i destrieri degli dei e aiutano i mortali a conseguire la vittoria; le *apsara*, ninfe delle acque celesti che vivono nell'acqua e negli alberi e sono le spose dei *gandharva*, che divengono poi fanciulle di rara bellezza col potere di suscitare negli uomini passioni romantiche; e, infine, i *gandharva*, incarnazione maschile della luce celeste, protettori del *soma*, o elisir, sposi delle *apsara*, e in seguito musici divini che accompagnano le danze delle loro spose.

La seconda categoria di esseri demonici, di natura oscura e sinistra, comprende: gli *asura*, avversari degli dei (in particolare di Indra), accomunati alle tenebre e alla morte (specialmente la siccità che trattiene le piogge monsoniche) e ostili a tutti gli esseri viventi; i *paṇi*, nemici di Indra, che rubarono il bestiame degli invasori ariani; Vṛtra, la principale potenza demonica, arcinemico di Indra, serpente diabolico soprannaturale, che con le proprie spire costrinse le nubi monsoniche; e i *rākṣasa*, demoni terrestri, spiritelli avversi all'umanità, che assumono la forma di animali pericolosi, come il lupo, gli avvoltoi, i serpenti, o di esseri umani deformi; si cibano di cadaveri e ne bevono il sangue.

Le pagine dell'epica induista (*Mahābhārata* e *Rāmāyaṇa*) sono disseminate di immagini di creature semidivine, angeliche e diaboliche, di una varietà incredibile. Ci sono, anzitutto, i *loci spiritus*, geni di fiumi, di monti, di alberi, di boschetti e di varie specie di vegetazione. Compaiono, inoltre, le variopinte schiere di

divinità animali che personificano forze demoniche (benefiche o nocive per gli uomini) e danno, o tolgono, vita, salute e dovizia. Le più comuni manifestazioni teriomorfiche di esseri demonici sono la scimmia, l'elefante, la tigre e vari tipi di uccelli divini o diabolici (propizi sono il pappagallo, l'oca, la tortora e il gufo; infausti, l'airone, il falco, l'avvoltoio, la cornacchia e il piccione) e, sopratutto, i rettili (*nāga*), che vivono sotto terra, stanno a guardia del tesoro divino e rappresentano la fonte della saggezza e della morte.

Inoltre, il tessuto della mitologia induista è popolato da un'impressionante varietà di altre creature sovrumane, fra cui *preta*, fantasmi o spiriti di antenati defunti; *pitṛ*, gli spiriti dei padri; *bhūta*, spiriti in sé e per sé, generalmente associati con fantasmi, diavoli, spiriti delle aree della cremazione, tendenzialmente maligni; e *rākṣasa*, *yātudhāna* e *piśāca*, triade di spiriti non esattamente malvagi, ma nemmeno sufficientemente divini per essere considerati dei. Questi ultimi hanno occhi rossastri, corpi di vapore grigio, zanne insanguinate e spaventosi artigli; portano agli uomini malattie e morte e si nutrono di cadaveri. Infine, il grande gruppo degli «empi», gli *asura*, creature diaboliche per eccellenza, figli di Diti e Dānu, i principali avversari degli Āditya (dei) e i maggiori fautori di tutti gli esseri umani che perpetrano il male, l'ingiustizia e l'assassinio.

Buddhismo. A livello di religione popolare, il Buddhismo ha ereditato molti aspetti e *dramatis personae* dalla demonologia dell'Induismo. Il Buddhismo divide gli esseri senzienti in sei tipi: dei, uomini, *asura*, animali, spettri affamati (*preta*) e abitanti dell'inferno. Sia nella tradizione induista che in quella buddhista, gli esseri sono soggetti alla rinascita in tutte queste forme, mentre subiscono le vicissitudini dell'esistenza determinata dal karma.

Nel Buddhismo, Māra è l'arcidiavolo, antidio (*asura*) o appartenente all'ordine inferiore degli dei (*deva*). La notte precedente l'illuminazione di Gautama, Māra lo affronta con una serie di tentazioni (piaceri edonistici, potere e ricchezza e anche minacce di menomazioni fisiche), per impedirgli di ottenere il potere dell'onniscienza. Il seguito diabolico di Māra è rappresentato nella letteratura e nell'iconografia con le stesse caratteristiche fisiche dei diavoli in altre culture: corpi deformi, orrendi tratti del volto, occhi e membra multiple. Tutti i demoni di Māra sono impegnati in attività tremende e malefiche.

Mentre il culto degli spiriti malvagi e delle forze demoniache occupa un posto di minore interesse negli insegnamenti del Buddha e degli strati originali della tradizione buddhista, le masse hanno continuato le antiche usanze relative al culto di spiriti come parte integrante e necessaria della loro vita religiosa. Nei testi primitivi i riferimenti ai demoni sono rari e non sistematici nella trattazione. Nei racconti della nascita (Jātaka) del Buddha, sono spesso citate credenze in spiriti d'ogni genere; tuttavia il termine *yakṣa* (pali: *yakkha*) è più frequente di *bhūta*, vocabolo comune nella letteratura più recente.

Nella sua forma più semplice, il messaggio del Buddha è costituito dalla dottrina delle Quattro Verità Nobili e del Sentiero Ottuplice, accompagnata da abbondanti istruzioni psicologiche ed etiche, utili ai discepoli che cercano la salvezza. Benché il Buddha non negasse l'esistenza di spiriti buoni e cattivi, li considerava, comunque, come *deva* – esistenti ed attivi in tutto l'universo, ma impotenti a influire, sia in bene che in male, sull'uomo e sulla ricerca della salvezza. Infatti, si potrebbe arguire che l'obiettivo primario del *dharma* sia quello di liberare la persona dalla schiavitù morale e psicologica di quegli stati mentali in cui si sente minacciata o benedetta da esseri invisibili.

I demoni (*bhūta*, *preta*, *piśāca*), quindi, siano essi malevoli o benevoli, correttamente interpretati, vanno visti solo come la personificazione di stati mentali correlativi. Tali esseri sono il prodotto di un processo mentale, tramite il quale le emozioni umane, positive o negative, di fiducia o di timore, vengono proiettate nella realtà esterna del cosmo e oggettivate.

Ne consegue che l'*arhat*, o essere perfetto (ossia il santo buddhista) ha sconfitto le passioni, compresi desiderio (*tṛṣṇā*) e paura (*bhaya*), divenendo libero e illuminato. È quindi non vive più soggetto al timore delle forze o circostanze della vita che causano sofferenza. Si può, quindi, dire che l'*arhat* (e il *bodhisattva* nel Mahāyāna) ha sconfitto i demoni e insieme gli spiriti benigni. Pur riconoscendo che questi esseri esistono, non ne sente più la benché minima influenza sulla sua vita e i suoi pensieri.

I Sūtra (pali: Sutta) rappresentano, invece, i mortali non illuminati, coloro che sono «posseduti» dai demoni del desiderio e della paura. Per inciso, nevrosi e psicosi sono i moderni equivalenti psicologici di questo stato. Per cui solo il Buddha e gli esseri perfetti possono giudicarsi del tutto sani di mente. Tutti gli altri soffrono di una o dell'altra forma di psicosi, di un tipo di squilibrio mentale ed emozionale, alimentati dai due mali inseparabili, desiderio e paura. È l'attività reciprocamente conflittuale di queste due emozioni autodistruttive a causare le malattie mentali (in termini occidentali moderni) o l'orribile presenza degli spiriti malvagi (in termini folclorici).

Le divinità (specialmente nella tradizione Vajrayāna del Tibet, Nepal, Cina e Giappone) manifestano, come gli dei e le dee induiste, il loro influsso divino in modo

benevolo o malevolo, infondendo nel fedele ora fede, ora paura e terrore. Nei paesi buddhisti Mahāyāna di tutta l'Asia, la tradizione colta crede che tanto le divinità buone che quelle temibili, siano da considerarsi essenzialmente proiezioni immaginarie di emozioni e stati mentali corrispondenti. Le divinità «immaginarie» scompaiono nel nulla con l'esperienza dell'illuminazione.

Ebraismo. Nella demonologia e in altri settori della teologia, l'Ebraismo ereditò un certo numero di concetti e nomi di demoni (per esempio Bel e Leviathan) dai suoi predecessori mesopotamici e cananei. Nelle Scritture ebraiche più antiche, prima dell'esilio babilonese del 587 a.C., la credenza nei demoni e negli spiriti malvagi ha un ruolo marginale nella vita di Israele. Questi scritti, comunque, non negano l'esistenza delle forze demoniche; le pongono, anzi, sotto la sovranità del volere assoluto di Jahvè (Dt 4,35). Solo dopo che gli scrittori biblici subirono l'influsso di idee straniere, specialmente del sistema dualistico persiano di Zoroastro e dello Zurvanismo, troviamo una netta separazione dei poteri e dei personaggi nei due settori del bene e del male e la solidificazione del concetto di spiriti malvagi come gruppo distinto di esseri malevoli. Nel Giudaismo rabbinico, i demoni appaiono prevalentemente nell'*aggadah* (pensiero rabbinico folcloristico) e solo raramente nella *halakhah* (tradizione colta).

Nelle Scritture ebraiche, tutti gli esseri spirituali, benevoli o no, sono controllati dal potere di Dio (2 Sam 24,16s). Satana stesso è visto come servo o messaggero di Dio, incaricato di provare la lealtà degli uomini verso Dio (Gb 1,6-12; 2,1-7) o di perseguirli davanti al tribunale divino per le loro trasgressioni (Zc 3,1s). L'impronta della religione popolare ebraica è peraltro attestata dalla presenza di entità quali gli *shedim* (spiriti malvagi, Dt 32,17), che gli scrittori ortodossi collegarono agli dei pagani *se'irim* (Lv 17,7) o *lilit* (Is 34,14), tradizionalmente descritti come satiri, come lo furono i *sa'ir* («i villosi», Is 13,21).

Due altre figure demoniche degne di nota sono 'Aza'zel (Lv 16,8), demone dei luoghi desertici, al quale fu mandato il capro espiatorio nel giorno della Redenzione, e Lilith (da *lilit*), diavolessa che, secondo la leggenda ebraica postbiblica, assale i bambini e fu la prima moglie di Adamo.

Nelle Scritture ebraiche più recenti e nella susseguente letteratura apocrifa e popolare (in particolare quella della tradizione mistica della Qabbalah) erano più chiaramente delineati i demoni amorfi e tenebrosi, e a molti dei più notevoli venivano attribuiti nomi e funzioni personali. In parte angelici e in parte umani, vivevano in luoghi desolati, lontano dalle zone abitate, esercitando nottetempo la loro arte diabolica. Questi «spiriti sordidi» affliggono gli uomini con calamità fisiche e finanziarie, e li inducono ad azioni empie, contrarie alla legge di Dio (Giub 7,27).

La tradizione letteraria aggadica presenta parecchie teorie riguardo all'origine dei demoni. Alcuni scrittori ritengono che furono creati da Dio durante il crepuscolo, alla vigilia del primo Sabbath (Avot 5.9). Per altri, sono la progenie di Adamo e Lilith. Altri ancora dicono che sono i discendenti degli angeli caduti, che ebbero rapporti sessuali con donne («i figli di Dio, vedendo che le figlie dell'uomo erano adatte, si presero in moglie tutte quelle che loro piacevano», Gn 6,1-4), o che sono gli stessi angeli decaduti, che si dannarono in seguito alla loro ribellione contro Dio sotto il comando di Satana.

La figura di Leviathan, forse, può meglio illustrare la natura generale dei demoni nell'Ebraismo classico. Il nome stesso in ebraico significa «colui che si raccoglie in spire». Nell'*Apocalisse di Enoch* etiopica, il mostro marino primordiale femmina dalle sette teste (cfr. Idra nella mitologia greca), o coccodrillo, abita nelle acque sotterranee o nel mare. Questa creatura perpetra azioni malvage ed è forse l'equivalente ebraico del Tiamat babilonese o del cananeo Lotan. Il Leviathan è anche strettamente legato a Behemoth, spirito demonico del deserto (Gb 40,15; *1 Enoch* 60,8) e a Rahab (Is 51,9; Gb 9,13; Sal 89,10).

Nonostante la crescente importanza data ai demoni nel Giudaismo medievale e la loro posizione preminente nella letteratura qabbalistica, la credenza relativa, anche se mai del tutto rifiutata, è stata sempre un argomento marginale della dottrina ortodossa ebraica.

Quantunque non se ne faccia cenno né nel Talmud, né nella letteratura qabbalistica, a partire dal XVII secolo compare, nella letteratura popolare ebraica, una figura demonica unica: il dybbuk (ebraico *dibbuq*, «attaccamento»), spirito ancestrale senza corpo, condannato a vagare per la terra a causa dei peccati commessi in vita, che si insedia nel corpo di un vivo e finisce per traviarlo. Il demone può essere esorcizzato solo con speciali riti religiosi.

Cristianesimo. Nel Nuovo Testamento la demonologia è un amalgama complesso di figure mutuate da tradizioni precedenti (Ebraismo, Manicheismo, pensiero greco-romano, Gnosticismo e tradizioni apocrife e apocalittiche ebraiche) arricchito da nuovi singolari concetti emergenti in Palestina durante i primi decenni dell'era cristiana.

La struttura generale su cui si impiantarono i concetti riguardanti i demoni, fu soprattutto un'eredità dalla letteratura apocalittica del II e I secolo a.C. Secondo *1 Enoch* 6, gli angeli, o figli del cielo, vissero con le affascinanti figlie degli uomini (cfr. Gn 6,1-4) e

generarono una razza di giganti che, a loro volta, diedero vita a una schiera di spiriti malvagi. Poiché il movente primo di questa convivenza illecita era la soddisfazione del desiderio sessuale, in tutto il mondo si sparsero guerra e anarchia. A questo punto, comparvero i nomi di numerosi diavoli, ma fu compito degli scrittori del Nuovo Testamento sintetizzare lo stuolo di spiriti malvagi in un'unica figura satanica, che divenne il capo delle schiere demoniche o angeli decaduti.

Sempre in questo periodo Satana fu identificato con il serpente del Giardino dell'Eden, che aveva provocato la caduta dell'uomo a causa del peccato della prima coppia e che fu quindi anch'esso cacciato dal cielo.

Gesù, gli scrittori evangelici e l'apostolo Paolo hanno apparentemente adottato in toto la concezione giudaica sulla natura e le attività degli spiriti malvagi. In tutto il Nuovo Testamento, gli spiriti demonici sono considerati fonte di malessere fisico e psicologico (comprese epilessia e pazzia; cfr. Mt 12,28; Lc 11,20).

Secondo la logica del suo orientamento teologico generale, Paolo rappresenta Satana e le potenze maligne in azione all'interno di un teatro cosmico – nell'aria (Ef 2,2), sulla terra e negli inferi. Inoltre dipinge Satana come personificazione del sovrano nel regno del male e come la forza che si manifesterà nell'Anticristo, atteso prima del secondo ritorno di Cristo, alla fine del mondo.

L'*Apocalisse* contiene una demonologia ricca e complicata, informata alle apocalissi ebraiche e alle fonti babilonese e persiana. Il libro si sofferma precipuamente sulla lotta finale fra le forze del bene e quelle del male nella battaglia di Armageddon e sul trionfo definitivo delle forze di Dio.

La credenza nei demoni e l'uso di pratiche spirituali e magiche per esorcizzarli e controllarli hanno avuto percorsi diversi nella storia del Cristianesimo attraverso i secoli. Dal XII secolo in poi, l'iconografia (in pittura e scultura) li rappresenta come creature raccapriccianti e spaventose, responsabili di ogni sorta di malvagità, dai disastri naturali come inondazioni, terremoti e siccità, alle guerre e alle sofferenze individuali, e alla morte. Il Concilio Lateranense IV del 1215 dichiarò che «Satana e gli altri spiriti malvagi erano stati creati naturalmente buoni da Dio, ma erano divenuti malvagi a causa delle loro stesse azioni». Affermò, inoltre, che alla fine del tempo, quando Satana e le sue forze saranno sconfitti da Dio, gli angeli e i credenti riceveranno vita eterna in Cristo. I diavoli e i miscredenti, invece, andranno alla punizione eterna con Satana.

Il XV e il XVI secolo videro il massimo sviluppo delle credenze e delle pratiche demonologiche. L'Europa, e più tardi l'America, furono ricche di pratiche di stregoneria e negromanzia. I processi alle streghe erano all'ordine del giorno. All'unisono coi tempi, dilagarono i culti satanici e le «messe nere». Il drammatico aumento del culto demonico in questo periodo della storia europea, potrebbe essere interpretato come l'ultimo rigurgito di certe pratiche locali europee, precedenti di secoli la nascita del Cristianesimo. Dall'Illuminismo ad oggi, queste antiche nozioni religiose sono andate costantemente scomparendo sia negli ambienti popolari che in quelli colti.

Islam. Dal Corano in poi, l'universo fu popolato da uno stuolo di spiriti buoni e cattivi, che esercitavano un influsso diretto e formativo sulle cose umane. Uno di questi gruppi, noto come *jinn*, possedeva corpo etereo o luminescente ed era intelligente e invisibile. Creature orgogliose e ribelli, sia nel regno umano che in quello animale, gli *jinn* erano nati dal fuoco senza fumo. Erano imparentati in modo alquanto amorfo sia con gli *shayṭān* e col personaggio Shayṭān (Satana), sia con la figura di Iblīs (uno dei nomi personali del diavolo).

Mentre gli *jinn* appaiono in molti scritti musulmani come creature indistinte ed effimere che, tutt'al più, rendono la vita difficile agli uomini, gli *shayṭān* assistono attivamente Iblīs nel mantenere la sua posizione di ribelle contro Dio. Sono aggressivamente impegnati ad allontanare dalla legge di Dio quante persone sono già inclini a perdersi. Gli scrittori ortodossi musulmani hanno discusso i problemi relativi all'esistenza, alla natura e allo stato degli *jinn* ed hanno formulato un elaborato sistema di classificazione dei vari ordini angelici. Altri scrittori, come Ibn Khaldūn, ne hanno recisamente negato l'esistenza.

Nell'Arabia preislamica, gli *jinn* erano creduti spiriti sinistri del deserto e identificati con le forze della natura ostili alla vita umana. Al tempo di Maometto erano divenuti poco più che divinità indistinte e impersonali. Esistono racconti di legami romantici, e persino di matrimoni, fra *jinn* ed esseri umani. Inoltre, tema di costante interesse negli scritti di studiosi e nei racconti popolari di cantastorie, fu il sorgere di rapporti intimi fra gli *jinn* e i santi.

Secondo la letteratura islamica, Iblīs apparve all'inizio del mondo come angelo, che caparbiamente rifiutò di inchinarsi davanti ad Adamo. Iblīs stesso era fatto di fuoco primordiale, per cui, considerando offensiva la richiesta di rispetto verso un essere fatto di terra, si ribellò a Dio e, a causa del suo spirito ribelle, fu bandito dal Paradiso e maledetto per sempre. Tuttavia, convinse Dio a rimandare il castigo a dopo il Giorno del Giudizio, alla fine dei tempi. Dio gli concesse un luogo di punizione dove soggiornare e la facoltà di guidare alla perdizione gli uomini che non gli erano fedeli. Col tempo, finì per essere chiamato Satana.

Riguardo a Iblīs c'è un dilemma, che è anche al centro della tradizione islamica e che sorge perché Iblīs è un angelo (sura 2,34), ma anche «uno dei primi *jinn*» (18,50). La linea di demarcazione fra i due ordini di esseri soprannaturali non fu mai fissata accuratamente dai commentatori musulmani. Gli scritti tradizionali (*ḥadīth*) abbellirono il racconto coranico di Iblīs nel tentativo di risolvere questo dilemma. Secondo lo storico arabo al-Tabarī (circa 839-923 d.C.), in origine gli *jinn* abitavano sulla terra, finché fra di loro scoppiarono guerre sanguinose. Dio mandò il suo emissario Iblīs con un esercito di schiere angeliche per porre fine al conflitto. Iblīs spinse gli *jinn* fra le montagne; col passare del tempo, Iblīs stesso finì per essere riconosciuto come loro capo. Altrove, Iblīs è presentato come un *jinnī* ribelle, catturato e portato in cielo per ricevere la punizione. Tutti i racconti tradizionali concordano su un particolare: Iblīs credeva di essere superiore a tutti gli altri angeli e a tutti gli uomini. Questa presunzione produsse in lui un orgoglio smisurato, che lo spinse a ribellarsi contro l'autorità del suo creatore e signore, attirando di conseguenza su di sé la condanna totale di Dio. Il Giorno del Giudizio, Dio getterà Shayṭān e le sue schiere in un abisso di fuoco infernale (29,94ss.), dove soffriranno in eterno fra le fiamme che bruceranno inestinguibili.

Da parte loro, gli *jinn* hanno un ruolo molto più importante e palesemente positivo sia nel folclore di varie società islamiche che nella tradizione elevata e colta. Anzitutto gli *jinn* sono legati alle pratiche delle arti magiche, sia bianche che nere. La frequente intrusione di *jinn* di vario tipo nella vita umana, a volte con effetti disastrosi, ha un posto notevole nella narrativa di scrittori colti, come dei cantastorie popolari (*qaṣṣā*).

Nonostante il continuo, chiaro rapporto fra la visione folclorica degli *jinn* e quella della tradizione colta, gli elementi islamici sono spesso classificati come motivi e sentimenti provenienti da varie tradizioni folcloriche (per es. egiziana, siriana, turca).

Nel tentativo di rendere più comprensibili alle masse gli insegnamenti di Maometto e degli esperti chiosatori, i teologi islamici stessi hanno elaborato dei complessi sistemi di angelologia e demonologia, che includono ordini vari, ognuno inserito in una posizione ben definita nella struttura gerarchica.

Una valutazione moderna. Fino a tempi relativamente recenti, la demonologia medievale è servita da modello alla concezione occidentale di «male» e come termine di paragone per quanti seguono le vie del male. Tuttavia, col sorgere di una cosmologia più complessa e razionale (e la dissoluzione dell'idea di un universo a tre piani, in seguito allo sviluppo della cosmologia scientifica), durante gli ultimi due secoli e mezzo la credenza in esseri soprannaturali di ogni tipo (buoni o cattivi che siano) è andata gradatamente scomparendo.

Ora, i disastri naturali, come terremoti, inondazioni e pestilenze, che una volta erano attribuiti all'azione perversa delle forze demoniche, sono spiegati su basi puramente naturalistiche. Allo stesso modo, ogni sorta di sventura e sofferenza umana, dalle malattie fisiche ai disturbi mentali, è ascritta a cause puramente empiriche.

Col diffondersi di concetti scientifici e tecnologici e la divulgazione in tutto il mondo del concetto di un'educazione universale, prevalentemente basata su valori moderni occidentali, la credenza nel paradiso e nell'inferno e in una vita oltre la morte in un regno separato da questo, è diventata marginale rispetto alle verità centrali di molte religioni in tutto il mondo. È vero, d'altro canto, che la credenza nell'esistenza di forze malvage non è ancora scomparsa del tutto. Immagini di forze maligne e del demonico hanno avuto un ampio ruolo nelle arti contemporanee, anche se in forme demitizzate e impersonali.

C.G. Jung, fondatore della scuola di psicologia analitica, ha dato un giudizio sconvolgente sulla presenza di forze malvage che sarebbero tuttora all'opera nella psiche umana:

> L'uomo ha apparentemente trionfato sul demonismo della natura, ma lo ha inconsciamente inghiottito in se stesso, divenendo la marionetta del demonio... Quando questi prodotti (fattori demonici nella psiche) erano creduti irreali e illusori, le loro fonti non erano bloccate o rese inoperanti.
>
> Al contrario, quando i demoni non poterono più abitare nelle rocce, nei boschi, nelle montagne e nei fiumi, usarono come dimora gli esseri umani, divenendo ben più pericolosi.
> (*Complete Works*, vol. 18, Princeton 1955, pp. 593-4).

Questa e altre testimonianze riguardanti la crisi religiosa che caratterizza il mondo d'oggi, possono giustificare la conclusione che la «morte» di Dio e di Satana sia stata uno degli avvenimenti formativi della cultura moderna. Ciò nonostante, il bisogno che gli antichi sentivano di una conoscenza più profonda della natura del bene e del male e dei loro rispettivi ruoli nel dramma umano, persiste oggi nell'esigenza di una riflessione intelligente e di una critica acuta. [Vedi *ANGELO*; *DIAVOLO*; *MOSTRO*; *SPIRITI*].

BIBLIOGRAFIA

La voce *Demons and Spirits*, nella *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, J. Hastings (cur.), Edimburgh 1911 (I-IV), è una serie di venti articoli attinenti alla demonologia nelle varie culture ed

è ancora di valida consultazione. Per le informazioni in generale, è utile anche il *Larousse World Mythology*, P. Grimal (cur.). G. Davidson, *Dictionary of Angels including the Fallen Angels*, New York 1967, è una miniera di informazioni. Oltre a questi testi di consultazione generale, diamo di seguito delle fonti di informazioni sui demoni secondo le singole culture.

Religioni tribali. R.M. e Catherine Berndt, *The World of the First Australians*, Sydney 1977 (2ª ed.). V. Elwin (cur. e tr.), *Tribal Myths of Orissa*, New York 1954. E.B. Tylor, *Primitive Culture*, I, *Religion in Primitive Culture*, 1871; rist. New York 1970.

Ebraismo. E. Langton, *Essentials of Demonology. A Study of Jewish and Christian Doctrines. Its Origin and Developmen*, London 1949. «Demonology», in *The Encyclopaedia of the Jewish Religion*, R.J. Zwi Werblowsky e G. Wigoder (curr.), New York 1966.

Cristianesimo. J. Hick, *Evil and the Love of God*, London 1977 (2ª ed.). E. Langton, *Essentials of Demonology*, London 1949. E. Marple, *The Dark World of Witches*, London 1962. J.B. Russell, *The Devil. Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca/N.Y. 1977.

Islamismo. D.M. Asín Palacios, *Islam and the Divine Comedy*, H. Sunderland (tr.), London 1926. Jane I. Smith e Yvonne Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Albany/N.Y. 1981. A.S. Tritton, *Shaiṭān*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1913-1938. P. Voorhoeve, *Djinn*, e A.J. Wensinck, *Iblīs*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1960 (nuova ed.).

Induismo. W.N. Brown, *The Rigvedic Equivalent for Hell*, in «Journal of the American Oriental Society, 61 (1941), pp. 76-80. A.K. Coomaraswamy, *Angel and Titan. An Essay on Vedic Ontology*, in «Journal of the American Oriental Society», 55 (1935), pp. 373-419.

Buddhismo. J.W. Boyd, *Satan and Māra. Christian and Buddhist Symbols of Evil*, Leiden 1975. Bimala Churn Law, *The Buddhist Conception of Spirits*, London 1936 (2ª ed.). M.E. Spiro, *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, Berkeley 1982 (2ª ed.). W.G. Weeraratne e altri, *Bhūta*, in *Encyclopaedia of Buddhism*, G.P. Malalasekera (cur.), Colombo 1971.

J. BRUCE LONG

DEUS OTIOSUS. Il termine latino *deus otiosus* (pl. *dei otiosi*) designa una divinità che si è allontanata o ritirata dalla vita attiva. La scarsità di descrizioni dettagliate di tali divinità, congiunta alla loro diffusa presenza nelle culture di ogni parte del mondo, costituisce un problema per lo studio delle religioni. Sebbene il profilo di questi personaggi divini sia in genere sommario e incompleto, essi tuttavia mantengono una salda presa sull'immaginazione religiosa. Lo studio degli dei che si sono ritirati dal loro campo di azione, infine, ha dato origine a profonde riflessioni sul significato e sulla funzione dei simboli nella vita religiosa, specialmente dei simboli delle forme divine.

Riferimenti celesti. Molti miti africani di creazione che prevedono la presenza di *dei otiosi* narrano come, al principio dei tempi, il cielo giacesse disteso sulla terra. I miti dei Nuba e dei Dogon, ad esempio, descrivono come questo contatto tra il cielo e la terra impedisse lo sviluppo dell'uomo e interrompesse il ritmo delle attività quotidiane (R.C. Stevenson, *The Doctrine of God in the Nuba Mountains*, in E.W. Smith, cur., *African Ideas of God*, London 1950, p. 216; M. Griaule, *Masques Dogons*, Paris 1938, p. 48). «In particolare le donne non potevano macinare i loro cereali senza colpire il cielo; questo rapporto così intimo ebbe fine quando la collera del cielo, provocata dai fastidiosi colpi dei pestelli delle donne, lo indusse infine ad allontanarsi dalla terra» (Dominique Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris 1970, p. 16). In altre società africane, come i Nyarwanda e i Rundi dell'Africa centrale, il dio creatore viveva al principio dei tempi insieme con i primi uomini (o essi vivevano in cielo con lui). Per una ragione o per l'altra, il dio si ritirò dalla compagnia delle sue creature, andandosene verso l'alto oppure verso il basso, in cima a una montagna o in cielo (R. Bourgeois, *Banyarwanda et Barundi*, III, Bruxelles 1957, pp. 19-25).

Le diverse forme di *deus otiosus* si raccolgono, per la maggior parte, intorno al simbolismo del cielo. La manifestazione del sacro nel cielo e la credenza in Esseri supremi celesti risulta assai spesso superata e sostituita da altre forme sacre. Con questo non si vuol dire, comunque, che la devozione rivolta agli Esseri celesti sia la prima e unica pratica religiosa dell'umanità arcaica. In primo luogo, infatti, non possediamo i dati necessari alla ricostruzione delle prime forme di pratica e di credenza religiosa nella storia dell'umanità. Ma più importante ancora è la constatazione che gli sviluppi storici successivi, che conosciamo in modo più completo, dimostrano l'improbabilità che la credenza in un Essere supremo celeste escludesse tutte le altre forme religiose. Il punto di partenza è che l'esperienza del cielo come realtà religiosa, come sfera divina, sottolinea il valore religioso della separazione e della trascendenza. Il cielo stesso, come simbolo di un Essere sacro, riassume o costituisce questi elementi della separazione e della trascendenza, che sono poi gli elementi strutturali del *deus otiosus*. Per questo motivo innumerevoli ierofanie di tipo diverso possono tranquillamente coesistere con questa particolare manifestazione sacrale del cielo lontano. [Vedi *CIELO*].

Puluga, ad esempio, venerato nelle isole Andamane, è una divinità onnisciente che abita nel cielo. Dopo un rapporto tumultuoso con i primi uomini, Puluga ricordò loro i suoi comandamenti e se ne andò. Dal momento di questo distacco iniziale, gli uomini non

l'hanno visto mai più (P. Schebesta, *Les Pygmées*, Paris 1940, pp. 161-63). In modo analogo, Temáukel, il creatore eterno ed onnisciente dei Selk'nam della Terra del Fuoco, viene chiamato *so'onh-haskan* («abitatore del cielo») oppure *so'onh kas pémer* («colui che si trova in cielo»). Temáukel creò gli antenati mitici, che svilupparono il processo di creazione del mondo. Quando la creazione fu finalmente portata a termine, egli si ritirò al di là delle stelle. Temáukel rimane del tutto indifferente alle vicende degli uomini; questi ultimi, per parte loro, non possiedono alcuna sua immagine, non gli prestano un culto regolare e si rivolgono a lui con le preghiere soltanto in caso di terribili malattie o di cattivo tempo (M. Gusinde, *Das höchste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland*, in *Festschrift W. Schmidt*, Wien 1928, pp. 269-74). I Muring della costa orientale dell'Australia narrano nei loro miti la storia di Daramulun, loro «padre» (*papang*) e «signore» (*biamban*). Il vero nome di questo Essere divino celeste, che appunto è Daramulun, è conosciuto soltanto dagli iniziati. Egli visse sulla terra soltanto per un breve periodo, durante il quale istituì i riti di iniziazione. Dopo il suo ritorno in cielo, la sua presenza si fa sentire soprattutto nel rumore del tuono, nei misteriosi mormorii notturni della giungla e attraverso il suono del *bull-roarer* che viene usato nei riti di iniziazione (A.W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, New York 1904, pp. 362ss., 466ss.). Anche Bunjil, l'Essere supremo celeste delle tribù australiane dei Kulin, creò la terra, gli alberi, gli animali e infine gli uomini, ma poi lasciò il mondo per vivere nel cielo, al di là del «cielo tenebroso» visitato dagli uomini santi (*Ibid.*, p. 490).

L'assenza di mito e di culto. Il tratto più sorprendente del *deus otiosus* è certamente l'assenza di culto. Anche dove è presente una qualche devozione occasionale e spontanea, infatti, mancano, quasi sempre, dei riti stagionali celebrati in onore del dio. Ma altrettanto poco numerose sono le narrazioni mitiche sul *deus otiosus*. I pochi miti reperibili, inoltre, appaiono particolarmente poveri e brevi, rispetto alle drammatiche avventure degli eroi, degli dei della tempesta o delle forme divine associate al ciclo agricolo. Un gran numero di Esseri supremi celesti, del resto, non riceve un culto regolare. Possiamo citare Muladjadi dei Batak di Sumatra, Petara dei Dayak del Borneo, Ndengei delle isole Fiji, e infine Yelefaz dell'isola di Yap.

L'assenza di un culto organizzato e la scarsità dei riferimenti mitici condusse gli studiosi ad un grave fraintendimento. Alla fine del secolo scorso e all'inizio di questo (e ancora oggi, in alcuni ambienti), gli studiosi hanno in genere trascurato l'importanza di questa forma religiosa. Il *deus otiosus* venne interpretato come un prodotto anomalo della speculazione umana, oppure come una introduzione recente nel pantheon divino, in conseguenza del contatto con i missionari cristiani, oppure ancora come un'idea arcaica che aveva perduto il suo senso e la sua chiarezza d'espressione. Il *deus otiosus*, in realtà, non si adattava affatto agli schemi dell'epoca, che valutavano il pensiero mitico come infantile, privo di sottigliezze e non articolato. [Vedi *ESSERE SUPREMO*]. Anziché considerare l'assenza del *deus otiosus* dal patrimonio mitico e cultuale semplicemente un tratto tipico della sua natura, gli studiosi troppo spesso ignorarono il problema, oppure trascurarono il suo valore a favore di teorie che descrivevano le popolazioni tribali come primitive dal punto di vista teologico e come arretrate dal punto di vista intellettuale.

Il ritiro del dio. I miti del *deus otiosus* affrontano, in genere, il problema della lontananza del dio dalle preoccupazioni culturali. Sono le narrazioni mitiche stesse, infatti, che descrivono il ritiro o la sostituzione dell'Essere supremo. Olorun, per esempio, la divinità degli Yoruba, il cui nome significa «signore o padrone del cielo», affidò a Obatala, uno dei suoi figli, il compito di creare il mondo. Quando Obatala, ubriaco, eseguì maldestramente la creazione degli uomini dall'argilla, intervenne Oduduwa, il fratello minore, e si incaricò in sua vece della creazione. A questo punto Olorun si allontana per sempre dalla storia umana. Egli non interviene direttamente nelle vicende umane, poiché ha delegato la cura della creazione degli uomini ai suoi figli a inoltre agli *oriṣa*, un gruppo di divinità ciascuna delle quali possiede il suo recinto sacro, il suo clero, il suo tempio e i suoi fedeli. Anche se è del tutto assente dal corso delle vicende umane, Olorun rimane una presenza essenziale, dal momento che introduce il soffio vitale in tutti gli uomini e assegna a ciascuno il suo destino. Gli Yoruba, infine, invocano Olorun in occasione di eccezionali calamità (E. Bolaji Idowu, *Olódùmarè. God in Yoruba Belief*, London 1962; P. Morton-Williams, *An Outline of the Cosmology and Cult Organization of the Oyo*, in «Africa», 34, 1964; B.C. Ray, *African Religions. Symbol, Ritual, and Community*, Englewood Cliffs/N.J. 1976, pp. 49-76, spec. pp. 52ss.).

I miti, dunque, descrivono l'origine della posizione «ritirata» del *deus otiosus* nella vita culturale e nell'immaginazione religiosa. Talora il dio si allontana per sua stessa iniziativa, dopo aver terminato l'opera della creazione o dopo averne curato il completamento. Altre volte, invece, la sovranità dell'Essere supremo viene usurpata da un dio più giovane e più attivo. Nella versione ittita (intorno al 1300 a.C.) di alcuni testi hurriti, per esempio, si incontra all'inizio un episodio che de-

scrive la battaglia per il «regno del cielo». Dapprima regnava il dio Alalu, che viene sopraffatto, in seguito, da una divinità chiamata Anu. All'inizio del regno di Anu, l'eroe protagonista della mitologia ittita, Kumarbi, era semplicemente un servo di Anu. Nove anni più tardi, Kumarbi inseguì Anu per tutto il cielo, lo gettò a terra e infine gli strappò i genitali con un morso (H.G. Güterbock, *The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myths. Oriental Forerunners of Hesiod*, in «American Journal of Archaeology», 52, 1948, pp. 123s.; C. Scott Littleton, *The "Kingship in Heaven" Theme*, in J. Puhvel, cur., *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley 1970, pp. 93-100). Un episodio parallelo si incontra nella mitologia greca, che descrive la castrazione di Urano, il dio del cielo, e la violenta separazione del Cielo dalla Terra (*Gaia*). Anche nella mitologia mesopotamica gli dei giovani, capeggiati da Marduk, intervengono attivamente affinché gli dei principali, An, Enlil ed Ea, perdano la loro supremazia.

La presenza nella mitologia del *deus otiosus*, forma divina indefinita e indeterminata, ci insegna comunque qualcosa sulle dinamiche dell'immaginazione religiosa. Gli *dei otiosi*, in particolare quando si tratta di Esseri supremi celesti che si ritirano dopo la creazione, si allontanano dal mondo in tutti i sensi. Essi si dirigono verso l'alto, abbandonando in basso la loro creazione. Ma in qualche modo essi oltrepassano insieme i confini dell'immaginazione religiosa, delimitando gli estremi della capacità creativa, dal momento che assumono ogni possibile rappresentazione. Certamente sulla produzione delle forme contemporanee di *deus otiosus* ha influito il contatto esterno, soprattutto con il Cristianesimo e con l'Islamismo. Tale contatto, tuttavia, non esclude l'esistenza di formulazioni autenticamente indigene del *deus otiosus*. In realtà fu proprio l'esistenza di un mito autonomo del dio ozioso ciò che permise a molte culture di accettare certi aspetti dell'Essere supremo di provenienza esterna e di conciliare quest'ultimo con il proprio pantheon. I tratti del *deus otiosus*, in definitiva, lungi da risultare insignificanti, mostrano appunto alcuni caratteri ben definiti (in particolare l'indeterminatezza e la sublimità), che segnano i limiti estremi della pensabilità di un essere.

Caratteri simbolici. Il *deus otiosus* è in qualche modo un'immagine limite, poiché nulla esiste prima e dopo di lui. Gli indiani Winnebago del Wisconsin confessavano: «Noi non sappiamo cosa ci fosse prima del nostro Padre, artefice della Terra».

Elevatezza. Le descrizioni di Esseri supremi che si ritirano verso l'alto conducono gli studiosi della religione al limite superiore della gamma delle forme divine, dal momento che il *deus otiosus* è spesso la più elevata delle forme elevate. Elaborando descrizioni di una realtà remota, trascendente, invisibile e intangibile, le culture forniscono a se stesse e agli studiosi le espressioni di una esperienza dell'essere che, per definizione, maggiormente trascende i sensi. I miti del *deus otiosus* toccano la natura della creatività stessa, i poteri nascosti e le sottili capacità dell'immaginazione religiosa. I Witóto della Colombia possono fornire questo esempio: in principio niente esisteva eccetto la «mera apparenza», che era «qualcosa di misterioso». Moma, l'Essere supremo (che chiama se stesso Nainuema, «colui che è o che possiede ciò che non c'è»), partecipa a questa esistenza di fantasma. Egli è soltanto un'apparenza illusoria, legata a certi suoni sacri associati con parole e canti rituali. In sogno, Nainuema abbracciò e strinse al suo petto il fantasma ed ebbe una visione, mentre il respiro lo manteneva in uno stato di illusione parallela alla trama del suo sogno. Moma misurò la profondità del sogno, esaminò fino in fondo il fantasma e scoprì che era vuoto. Allora con una sostanza collosa legò l'illusione alla trama del suo sogno e poi picchiò sul fondo dell'illusione fino a posarsi sulla terra. Egli creò le foreste con lo sputo e coprì la terra con il cielo (K.T. Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto*, I, Göttingen 1921, pp. 27; 166-68). Tratti così elevati attribuiti al *deus otiosus* hanno grande importanza per lo studio delle forme religiose, in quanto descrivono i limiti estremi della concezione dell'essere.

Passività. Il carattere passivo degli *dei otiosi* lascia nel vago e nell'indefinito la loro personalità divina. È frequente che le divinità evitino le azioni drammatiche e rimangano inerti, in disparte; e infatti spesso l'attività degli *dei otiosi* viene descritta in termini negativi. La loro onnipresenza si manifesta in ultima analisi come una assenza, dato che passano continuamente da un luogo all'altro. La loro onnipotenza si risolve nel mancato coinvolgimento in ogni singola o specifica operazione cosmica, come la produzione dei raccolti o i mutamenti del ciclo vitale degli uomini. La loro onniscienza si manifesta in una certa indifferenza, o mancanza di interesse, per i singoli avvenimenti. La loro immortalità implica una certa stasi: l'immobilità e l'incapacità di cambiare. Queste valenze di segno negativo sono legate alla loro associazione con la creazione, posta all'inizio dei tempi. Una volta completata la creazione e comparso per la prima volta l'essere, la loro funzione creativa risulta del tutto esaurita e il dio diventa ozioso. La divinità, con i suoi eccezionali poteri creativi, si ritira in questo modo dal mondo attivo, al quale lei stessa ha dato inizio. Essa rimane comunque il fondamento di tutti gli esseri creati e di tutte le possibilità creative e, appunto per questo motivo, si ritira nello spazio infinito, al di là dei limiti della creazione. Una volta che l'universo è venuto all'essere, non è più ne-

cessario (e neppure opportuno) che il carattere attivo dell'Essere supremo si manifesti in tutta la sua pienezza.

Primordialità. Il ritiro del *deus otiosus* dalla scena della creazione segna la fine dei primordi. Si può dire perciò che la presenza del *deus otiosus* simboleggia la primordialità, una condizione potente e carica di possibilità. Gli *dei otiosi* esistono da sempre: essi comunicano un senso di eternità e di antichità. Il cielo, o qualunque altro luogo paradisiaco in cui hanno sede gli dei, è da sempre abitato dagli ésseri soprannaturali. Per gli Aranda australiani, ad esempio, il «grande padre» (*knaritja*) è un essere eternamente giovane (*altjira nditja*), che vive in una terra eternamente verde, ricoperta di fiori e di frutti e delimitata dalla Via Lattea. Il grande padre e i suoi celesti compagni, tutti ugualmente giovani, non si interessano affatto delle vicende terrene: il grande padre lascia la gestione di tali faccende agli antenati. Il grande padre degli Aranda rappresenta dunque i primordi, una condizione dell'essere che non ha manifestazione nel presente, pur avendo uno straordinario statuto ontologico. La beatitudine, l'immortalità, l'anteriorità o almeno una statica antichità, sono infatti condizioni dell'essere prive di confronti. Questa situazione primordiale fu spezzata e da allora divenne difficile, o impossibile, ogni contatto diretto con essa. Soltanto alcuni individui privilegiati, come gli eroi mitici o gli specialisti dell'estasi, hanno la possibilità di rivisitare una situazione ormai irrimediabilmente perduta. La primordialità ci rivela qualcosa circa la reale natura del tempo e dello spazio. Essa è una qualità che non può essere riconquistata nei limiti dell'attuale condizione del cosmo. Il ritiro del *deus otiosus* partecipa, dunque, alla definizione di un mondo primordiale, che si pone al di sopra e contro la storia. La primordialità costituisce lo spazio in cui realtà ed eternità possono manifestarsi in modo autentico. La presenza, in una tradizione, del *deus otiosus* implica che anche modalità ontologiche eccezionali possono essere percepite come rappresentazioni del tempo.

Trascendenza. Il destino del *deus otiosus* nella storia mitica fa in modo che lo stato iniziale di questo essere diventi meno immediato e pressante. Il dio, infatti, si ritira e diviene distante, mentre la storia umana, per parte sua, viene avvolta nell'involucro della vita simbolica. All'inizio del ciclo della creazione dei Makiritare, per esempio, esistevano soltanto il cielo e la luce eterna. Shi, il sole invisibile, aveva già creato Wanadi, il creatore celeste, soffiando su un cristallo di quarzo. In questa fase iniziale non vi era separazione tra cielo e terra: il cielo non aveva ancora le sue porte e Wanadi brillava e splendeva ovunque. Egli però desiderava costruire delle abitazioni per gli esseri divini e a questo scopo aveva mandato sulla terra alcune forme di se stesso. Attawanadi («Wanadi della casa»), la terza forma di Wanadi, si specializzò nella costruzione dei recinti. Creò dapprima uno spazio recintato chiamato terra; poi pose intorno ad essa un nuovo cielo visibile, cosicché il vero cielo non poteva più essere visto. L'*atta*, l'abitazione o villaggio dei Makiritare, è una riproduzione fedele del primo universo creato da Attawanadi. La creazione di Attawanadi si risolve, dunque, in una forma simbolica chiusa e in una situazione di chiusura: egli si allontana dalla sua creazione.

I miti di creazione che prevedono la presenza di un *deus otiosus* raccontano spesso il sollevamento e l'opportuna collocazione del cielo: una rappresentazione primordiale della trascendenza. Il cielo diventa in questo modo il paradigma della distanza e della diversità. [Vedi *CIELO*].

In quanto attivo nella prima autentica separazione, il *deus otiosus* (insieme con le sue manifestazioni celesti) condiziona la possibilità di tenere distinti i diversi esseri; inoltre la sua perenne trascendenza e assenza garantisce i valori simbolici che tali esseri rappresentano. Numerosi miti prospettano il rischio che il cielo, in futuro, possa cadere sulla terra: in questo modo rappresentano il timore di un crollo delle potenzialità simboliche. Se il simbolismo del ritiro del *deus otiosus*, che è la realtà che trascende tutte le altre, non reggesse alla verifica e non rimanesse al suo posto, allora nessuna altra distanza simbolica, di qualunque tipo, potrebbe conservare la sua certezza e la vita delle rappresentazioni verrebbe meno. Soltanto alla fine dei tempi, infatti, molti *dei otiosi* fanno ritorno. Attawanadi, ad esempio, ritornerà tra i Makiritare solo quando la terra cesserà di esistere (M. de Civrieux, *Watunna. An Orinoco Creation Cycle*, cur. e trad. D.M. Guss, San Francisco 1980, pp. 28ss.). La relazione tra dei e uomini si instaura solo quando viene riconosciuta la separazione del creatore dal creato. «L'epoca della "religiosità" umana non è l'era "paradisiaca" in cui il dio viveva nel "villaggio" degli uomini; è piuttosto il periodo successivo, quando il dio ha ormai perduto le sue caratteristiche terrene e umane e vive separato dall'umanità» (Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, 1970, p. 16). Il ritiro del *deus otiosus* diviene dunque la pietra miliare della vita religiosa: «gli Africani sentono profondamente che quanto più il dio sembra inaccessibile, tanto più grande è in loro il bisogno di lui» (*Ibid.*).

La vita simbolica, resa possibile dall'allontanamento dell'essere primordiale, fornisce all'umanità la libertà della condizione simbolica, un'esistenza dinamica che non avrebbe mai potuto essere instaurata se il creatore avesse continuato a schiacciare la creazione, con la sua ingombrante presenza e con la sua immediatezza. La mediazione, gli intermediari e la distanza simbolica di-

ventano possibili e indispensabili soltanto quando il dio si allontana dalla scena.

Implicazioni per lo studio del simboli religiosi. La conoscenza della storia mitica degli *dei otiosi*, la storia dei loro atti creativi e delle trasformazioni che essi subiscono quando scompaiono nella volta stellata o nella foresta, è un elemento culturale indispensabile. Muniti di questa conoscenza, i membri di una cultura vivono nella coscienza della sacralità del loro ambiente e del loro sistema socio-culturale, in quanto conoscono la storia mitica di ciascuna delle sue forme. L'allontanamento dell'essere primordiale, il *deus otiosus*, lascia impronte indelebili sull'universo fisico e sulle realtà organiche in esso contenute.

I Campas del Perù, per esempio, descrivono in questo modo l'ascesa del sole (Pava) fino al cielo. Pava ottenne l'aiuto del colibrì, Neoronke, che portò un'estremità della fune del cielo fino ai livelli più alti dell'universo. Quando Pava salì lungo la fune, si verificarono alcune trasformazioni che diedero alla natura la sua attuale configurazione. Molti degli esseri primordiali, che fino a quel momento avevano forma preumana, si trasformarono in animali, come il topo e il tapiro. Alcuni degli alberi e dei fiori utilizzati per suddividere il calendario sono in realtà le figlie di Pava. Gli alberi, per esempio, provengono dagli indumenti che queste fanciulle lasciavano cadere mentre salivano con lui al cielo. Quando la fune del cielo cadde a terra, dopo l'ascesa, un certo numero di esseri (tra cui la vespa, il porcospino e il bradipo) precipitò con quella dal cielo (G. Weiss, *Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America*, New York 1975, pp. 219-588, spec. 389s.).

Non vi è alcuna garanzia che la forma divina del *deus otiosus* resterà per sempre in equilibrio alla periferia dell'immaginazione religiosa. In alcuni casi sembra che il dio cada in una totale dimenticanza; in altri casi, invece, alcuni profeti modificano e riattualizzano la concezione dell'Essere supremo, riproponendo il suo culto. Soltanto quando la conoscenza mitica del dio remoto scompare del tutto, allora la divinità diventa completamente oziosa e perde il suo valore religioso. Tale fu probabilmente il destino di Dyaus, il dio del cielo indoeuropeo, che alla fine non fu più oggetto di venerazione.

Non vi sono né inni né miti relativi a questa antichissima forma della religione vedica; il suo nome indica semplicemente il «cielo» o il «giorno». Si mantiene tuttavia il ricordo che il «Cielo conosce tutto» (*Atharvaveda* 1.32.4) e che esiste il «cielo padre» (*Atharvaveda* 6.4.3): si tratta di uno dei due elementi della coppia primordiale, Dyāvāpṛthivī, «cielo e terra» (*Ṛgveda* 1.160). Questi elementi fanno entrare Dyaus nella serie delle divinità celesti indoeuropee dotate di un nome simile, per le quali invece possediamo narrazioni mitologiche: il greco Zeus Pater, il romano Juppiter, l'illirico Daipatures, lo scita Zeus-Papaios e il tracio-frigio Zeus-Pappos.

Il dio Mwari degli Shona (Zimbabwe) rappresenta, invece, un esempio di recupero del *deus otiosus*. A partire dal XV secolo, le circostanze hanno contribuito alla rivitalizzazione di questo remoto culto del dio del cielo. La dinastia regale dei Rozvi, infatti, favorì il culto nel centro della città di Zimbabwe e i sacerdoti di Mwari sono diventati figure politiche di rilievo (Daneel, 1970, pp. 30-35).

La forma del *deus otiosus*, anche se qui richiamata soltanto a grandi linee, costituisce uno stimolo fondamentale per la vita dell'immaginazione religiosa. Seppure a livelli diversi, una simile forma è presente in ogni *corpus* mitologico completo. Dal momento che ogni realtà presente agli inizi mitici del mondo costituisce una piena e assoluta affermazione del proprio modo di essere, il cambiamento e il dinamismo che caratterizzano la storia umana provocano l'eclissi totale o la disintegrazione della forma primordiale. La morte o la trasformazione degli esseri soprannaturali, o il loro ritiro nella sommità o ai confini del cosmo, rappresentano, dunque, il destino dell'esistenza primordiale nel suo complesso.

BIBLIOGRAFIA

M.L. Daneel, *The God of the Matopo Hills. An Essay on the Mwari Cult in Rhodesia*, The Hague 1970.

J.B. Danquah, *The Akan Doctrine of God*, 2ª ed., London 1969.

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, 1976): il paragrafo sul cielo e sugli dei del cielo.

M. Eliade, *South American High Gods*, in «History of Religions», 8 (1968), pp. 338-54; e 10 (1970-1971), pp. 234-66.

E. Ikenga-Metuh, *The Paradox of Transcendence and Immanence of God in African Religions. A Socio-historical Explanation*, in «Religion», 15 (1985), pp. 373-85.

G. Lienhardt, *Divinity and Experience. The Religion of Dinka*, Oxford 1961.

Ch.H. Long, *The West African High God. History and Religious Experience*, in «History of Religions», 3 (1964), pp. 328-42.

R. Pettazzoni, *La formation du monothéisme*, in «Revue de l'histoire des religions», 44 (1923), pp. 193-229 (ora in *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, 1967).

R. Pettazzoni, *The Supreme Being. Phenomenological Structure and Historical Development*, in J.M. Kitagawa e M. Eliade (curr.), *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago 1959, pp. 59-66.

P. Verger, *The Yoruba High God*, in «Odu», 2 (1966), pp. 19-40.

MIRCEA ELIADE E LAWRENCE E. SULLIVAN

DIAVOLO. La definizione e l'origine del termine *diavolo* devono essere precisate con grande cura. Questa necessità di accuratezza nel definire il *diavolo* deriva dal fatto che le stesse creature designate come maligne possono essere state in origine benigne o capaci di compiere sia azioni buone, sia malvagie. [Vedi *DEMONE*]. Nell'Induismo classico una specie di diavoli consiste negli *asura*, chiamati anche *pūrvadeva*, o «quelli che in altri tempi erano dei o esseri benigni». Nello Zoroastrismo, gli stessi *asura*, per contrasto, vengono denominati *ahura*, o «signori». Nel Cristianesimo, Satana, il principe delle tenebre, è considerato un angelo caduto. Secondo Origene (i cui presupposti sono considerati, dai cristiani ortodossi, eretici), a suo tempo egli sarà reintegrato nel suo «primitivo splendore e nel rango che aveva in origine». Ci sono, tuttavia, anche classi di esseri intermedi, la cui associazione con il male è ambigua. Nell'Islamismo, i geni o, più propriamente, gli *jinn* forniscono un utile esempio: «Essi erano vagamente temuti, ma non sempre erano malvagi» (Watt, 1970, p. 153).

Terminologia biblica. Il problema è, in parte, anche etimologico. Il termine italiano *diavolo* deriva dal greco *diabolos*, che ha il significato originario di «accusatore» o «diffamatore» (da *diaballein*, «calunniare, diffamare», lett. «gettare dall'altra parte»). La Bibbia ebraica (Antico Testamento) usa il termine *saṭan* nel senso di «avversario», tradotto nel III secolo a.C. dagli ebrei d'Egitto con *diabolos*. Quando la versione dei Settanta (versione greca dell'Antico Testamento) fu tradotta in latino, *diabolos* fu reso con *diabolus* (nelle prime traduzioni) o con *satana*, nel testo standard della Vulgata (Robbins, 1959, p. 130). Nel Nuovo Testamento, d'altra parte, *Satanas* è usato per indicare non solo ogni genere di avversario, come già nell'Antico Testamento, ma *l*'avversario di Dio. In tutto il Nuovo Testamento *Satanas* si riferisce al Diavolo, e l'*Apocalisse* (12,9) parla del «grande drago... quell'antico serpente, che è chiamato il Diavolo e Satana». Come Robbins fa notare (p. 130), le traduzioni inglesi generalmente rendono entrambi i termini, il *saṭan* delle Scritture ebraiche e *Satanas* del Nuovo Testamento, con «Satan».

Così due differenti concezioni si fondono e questa idea di un semidio malvagio diventa eredità comune delle tradizioni ebraica e cristiana. La parola *diavolo*, come viene usata nel Nuovo Testamento, mette insieme due elementi – quello greco e quello ebraico. L'elemento greco è costituito dalla presenza del significato di *daimōn* («demone»), che si riferiva a uno spirito tutelare o a una fonte di ispirazione. La descrizione del Diavolo come il «principe dei demoni» (Mt 9,35) è in questo senso particolarmente significativa, perché, secondo Russell (1977, p. 229) il collegamento del Diavolo con i demoni è parallelo al suo collegamento con gli angeli caduti (cfr. Ap 12,4, 12,7ss.; Ef 2,1-2). Tuttavia la versione greca dei Settanta «usava *demon* per tradurre i termini ebraici che significano 'idoli vendicatori' (*schedim*) e 'satiri villosi' (*seîrim*). La Vulgata latina di conseguenza e la versione inglese riconosciuta (1613) tradussero entrambe con 'Diavolo' mentre la versione riveduta (1881) lo sostituì con 'demone' nel Deuteronomio e nei Salmi e conservò 'Diavolo' nel Nuovo Testamento». Il risultato globale di questi sviluppi filologici fu che «le specie, originariamente distinte, di spiriti sono state unificate traducendo in modo intercambiabile i termini Diavolo, demone, demonio. Tutti questi termini ebbero come esito finale Satana» (Robbins, 1959, p. 131). Questa spiegazione giustificherebbe l'accezione nella quale vengono qui usati i termini *demone* e *diavolo*. La parola *demone* indica gli spiriti in generale, mentre la parola *diavolo* si riferisce agli spiriti maligni, esseri malvagi considerati personificazioni del male.

Tipologia. È possibile osservare varie tipologie di diavoli, ma la nostra attenzione sarà limitata a quelle relative all'*habitat* e alle funzioni. Psello (XI secolo d.C.) distingue i diavoli a seconda dell'*habitat*, che può essere di fuoco, d'aria, di terra, d'acqua, sotterraneo ed eliofobico. Nel caso dell'Africa e dell'Oceania, si può applicare un semplice schema, dato che i diavoli potevano essere associati ad animali, alle acque, alle foreste e alle montagne. Lo schema suddetto ha il vantaggio però di essere paragonabile con quelli di altre religioni, nelle quali l'*habitat* può essere descritto non in termini di elementi naturali, bensì localizzato nello spazio. Il punto di unione fra le due tipologie viene offerto dall'Islamismo. Gli *jinn* sono creati a partire da un singolo elemento, il fuoco, ma sono «messi in relazione con deserti, rovine ed altri luoghi misteriosi e possono assumere la forma di animali, serpenti e altri esseri striscianti» (Watt, 1970, p. 153). Tuttavia, gli *jinn* non sono necessariamente malvagi come i diavoli, o *shayṭān*, che spingono gli uomini al male.

Secondo una tradizione questa specie (per la quale possiamo adoperare il termine «geni» secondo l'uso tipicamente occidentale) è composta da cinque ordini, vale a dire *jānn, jinn, shayṭān, ʿifrīt* e *mārid*. L'ultimo è ritenuto il più potente e il primo il più debole; *shayṭān* è generalmente usato per indicare ogni spirito maligno; *ʿifrīt* è uno spirito maligno potente, mentre *mārid*, come già detto, è uno spirito maligno della classe più potente. A questo punto si dovrebbe notare che le fonti fanno una certa confusione fra *jānn* e *jinn*; sebbene si creda che gli *jānn* si siano trasformati in *jinn*, allo stesso modo in cui certe scimmie e certi porci si sono

trasformati in uomini, è anche vero che i due termini sono spesso usati indiscriminatamente per indicare l'intera specie, sia buona sia cattiva (*jinn* è comunque il termine più comune). Per quanto riguarda le caratteristiche degli *jinn*, essi hanno forme diverse, di serpente, scorpione, leone, lupo, sciacallo e via di seguito; vivono sulla terra, nel mare o nell'aria; tutti sono dotati di ali che consentono loro di volare, si muovono come serpenti o cani o anche in modo simile agli uomini. Per quanto riguarda l'Islamismo, si possono ricordare anche altre incarnazioni del male: *quṭrub, gharrār, siʿlah, shiqq* e *nasnā*. Di questi, il *gharrār* può essere paragonato ad un orco, visto che quest'ultimo è anche un personaggio dei racconti popolari che si nutre di esseri umani.

In ambito indiano i diavoli avevano una dimora ed un nome preciso. Il Giainismo ci fornisce un esempio delle molte tipologie di diavoli presenti nelle religioni indiane. I sette mondi inferiori contengono i vari inferni, uno dei quali, il Vyantaras, comprende demoni, folletti, spettri e spiriti che sono divisi in otto categorie – *kinnara, kimpuruṣa, mahoraga, gandharva, yakṣa, rākṣasa, bhūta* e *piśāca* – che si ritrovano tutti nella mitologia induista in forma più o meno simile (Jacobi, in Hastings, 1911, p. 608).

Studi antropologici sul Buddhismo, in particolare quello birmano (Spiro, 1978) e thailandese (Tambiah, 1970) hanno portato all'identificazione di esseri diabolici nel Buddhismo.

Così, nel caso del Buddhismo birmano, è stato rilevato che *nat*, streghe, spettri e demoni, sebbene sostanzialmente differenti, hanno la caratteristica comune di provocare sofferenza (Spiro, p. 40). Significativo è il fatto che, nonostante l'Induismo non riconosca un diavolo specifico, che invece nel Buddhismo compare sotto forma di Māra, esso ammette però l'esistenza di esseri diabolici differenziati anche in ordine alle funzioni. I racconti induisti operano una distinzione fra *asura*, una classe di esseri soprannaturali in continua opposizione con gli dei; *rākṣasa*, esseri demoniaci che vagano di notte, disturbano le penitenze degli asceti e tormentano ed uccidono la gente; *piśāca*, che frequentano i terreni adibiti alla cremazione; *vetāla*, o vampiri; *preta* e *bhūta*, spettri della morte che, all'occasione, infastidiscono gli esseri umani. A volte il termine *bhūta* comprende *preta* e *piśāca* (Crooke, in Hastings, 1911, p. 608). Il dio induista Śiva, fra l'altro, sta a capo dei suoi *gaṇa*, frotte malvagie, che comprendono alcune delle succitate creature, e che, quando sono provocate, possono agire in modi estremamente spiacevoli.

Al contrario, nell'Islamismo, le varie funzioni di una stessa classe di demoni – gli *shayṭān* – possono essere distinte: essi insegnano la magia agli uomini, li spingono alla miscredenza, tentano di origliare nel cielo e accompagnano i miscredenti ostinati. Una forma intermedia di differenziazione rispetto alle funzioni tra l'Induismo, organizzato in classi a seconda delle funzioni, e l'Islamismo, nel quale differenti funzioni sono esercitate da membri della stessa classe, è costituita dallo Zoroastrismo, dove il diavolo, Angra Mainyu, raccoglie attorno al suo modello Aka Manah («pensiero diabolico»), Indra, Saurva, Nānhaithya (paralleli alle tre divinità indiane contrapposte), Taurvi («fame»), Zairich («sete») e Aēshma («furia»), cosicché si trovano strettamente unite figure diaboliche che svolgono varie funzioni malvagie, delle quali solo alcune sono state elencate. Una delle più chiare classificazioni delle funzioni diaboliche nel Cristianesimo si trova nella *Admirable Histoire* (1612) di Sebastien Michaëlis che le divide in tre serie di gerarchie, ciascuna delle quali specifica il nome del diavolo, la sua funzione ed il suo avversario (Robbins, 1959, p. 129).

Un altro genere di tipologia è quella relativa al sesso, dato che si conoscono anche diavoli femmina. Nell'Induismo popolare si fa riferimento alla Churalin, una demonessa derivante dall'unione degli spiriti delle donne morte durante il parto (Babb, 1975, p. 248) e riconoscibile da un piede rovesciato. L'Islamismo parla di creature chiamate *ghūl* in generale, sebbene, per essere esatti, sembra che tale termine fosse riferito solamente alla femmina, il cui corrispondente maschile è il *gharrār*. Si pensava che essa conducesse un'esistenza solitaria nei deserti, tendesse agguati ai viaggiatori e praticasse il cannibalismo. Anche il caso della lamia, un vampiro o spirito (notturno), può rientrare in questa categoria. Il termine presenta un duplice significato che può andare contro la differenziazione sessuale: esso poteva indicare un demone succubo oppure una strega. Nella Germania e nella Cecoslovacchia del XV secolo si credeva che le lamie fossero demoni con l'aspetto di vecchie donne che rapivano i bambini e li arrostivano.

Possessione. Come universale è la credenza negli spiriti diabolici, così lo è anche quella nel fenomeno della possessione del corpo da parte di questi spiriti maligni. [Vedi *POSSESSIONE SPIRITICA*, vol. 3]. Nella storia del Cristianesimo si registrano epidemie di possessione e viene fatta una distinzione fra possessione ed ossessione, la prima delle quali è più grave in quanto comporta la presenza reale dello spirito maligno all'interno del corpo dell'indemoniato.

Fin dall'inizio, l'esorcismo è stato associato all'evangelizzazione cristiana. Ciò è caratteristico anche di altre religioni. Tambiah (1970) distingue chiaramente fra possessione da parte di spiriti benigni e possessione da parte di spiriti maligni (*phī*) per quanto riguarda la

Thailandia e fa notare come la distinzione sia presente nei riti mortuari del Buddhismo. Sebbene le credenze thailandesi circa tali spiriti malvagi siano così fluttuanti da rendere difficile una classificazione, si possono ricordare, come particolarmente ricorrenti, alcuni generi di spiriti diabolici che aggrediscono gli uomini. Gli spiriti delle risaie (*phī rai phī naa*) possono aggredire gli abitanti dei villaggi; allo stesso modo opera lo spirito che vive sulle montagne (*phī pu loob*), ma l'attacco del *phī paub*, uno spirito malvagio liberato dal corpo, è da temere di più, poiché esso può trovarsi in alcuni esseri viventi. La sua origine è attribuita alla trasformazione di formule magiche in una forza diabolica posta all'interno di un esperto di magia, sia esso uomo o donna. La forza, di conseguenza, acquista una esistenza propria ed è in grado di possedere altri.

Dibattito sulle origini. Il dibattito riguardante l'origine della credenza nei diavoli si è sviluppato in diverse direzioni. Secondo alcuni, la credenza in esseri diabolici può affondare le proprie radici nell'esperienza dell'uomo preistorico. In quel tempo, la terra era popolata da animali selvaggi dalle forme strane e dalle dimensioni particolari e i primi esseri umani sarebbero stati facilmente indotti ad immaginare che spiriti malvagi di natura non umana esistessero in gran numero e assumessero le sembianze di animali. Accanto a questa ipotesi si pone la prospettiva antropologica, secondo cui la credenza nei diversi generi di esseri spirituali – benigni o maligni – deriva dalla credenza negli spiriti usciti dal corpo dei morti. Questa teoria è oggetto di forti controversie, ma si può affermare con certezza che presso molti popoli gli spiriti ostili dei morti vengono identificati con i diavoli. Le spiegazioni a sfondo psicologico sull'origine dei diavoli prendono in considerazione le idee di allucinazione e proiezione a vari livelli di complessità. Già nel 1218, Gervasio di Tilbury riteneva che la credenza nelle lamie o negli spiriti notturni fosse semplicemente un'allucinazione notturna ed alcuni studiosi moderni sosterrebbero che l'uomo dia vita ai diavoli a partire dalle proprie paure. Spesso si ritiene palese che «l'immagine di tali esseri derivi senza dubbio dall'innata paura dell'uomo nei confronti dell'ignoto, di ciò che è strano e orripilante. È significativo che la credenza negli spiriti maligni o nei diavoli possa esistere al di fuori dell'idea di diavolo, cioè della personificazione del principio del male in un essere particolare» (Brandon, 1970, p. 229). [Vedi *DEMONI*].

Oltre alle spiegazioni di carattere storico (vale a dire preistoriche), antropologico (vale a dire animistiche) e psicologico (vale a dire psicoanalitiche), si deve considerare anche l'aspetto teologico, a cui è strettamente congiunta la spiegazione del problema del male. Come si è potuto conciliare l'esistenza del male con la fede in un Dio benevolo? [Vedi *TEODICEA*, vol. 4]. Le creature malvagie che sfidano Dio, a dispetto della sua potenziale superiorità, possono costituire la base per alcuni generi di spiegazioni a carattere teologico. Data l'esistenza del male si può proporre tutta una serie di giustificazioni: 1) ciò che si considera male è necessario in vista di un bene maggiore; 2) il male esiste come parte integrante di una creazione buona; 3) l'universo non è perfetto ma può essere perfezionato, donde l'esistenza del male; 4) il male è necessario per mantenere il libero arbitrio.

L'esistenza dei diavoli, così come del Diavolo, può essere giustificata in vari modi, per rappresentare il principio del male singolarmente o collettivamente e come tentativo di cogliere i principi dell'esistenza a partire dal fatto che il male esiste. Dato che la maggior parte degli eventi ha una causa, se ne potrebbe dedurre che anche il male ha una causa, che può essere malvagia in senso intrinseco o strumentale. [Vedi anche *MALE*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

Tuttora utili risultano le voci raccolte sotto il titolo *Demons and Spirits* nella *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, a cura di J. Hastings, IV, Edinburgh 1911; cfr. in particolare i contributi di E. Anwyl (cultura celtica), W. Crooke (cultura indiana), H. Jacobi (cultura giainista), A. Lloyd (cultura giapponese), P.J. Maclagan (cultura cinese), V.J. Mansikka (cultura slava), E. Mogk (cultura germanica), L.D. Waddell (cultura tibetana), e A.V. Williams Jackson (cultura persiana). Anche *A Dictionary of Comparative Religion*, a cura di S.G.F. Brandon, London 1970, contiene un'utile voce *Demons*, e *The Enclyclopedia of Witchcraft and Demonology*, a cura di R.H. Robbins, New York, 1959, offre molte informazioni utili. In aggiunta alle succitate opere, la seguente bibliografia fornisce notizie sui diavoli in particolari ambiti culturali e sistemi religiosi:

P.J. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption. Iblīs in Sufi Psychology*, Leiden 1983.

L.A. Babb, *The Divine Hierarchy. Popular Hinduism in Central India*, New York 1975.

Wendy Doniger O'Flaherty, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago 1980.

J.B. Russell, *The Devil. Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca/N.Y. 1977 (trad. it. *Il diavolo nel mondo antico*, Bari-Roma 1989).

M.E. Spiro, *Burmese Supernaturalism*, Philadelphia 1978.

S.J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge 1970.

W.M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ān*, Edinburgh 1970.

ARVIND SHARMA

DIO. [Questa voce consta di cinque articoli, che prendono in esame le idee e le immagini di Dio nelle tradizioni monoteistiche:

Dio nelle Scritture ebraiche;
Dio nel Nuovo Testamento;
Dio nell'Ebraismo postbiblico;
Dio nel Cristianesimo postbiblico;
Dio nell'Islamismo.

Vedi anche *ATTRIBUTI DI DIO, DIVINITÀ, MONOTEISMO, PANTEISMO E PANETEISMO, TEISMO*; per una diversa visione del divino, vedi *DEI E DEE, POLITEISMO*].

Dio nelle Scritture ebraiche

Il Dio d'Israele è il personaggio principale delle Scritture ebraiche. Benché mai nominato nel *Libro di Ester* e nel *Cantico dei Cantici*, compare in tutti gli altri ventidue libri della Bibbia ebraica. In questi libri viene descritto come creatore, sostentatore e legislatore. La maggior parte degli scritti presuppone che egli sia giusto, che abbia un rapporto particolare con il popolo d'Israele e che esaudisca la preghiera. Ma poiché la Bibbia non è un trattato teologico sistematico e poiché non tutte le contraddizioni interne sono state rimosse dai suoi chiosatori, sono sorte notevoli divergenze fra gli scrittori a proposito degli elementi fondamentali della fede israelitica, compresi i concetti di Dio.

Terminologia biblica del divino. Il nome proprio del Dio, di cui gli autori biblici prescrivono il culto esclusivo, è reso con la voce consonantica YHWH. Questo tetragramma, attestato più di 6.600 volte nella Bibbia, ricorre anche nella Pietra Moabita (IX secolo a.C.) e in diverse lettere e iscrizioni ebraiche antiche. I testi biblici vocalizzati non conservano l'originale appellativo di YHWH. Esortano invece il lettore a pronunciare il nome divino *adonai*, epiteto ricorrente che significa «signore» (all'errata interpretazione di questa consuetudine grafica è dovuta l'origine della forma *Iehovah*). La pronuncia originaria di YHWH viene generalmente resa con «Jahvè» o «Yahweh», sulla base di antiche trascrizioni greche. Una forma abbreviata, YH, considerata in genere secondaria, si trova 24 volte nelle Scritture ebraiche. Nei nomi propri, l'elemento teoforico non è mai scritto *-yhvh*, ma *-yh* o *-yhv*.

Il nome YHWH ricorre di frequente nel composto *yhvh tsv't (yahveh tseva'ot)*, che, comunemente tradotto come «signore degli eserciti», ha significato incerto. Molto probabilmente significa «creatore degli eserciti [celesti]», oppure «Jahvè è l'esercito [armato] d'Israele». YHWH si trova talvolta combinato anche con *elohim*, il termine generico più comune per indicare «dio», nella locuzione *Yahveh Elohim*. *Elohim* compare circa 2.600 volte nelle Scritture ebraiche e, sebbene si tratti di forma plurale, viene spesso costruito col verbo al singolare. Nella maggior parte dei casi, *Elohim* fa riferimento al Dio d'Israele ed è, quindi, sinonimo o sostituto di *Jahvè*. Alcuni scrittori, in particolare l'autore della cosiddetta fonte elohista del Pentateuco e i compositori di certi Salmi, preferirono *Elohim* a *Jahvè* come nome proprio del Dio d'Israele.

Anche quando *Elohim* fa riferimento al Dio d'Israele, può essere trattato come un plurale (Gn 20,13). Più di frequente, tuttavia, i riferimenti al plurale sono relativi agli dei di cui gli autori biblici condannavano il culto in Israele. Tali dei sono indicati come *elohim aḥerim* («altri dei»; Es 20,3; Dt 5,7) e *elohim ḥadashim* («nuovi dei»; Gdc 5,8). Analoghe sono le espressioni in cui si impiega la costruzione plurale. Alcuni esempi sono *elohei ha-nekhar* («dei stranieri»; Gn 35,2; Gs 24,20) e *elohei nekhar haarets* («dei stranieri della terra»; Dt 31,16). Va notato che gli scrittori ebraici ricorrono al significato singolare di *elohim* anche quando vogliono indicare divinità illecite come Astarte, Milcom e Chemosh (*1 Re* 11,5; 11,33).

Essendo *elohim* antitetico ad *anashim* («popolo»; cfr. Gdc 9,13), può implicare gradazioni comprese tra le due categorie della divinità e dell'umanità. Tra queste vi sono gli spiriti (1 Sam 28,13; Is 8,19) e divinità minori (Gn 32,29; 48,15s.). Il termine può anche servire in espressioni aggettivali di forza, potenza e simili. Esempi di questo tipo sono *ruaḥ elohim* («vento potente»; Gn 1,2), *nesi' elohim* («grande principe»; Gn 23,6), *naftulei elohim* («lotte violente»; Gn 30,8), *ḥittat elohim* («terrore»; Gn 35,5), *ḥerdat elohim* («panico»; 1 Sam 14,15), *kis'akha elohim* («il tuo trono eterno»; Sal 45,7) e *har elohim* («montagna maestosa»; Sal 68,16). Inoltre, *elohim* può significare «avvenimento», come in *etsba'elohim* (Es 8,15) e, frequentemente, «natura» nel libro più recente dell'*Ecclesiaste*.

Etimologicamente collegata a *elohim* è la forma abbreviata *eloah*, generalmente singolare. Ricorre di preferenza nei libri più recenti delle Scritture ebraiche, nonostante sia presente anche nel poema arcaico del *Deuteronomio* (32,15; 32,17). Il termine ricorre quasi esclusivamente in poesia e mai con l'articolo determinativo. Con l'eccezione di due passi in *Daniele* (11,38-39), *eloah*, contrariamente a *elohim*, non indica divinità straniere, ma corrisponde di fatto al nome proprio del Dio d'Israele.

Altra importante designazione scritturale della divinità è *el*, la cui funzione corrisponde generalmente a quella di *elohim*. Il termine ha numerosi affini nelle lingue semitiche classiche e, nelle Scritture ebraiche, compare circa 230 volte al singolare e al plurale *(elim)*.

Come *Elohim*, *El*, nel suo uso più comune, può sostituire *Jahvè* come nome proprio del Dio d'Israele (Nm 12,13; 23,8; 23,19; Is 8,8; 8,10). Il termine ebraico *el* può prendere l'articolo determinativo e comparire come *ha-'el*, «il dio» (Gn 46,3; Sal 85,9). Fa anche riferimento a divinità pagane in forme come *el zar* («dio sconosciuto»; Sal 44,21; 81,10), *el aḥer* («altro dio»; Es 34,14) e *el nekhar* («dio straniero»; Ml 2,11; Sal 81,10).

A differenza di *elohim*, *el* ha chiari antecedenti nelle lingue semitiche arcaiche. Antichi documenti provenienti da Ebla (odierna Tel Mardik, Siria centrale) e dalla Mesopotamia mostrano che il termine strettamente affine *ilu*, in accadico «dio», era anche il nome proprio di un dio supremo. Cronologicamente più vicini all'Israele del I millennio sono i testi di Ugarit, nella Siria settentrionale, dove *el* indica «dio» in generale e anche il capo del pantheon cananeo. El era conosciuto per saggezza e benevolenza, come anche per le sue esperienze con il sesso e con l'alcool. Era un dio guaritore e creatore, talvolta raffigurato come toro. Alcuni passi biblici che nominano *el* fanno riferimento a questo dio (Is 14,13; Ez 28,2; Os 12,6).

Poiché il nome di El fu adottato nel culto per designare Jahvè, non è sempre possibile stabilire se in un testo biblico venga riferito all'El cananeo, a Jahvè, a una miscela di entrambi o a una divinità del tutto diversa. Tra i riferimenti problematici si trova *el ro'i*, «il dio che mi vede» o «El che mi vede» (Gn 16,13). Il nome *El Bet-'El* (Gn 31,13) risulta anche più problematico, dal momento che una divinità di nome Beth-ʿel, sicuramente ipostasi di un santuario, era venerata in Samaria nell'VIII secolo (Os 10,15; 12,5), a Tiro nel VII secolo e a Elefantina d'Egitto nel V secolo. Analoghe difficoltà presenta la corretta interpretazione di *el shaddai* (Gn 17,1; 28,3; Es 6,3), che ricorre anche nella forma *shaddai* (Nm 24,4; 24,16; Ez 1,24; Gb, *passim*). I precedenti tentativi di collegare El Shaddai con il Bel Shade («signore delle montagne») amorita sono stati smentiti. Testi in aramaico di recente pubblicazione provenienti da Deir 'Alla in Giordania fanno riferimento a *shaddayyin*, dee o divinità. Resta da vedere se questa scoperta farà luce sul biblico *el shaddai*. Si è molto discusso se il nome *El 'Elyon* (Gn 14,18; Sal 78,35) vada tradotto come «Dio sommo» o «El sommo» e se il nome stesso sia l'ibrido di due divinità non israelite, originariamente distinte. Infine, il nome di una divinità chiamata El Berit, che aveva un tempio a Sichem (odierna Nablus), potrebbe tradursi «dio dell'alleanza» o «El dell'alleanza».

Visione biblica delle origini del culto di YHWH. Il significato originario del nome YHWH è ignoto agli studiosi moderni. Solo uno scrittore biblico, l'autore di *Esodo* 3,14, tentò una spiegazione, collegando il nome al verbo *hayah* («essere, esistere»), «e YHWH disse... dirai ai figli di Israele: 'Io-sono' mi ha mandato a voi».

Gli scrittori biblici non concordano sull'epoca d'inizio del culto di Jahvè. Secondo *Genesi* 4, Eva conobbe Dio con il nome di *Jahvè* e i suoi due figli, Caino e Abele, gli offrirono sacrifici. Il verso 26 di quello stesso capitolo ci dice che ai tempi di Enos (ebraico per «persona»), nipote di Adamo, si cominciò a invocare il nome *Jahvè*. In altri termini, Dio fu venerato non appena si formò una comunità umana. L'autore di *Esodo* 6, comunemente identificato come lo scrittore *Sacerdotale* (della fonte P) nega invece che gli antenati di Israele conoscessero Dio con tale nome (Es 6,3). Egli afferma invece che Abramo, Isacco e Giacobbe conoscevano il loro Dio come El Shaddai e che il nome *Jahvè* fu rivelato per la prima volta a Mosè. Anche se la maggioranza degli studiosi considera il codice P uno dei documenti più tardi, qualcosa va detto a favore della sua attendibilità. È improbabile che lo scrittore abbia inventato l'affermazione che gli antenati non conoscevano il nome proprio del loro dio ancestrale.

I dati extrabiblici non hanno sciolto i dubbi sull'origine del culto di Jahvè. Le somiglianze tra le culture e le lingue di Israele del I millennio, di Ebla nel III millennio e di Mari nel II millennio, hanno indotto alcuni studiosi a interpretare elementi costitutivi di nomi di persona, presenti nei testi provenienti da queste aree, come riferimenti a Jahvè. Queste interpretazioni non hanno avuto consenso unanime. Lo stesso vale per la sporadica menzione di un dio Yv di Ugarit alla fine del II millennio. Forse l'indizio più significativo proviene da una località chiamata Yhv' nel deserto del Negev o del Sinai, presente nelle fonti egizie a partire dal XIII e XIV secolo a.C. Questi riferimenti offrirono un supporto all'ipotesi madianita o kenita, avanzata da gran parte delle tradizioni bibliche, per la quale Jahvè si rivelò a Mosè nella terra di Madian (Es 3) e il suocero di Mosè era un sacerdote madianita (Es 2), che gli insegnò come amministrare la legge divina (Es 18).

Il problema storico del monoteismo di Israele. Gli studiosi sono concordi nell'affermare che l'Ebraismo fu una religione monoteistica a partire dalla fine dell'esilio babilonese (ca. 539 a.C.). Molti ritengono anche che il monoteismo ebraico fu notevolmente favorito dalle predicazioni dei profeti anteriori all'esilio. Le Scritture ebraiche nella forma attuale sono caratterizzate dalla convinzione che Jahvè fosse l'unico oggetto legittimo del culto israelita fin dai tempi più remoti. Di conseguenza, la descrizione biblica del culto di Jahvè presenta l'insolita condizione di un popolo che sembra aver trascurato per secoli quello che retrospettivamente

si dice sia stata la sua religione ufficiale. Lo studioso tedesco Julius Wellhausen (1883) sosteneva che la religione ufficiale di Israele era stata in origine politeista e che Jahvè era stato un dio nazionale a cui ogni Israelita doveva fedeltà. A questo riguardo, Jahvè non differiva dal dio moabita Chemosh o dall'assiro Assur. La Bibbia riferisce molto spesso che gli Israeliti adoravano altri dei oltre a Jahvè. Secondo Wellhausen, nessuno considerava problematico questo fatto fino alla nascita della profezia classica, nell'VIII secolo a.C. Jahvè, dichiaravano i profeti, avrebbe punito il comportamento immorale di Israele spingendogli contro lo straniero. Al fine di rendere credibile questa minaccia, Jahvè dovette crescere in potenza a spese di tutte le altre divinità.

Solo con la caduta di Giuda (nel 587/6 a.C.), nell'analisi di Wellhausen, le masse ebraiche contrite cominciarono a riconoscere che i profeti avevano ragione. La dispersione del popolo di Jahvè in tutto il mondo dimostrava che Jahvè era un dio universale e, infine, l'unico dio esistente. Il profeta dell'esilio «Deuteroisaia» rappresentò l'esempio più chiaro di questo monoteismo totale. Sotto l'influsso dei suoi insegnamenti e di altri analoghi, fu composta la maggior parte del Pentateuco e furono riveduti gli scritti profetici e storici primitivi. In altre parole, quel che le Scritture ebraiche presentano costituisce l'inserimento a posteriori nella vera religione israelitica primitiva di credenze monoteistiche del periodo dell'esilio e del post-esilio.

Altri specialisti, come William F. Albright (1957) e specialmente Yeḥezchel Kaufmann (1970), sostengono, a differenza di Wellhausen, che il monoteismo era ispirato da Mosè e costituiva la religione ufficiale di Israele. Questi studiosi in genere accettano il giudizio della Bibbia che gran parte dell'interessamento israelita per altri dei era peccaminoso. Kaufmann, invece, si distacca da questa opinione generale e afferma che i profeti, nel condannare l'idolatria di Israele, polemizzavano in realtà contro il feticismo residuo. Il fatto che la loro opposizione fosse più spesso diretta contro l'«idolatria», il culto «del legno e della pietra», piuttosto che contro dei veri e propri, era per Kaufmann profondamente significativo. Secondo la sua teoria, la rivoluzione monoteistica favorita da Mosè aveva sradicato il politeismo da Israele in modo così totale che molti Israeliti non comprendevano più il mito, il rituale e la magia praticata dai loro vicini pagani. A parte alcune eccezioni assecondate o tollerate dal governo, gli Israeliti non andarono mai più in là di una superstizione residua. Per i profeti intransigenti, tuttavia, questi peccati veniali assicuravano la punizione più severa da parte di Jahvè. L'esattezza dell'asserzione profetica fu dimostrata, almeno secondo i profeti stessi, dagli insuccessi politici di Israele.

Monolatria israelitica. Abbiamo visto che gli scrittori biblici (come pure gli studiosi moderni) non concordano sull'epoca d'inizio del culto esplicito dell'unico Dio. Tutti convengono, invece, sul fatto che la Bibbia esige che il popolo di Israele serva un solo Dio. Le più antiche formulazioni della pretesa divina di un culto esclusivo la ricollegano con l'Esodo dall'Egitto, evento che, seppure amplificato, ha un chiaro fondamento storico (Es 20,2-3; Os 13,4; Sal 81,10-11). Secondo il Pentateuco, si concluse un'alleanza (*berit*) fra Dio e Israele, tramite Mosè, sulla montagna chiamata ora «Sinai», ora «Horeb» ed anche «la montagna di Dio». Quest'alleanza obbligava Israele al servizio esclusivo di Jahvè e comportava doveri considerati come Legge (Es 19,24-34; Dt 5). Un'altra alleanza con lo stesso significato venne stipulata nella pianura di Moab (Dt 2,30). In *Giosuè* 24 è descritto come Giosuè indusse il suo popolo a concludere in Sichem un'alleanza per il culto esclusivo di Dio (senza riferimenti a nessun precedente mosaico). Nessuna di queste tradizioni dell'alleanza insiste sul fatto che Jahvè sia l'unico dio esistente, ma tutte affermano che Israele deve servire lui solo.

Alcuni dei primi profeti, come Amos e Isaia, non fanno riferimento esplicito al tema dell'alleanza, ma insistono comunque sulla prescrizione di Jahvè di essere adorato da Israele con l'esclusione di tutti gli altri dei. Tale prescrizione viene definita più propriamente *monolatria*, forma di culto in cui viene servito un solo dio, senza peraltro negare l'esistenza di altre divinità. Il culto monolatrico è, in teoria, compatibile con il politeismo. [Vedi *ENOTEISMO*].

La monolatria non era sconosciuta nel Vicino Oriente antico. Nel XIV secolo a.C., Akhenaton, Re d'Egitto, aveva inaugurato una monolatria solare in cui la famiglia reale adorava Aton, il disco solare, escludendo tutti gli dei tradizionali d'Egitto. Nella mitologia mesopotamica compare il culto temporaneo di un singolo dio in una situazione d'emergenza. Inoltre, i testi di preghiera del Vicino Oriente antico facevano regolarmente uso di un linguaggio monolatrico. Un fedele si rivolgeva di volta in volta a un dio diverso, dichiarando a ciascuno di adorarlo come dio unico. A volte il supplicante giungeva ad affermare che gli altri dei non erano che attributi o membra del dio invocato. Senza dubbio, nel momento in cui venivano pronunciate, queste devote affermazioni erano sincere, benché il loro fine non fosse quello di invalidare il culto degli altri dei.

Tuttavia, il fatto che la monolatria si trovasse al di fuori di Israele non spiega perché, in Israele, fosse ritenuta così importante. I libri della Bibbia concordano nell'affermare che per Israele il possesso della propria

terra dipendeva dal culto esclusivo di Jahvè. Nonostante gli ammonimenti di Jahvè per bocca dei suoi servi, i profeti, il popolo si ostinava ad adorare altri dei (2 Re 17,7-23, Ger 25,3-11), con i quali non avrebbe dovuto avere rapporti (Es 23,32; Ger 7,9). La caduta di Samaria nel 772 a.C. e quella di Giuda nel 587/6 a.C. furono causate, secondo gli scrittori biblici, dal mancato rispetto del patto con Jahvè.

Si deve capire che l'alleanza costituiva parte integrante dell'identità stessa degli Israeliti come entità politica. Si attribuiva a Jahvè di aver guidato fuori dall'Egitto i discendenti di schiavi egizi e quei dissidenti locali che avrebbero costituito il popolo d'Israele. Grazie a Jahvè, questo nuovo gruppo avrebbe ottenuto la propria terra, indipendente dal sistema politico egizio-cananeo. Questa concessione della terra da parte di Jahvè al suo popolo veniva anche descritta con la metafora di *berit*, o «alleanza», e venne strutturata secondo le formule di trattato internazionale del II millennio a.C. Nella concezione ebraica, tutta la terra apparteneva a Jahvè, che l'aveva assegnata al suo popolo in termini simili a quelli dei trattati di sovranità ittiti, in cui il «grande re» esigeva dai sudditi fedeltà esclusiva. Nell'adattamento religioso, la nozione di alleanza significava che Israele doveva servire esclusivamente Jahvè. La pretesa dei re ittiti era dovuta al fatto che i loro sudditi sarebbero potuti passare ad altri re. Allo stesso modo, i rappresentanti di Jahvè esigevano fedeltà esclusiva, ammettendo l'esistenza di altri dei con cui si poteva essere tentati di concludere un patto analogo (Es 23,32). Inoltre, il patto con Jahvè fungeva da espressione teologica dell'unione politica tra gli indigeni cananei e gli stranieri, che insieme avevano costituito Israele, processo descritto in *Giosuè* 24. Si noterà che l'ambientazione di questo capitolo è a Sichem, scena di coalizioni più o meno fortunate con i Cananei (cfr. Gn 34 e Gd 8-9).

Dio nell'alleanza e nella storia. Emersa in circostanze storiche, la metafora dell'alleanza conferì al culto israelitico un'implicazione con la «storia» assai maggiore di quella propria di altri culti del Vicino Oriente antico. I «trionfi di Jahvè» (Gdc 5,11), come vengono chiamati nell'antico Canto di Deborah, erano incentrati sulla vita umana più di quanto lo fossero le vittorie di Baal sulla morte e sulla siccità. Non che gli dei delle altre nazioni non fossero coinvolti nella storia, o che Jahvè non fosse coinvolto nella natura. Piuttosto, il grado di coinvolgimento fu più marcato in Israele, data la tendenza degli scrittori israeliti a narrare i trionfi politici di Jahvè piuttosto che i suoi trionfi cosmici.

Lo spazio dedicato dalla Bibbia alle gesta «mitiche» e «storiche» di Dio è assai significativo. Vari passi poetici fanno riferimento al combattimento divino con un mostro marino, in cui Jahvè annienta l'avversario allo stesso modo del babilonese Marduk, del cananeo Baal e dell'ittita Illuyankas (Is 27,1; 30,7; 51,9-10; Eb 3,8; Sal 74,13-14; 89,10-11; 93, 1-4; Gb 26,10-14). I primi undici capitoli del *Genesi* narrano della creazione del mondo da parte di Dio con un semplice comando, come il dio egizio Ptah, dell'espulsione di Adamo ed Eva dall'Eden, della discendenza degli antichi eroi dalle divinità cadute e del diluvio universale. La maggior parte dei testi biblici, tuttavia, si concentra sul rapporto di Dio con l'umanità e, in particolare, con Israele. La Bibbia manifesta la sua singolarità, tra la letteratura a noi giunta dal Vicino Oriente antico, nella misura in cui un dio viene coinvolto nelle istituzioni umane. Sono infatti un'eccezione i riferimenti a istruzioni rituali contenute nei libri divini egizi e nei racconti mesopotamici della rivelazione divina di esorcismi e incantesimi. Il famoso Codice di Hammurabi di Babilonia (1792-1750 a.C.) contiene numerosi paralleli con la legge biblica, ma è il re, non il dio di giustizia, che rivendica il merito della sua stesura.

La Bibbia rivendica la giurisdizione divina su tutti i campi dell'esistenza in modo più totale e coerente di quanto facciano tutte le altre fonti del Vicino Oriente antico giunte fino a noi. Benché le raccolte di leggi babilonesi, come il Codice di Hammurabi o le Leggi di Eshnunna, presentino uno stretto parallelismo con le leggi del Pentateuco, il contesto è differente. Hammurabi dichiara che gli dei l'avevano incaricato di stabilire la giustizia e così lui, il re, emanò le leggi. Al contrario, nella Bibbia ebraica si dichiara che tutte le leggi che governano le istituzioni israelitiche e le relazioni personali furono una rivelazione divina a Mosè sulla montagna sacra di Jahvè. Ogni azione umana, anche se rivolta al male, come la vendita di Giuseppe da parte dei fratelli, rientra nel piano divino (Gn 45,5; 50,19-20). A differenza dell'oratore accadico che descriveva le azioni compiute *lā libbi ilāni* («senza consenso divino»), gli Ebrei potevano solo riferirsi alla disapprovazione divina.

Il culto esclusivo di Jahvè era l'espressione religiosa dei fattori politici e sociali che avevano permesso la nascita di Israele. L'esigenza di servire il solo Jahvè venne in luce durante la colonizzazione della terra, l'istituzione della monarchia sotto Saul (XI secolo a.C.), l'epurazione della casa di Omri sotto Jeu (842-815 a.C.), le lotte di Ezechia contro gli Assiri (715-686 a.C.) e l'espansione di Giosia (640-609 a.C.).

Raggiunse infine la sua logica conclusione, il monoteismo, nelle prediche sull'esilio del «Secondo Isaia» e nella ricostituzione della comunità post-esilio del V secolo a.C.

Persistenza del politeismo. Al tempo stesso, vari fattori minavano la monolatria jahvista fin dal suo nascere. Innanzitutto, gli individui che costituirono Israele erano essi stessi di diversa origine e non potevano facilmente abbandonare gli dei ancestrali (Gs 24). In secondo luogo, la monolatria non nega l'esistenza di molte divinità. Com'è naturale, i vecchi dei, la cui esistenza non era mai stata negata, si riaffermarono, e gli stessi interessi internazionali della monarchia e del commercio ne favorirono la tolleranza.

Va ricordato inoltre che il politeismo aveva un senso nel mondo antico. Solo molto tempo dopo l'esilio babilonese, nozioni come «natura» e «universo», formulate dai pensatori greci, penetrarono in Medio Oriente. Il culto israelitico di dei e dee riflette il disagio avvertito dall'individuo medio nell'ammettere un'unità di fondo in quel groviglio di forze diverse, spesso contrastanti, che è la realtà.

Molti Israeliti devono essersi opposti a un monoteismo che difficilmente poteva motivare la sofferenza ingiustificata. È vero che il problema della teodicea era stato sollevato da pensatori mesopotamici molto prima della nascita di Israele, ma poiché i politeisti potevano sempre addossare l'ingiustizia divina alla rivalità fra gli dei, il problema non divenne mai così pressante come nei tardi scritti biblici di *Giobbe* e dell'*Ecclesiaste*. Queste opere post-esilio furono scritte da autori che accettavano Jahvè come unico dio esistente. Se quell'unico Dio era al tempo stesso onnipotente e giusto, come poteva persistere l'ingiustizia? L'autore di *Giobbe* rispondeva che Dio non era onnipotente. L'autore dell'*Ecclesiaste* rispondeva che l'ingiustizia era insita nel sistema instaurato da Dio.

Teocrazia. Nel sincretismo degli dei e delle loro caratteristiche sta la salvezza della monolatria e certamente del monoteismo. Mentre gli Israeliti andavano convertendosi alla monolatria e al monoteismo in numero sempre crescente, processo che durò secoli, la figura di Jahvè cominciò ad assorbire molti degli attributi e delle funzioni degli antichi dei. Abbiamo visto che Jahvè, col nome di El, ne assunse anche la reputazione di benevolenza e di saggezza. Allo stesso modo acquisì la voce tonante di Baal (1 Sam 2,10), le sue capacità fecondanti (Os 2,10) e il suo appellativo di «cavaliere delle nubi» (Sal 68,5).

Gli scrittori biblici, tuttavia, non potevano tollerare anche l'assorbimento di attributi dalle dee del Vicino Oriente. Condannarono, quindi, il culto delle divinità femminili largamente diffuso tra i sovrani e il popolo. La madre del pio re Asa (ca. 913-837) aveva costruito un idolo di Asera, e un'altra immagine di questa stessa «creatrice degli dei» cananea rimase nel tempio di Jahvè a Gerusalemme fino al tempo di Giosia (2 Re 21,7). Nell'antico Israele, Astarte restò popolare sia nella sua forma classica come nella sua incarnazione aramaico-mesopotamica di «regina del cielo» (Ger 7,18; 44,17ss). La descrizione biblica della popolarità delle divinità femminili è stata avvalorata da testimonianze esterne. Recenti scoperte archeologiche a Kuntillet 'Ajrud e a Khirbet al-Qum hanno portato alla luce iscrizioni ebraiche riferite a «Jahvè di Teman e alla sua Asera».

È possibile che l'*asherah* di queste iscrizioni fosse diventato nome comune col significato di «consorte». Nel v secolo a.C., infine, gli Ebrei di Elefantina conoscevano una divinità chiamata Anatyahu, un ibrido, ovviamente androgino, fra Jahvè e l'antica dea cananea Anat.

Nonostante la popolarità della divinità femminile, o forse proprio per questo, la monolatria biblica escludeva la presenza femminile. Il fatto che gli autori biblici descrivano Jahvè con tratti maschili è probabilmente un riflesso della struttura del potere nella società israelitica. Il regno settentrionale di Israele non ebbe mai una regina al potere. Atalia, l'unica regina del regno meridionale di Giuda (842-837 a.C.), aveva ottenuto il potere in circostanze del tutto irregolari (2 Re 11,1-3). Ci furono alcune donne profetesse, tra le quali Miriam, Deborah e Hulda, ma mai donne sacerdotesse.

Nascita del monoteismo. Secondo le testimonianze attualmente disponibili, la monolatria sorse in Israele in epoca antica, ma il monoteismo ne costituì uno sviluppo tardivo. All'inizio del I millennio a.C., solo una minoranza di Israeliti si mostrava coerente nel culto esclusivo di Jahvè. A questa tenace minoranza siamo debitori del concetto enoteistico di Jahvè, che informa i più antichi libri biblici. I racconti di *Giosuè* 24 e *Genesi* 35 rispecchiano la visione forse predominante: attendere al culto di Jahvè in presenza di immagini di altri dei costituiva sacrilegio. Geremia accusava i suoi contemporanei di commettere crimini e di recarsi poi al tempio di Jahvè dichiarando «noi siamo stati salvati» (Ger 7,9-10). Il culto di Baal era uno di questi crimini. Presumibilmente il clero esigeva che quanti entravano nel santuario dichiarassero che servivano il solo Jahvè, dichiarazione che essi puntualmente rilasciavano, adempiendo al comandamento del Decalogo «non avrai altri dei in mia presenza» (Es 20,3). Il clero del tempio era di solito rigidamente monolatra, quantunque la tolleranza del re e il suo appoggio attivo ad altri culti avrebbero potuto indurre i sacerdoti di Jahvè alla flessibilità, almeno in qualche caso (2 Re 1,8).

Alcuni scrittori biblici davano per scontata l'esistenza di altri dei, pur concordando sulla superiorità di Jahvè rispetto a tutti gli altri (Gn 1,26; 3,22; 6,2; Es 12,12; 15,11; Sal 82,1-8). Altri scrittori, come i profeti Amos, Isaia e Geremia, parlavano di Jahvè come del-

l'unico degno del culto israelitico, come dell'unica divinità in grado di dominare gli eventi della terra e del cielo. Tra i profeti, il Deuteroisaia fu il monoteista più coerente, che insisté sull'esistenza di un unico Dio, Jahvè (Is 43,10-12; 44,6-8; 45,5-7; 45,18-22; 46,9). In generale, i monolatri biblici consideravano il culto esclusivo di Jahvè un dovere e un privilegio di Israele: gli stranieri tributassero pure il culto ai propri dei (Dt 4,19; Mic 4,5-6). I monoteisti esigevano che tutti abbandonassero gli dei ancestrali per adorare unicamente Jahvè (2 Re 5,17-18; Is 44,6-20; 45,22; Ger 10,12-16; Sof 3,9; *Zc* 14,9).

Immagini bibliche di Dio. Per quanto nei testi siano reperibili molte immagini verbali di Jahvè, la Bibbia vieta in nome di Dio la raffigurazione fisica di qualsiasi immagine divina (Es 20,4; 34,17; *Dt* 4,15-17; 5,8), anche per uso cultuale. Come è evidente, tale proibizione non venne universalmente osservata (Gdc 17,35). Alcune immagini divine verbali riecheggiano il passato cananeo delle origini di Israele. Si parlava di Jahvè come di un toro (Gn 49,24; Is 1,24; Sal 132,2; 132,5), ulteriore eredità del cananeo El, e veniva raffigurato nelle sculture come toro o vitello (Es 32,4-5; 1 Re 12,28; Os 8,6; Sal 106,20).

Secondo una teoria, nessuno poteva vedere Jahvè e restare vivo (Es 32,23), salvo qualche eccezione (Es 24,10-11; Nm 12,8; Is 6,1; 6,5). Dio ha spesso aspetto antropomorfico (Gn 1,27; 18,2), con volto (Es 33,20), dorso (Es 33,23), braccia (Dt 32,40) e gambe (Na 1,3; Zc 14,4; in *Esodo* 4,25, *gambe* è un eufemismo per indicare i genitali di Jahvè). Al pari di un guerriero (Es 15,3; Sal 24,8), Dio porta arco (Gn 9,13), frecce (1 Sam 22,15) e spada (Dt 32,42). Il Deuteroisaia afferma che Jahvè non è descrivibile (Is 40,18; 40,25; 46,5), però lo riveste di elmo e corazza (Is 59,17). In *Daniele* 7,9, Dio è vecchio e ha i capelli bianchi. Altre descrizioni alludono al fuoco e al fumo che emanano dalla bocca e dal naso di Jahvè (1 Sam 22,15) e alla sua voce tonante (Es 20,18-19; Sal 29,3-9; Gb 40,9), immagini derivate dalla figura di Baal, dio del tuono.

Regalità di Dio. In molti passi delle Scritture ebraiche, si parla di Dio come di un re. Possiamo distinguere due usi fondamentali del termine: Jahvè re degli dei e Jahvè re di Israele. Il primo significato è raro, ma è attestato nel verso «poiché Jahvè è un grande dio, un grande re al di sopra di tutti gli dei» (Sal 95,3). Più comune è la nozione della sua sovranità su Israele (Gdt 8,23; 1 Sam 8,7; Is 41,21; 45,6) e sul mondo (Sal 47,3; 93,1; 97,1). Gli dei di Assiria e di Mesopotamia, quali Marduk e Assur, venivano normalmente considerati re del loro popolo e del resto del mondo. Come questi dei, Jahvè, in quanto re, era il tutore divino della giustizia e dell'equità, custode dei diritti delle vedove e degli orfani indifesi. Come loro, dominava le nazioni del mondo e ne regolava le azioni per il bene del suo popolo prediletto.

Presenza di Dio. Nonostante Dio fosse generalmente invisibile, poteva manifestarsi pubblicamente nella *kavod*, termine solitamente tradotto con «gloria», ma meglio reso da «persona» o «io». La *kavod* di Jahvè dimostrava agli Israeliti che egli era presente fra loro. Questa presenza veniva spesso sollecitata attraverso procedure cultuali (Lv 9,6; 9,23). La *kavod* divina era spesso associata al tabernacolo del deserto (Es 16,7; 16,10; 29,43; 40,34-35) e al Tempio di Gerusalemme (1 Re 8,11; Ez 43,2). Tra gli appellativi cultuali di Jahvè erano *melekh ha-kavod* («il re stesso»; Sal 24,7; 24,10) e *el ha-kavod* («il dio stesso»; Sal 29,3). Come il suo corrispondente accadico *melammu* («splendore»), la *kavod* di Jahvè è di una luminosità intensa (Is 60,1-2; Ez 43,2) e appare spesso schermata da una nube (Es 24,16; 40,34; Ez 1,27-28). Talvolta se ne parla come se riempisse la terra intera (Nm 14,21; Is 6,3; Sal 72,19).

Trascendenza di Dio. Jahvè viene spesso descritto come *qadosh*, termine che indica le divinità in ugaritico e in fenicio. Comunemente tradotto come «santo», il suo significato essenziale è «separato». Dio, in tal modo, non risulta limitato dal tempo, dallo spazio o da categorie morali ed etiche (2 Sam 6,5-8). Tuttavia, poi' ché Dio è garante della giustizia (Ger 11,20), la sua divina giustizia potrebbe essere messa in discussione (Gn 18,25; Ger 12,1; e la maggior parte di Gb) e perfino negata (Qo 8,15).

A Jahvè si fa spesso riferimento come a un dio geloso (Es 20,5; 35,14; Dt 4,24; 5,9; 6,15; Gs 24,19; Na 1,2). In questi casi, il termine usato deriva dalla radice verbale *qn'*. In un testo babilonese, la dea Sarpanitum viene descritta con il medesimo termine. La singolarità della descrizione di Jahvè è che a scatenarne la gelosia (*qinn'ah*) è, per lo più, il culto di altri dei. Gelosia che talvolta si risolve in castigo incontrollato (Dt 4,24; 6,15); altre volte, in rigida giustizia punitiva, che meglio si definirebbe «zelo» (Na 1,2-3); altre volte ancora, sarebbero più adatti «passione» o «ardore» (Is 9,6; Zc 1,14; 8,2).

Emozioni di Dio. Al tempo stesso, si dice che difficilmente Dio si adira (Es 34,6; Nm 14,18; Gl 2,13; Na 1,13); che è pronto a perdonare i peccati (Gio 4,1) e ad accogliere i penitenti (Os 14,2; Ger 3,12; 35,3; Gl 2,12; Zc 1,3; Ml 3,7). Le diverse immagini di Jahvè riflettono non solo il temperamento dei singoli scrittori, ma anche le vicissitudini della storia di Israele. Dal momento che Jahvè era così immedesimato nella vita politica e sociale e nelle istituzioni ebraiche, i mutamenti della sorte di Israele determinarono aspetti diversi del carattere divino. Paradossalmente, Jahvè è al

tempo stesso il dio più trascendente dell'antico Medio Oriente e il più umano. Lo esprimono nel modo più chiaro gli scritti profetici di Osea e di Geremia. L'amore di Dio per Israele è come quello di un marito per la moglie (Os 3,11). A differenza dell'amore di Dio, che è costante, quello di Israele è incostante (Os 3,11; Ger 2,25). Sia Osea che Geremia, peraltro, affermano che l'amore di Dio sarà tanto grande da vincere l'incostanza di Israele e che il rapporto di Dio con il suo popolo sarà eterno (Os 2,21; Ger 32,40).

BIBLIOGRAFIA

B. Albrektson, *History and the Gods*, Lund 1967. Dimostrazione che gli dei dell'antico Medio Oriente erano coinvolti nella storia.

W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Garden City/N.Y. 1957 (2ª ed.). Sintesi classica degli studi archeologici e biblici.

M.A. Cohen, *In All Fairness to Ahab. A Socio-Political Consideration of the Ahab-Elijah Controversy*, in «Eretz-Israel», 12 (1975), pp. 87-94.

J.A. Emerton, *New Light on Israelite Religion. The Implications of the Inscriptions fron Kuntillet 'Ajrud*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 94 (1982), pp. 2-20.

D.N. Freedman e D.F. Graf (curr.), *Palestine in Transition. The Emergence of Ancient Israel,* Sheffield 1981. Saggi che seguono diversi approcci al «modello della rivolta» della formazione di Israele.

N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, Maryknoll/N.Y. 1979. Un tentativo di applicare modelli sociologici a sostegno della teoria di G.E. Mendenhall della «rivolta contadina». Mendenhall, tuttavia, scrivendo nel volume di Freedman e di Graf sopra citato, prende le distanze da Gottwald.

J. Gray, *Canaanite Religion and Old Testament Study in the Light of New Alphabetic Texts from Ras Shamra*, in «Ugaritica», 7 (1978), pp. 79-108.

D.R. Hillers, *Covenant. The History of a Biblical Idea*, Baltimore 1969. Interessante analisi delle nozioni di alleanza nell'antico Medio Oriente e nella Bibbia.

J. Hoftijzer e G. van der Kooij, *Aramaic Texts from Deir 'Alla*, Leiden 1976.

Y. Kaufmann, *The Religion of Israel,* tradotto e ridotto da M. Greenberg, Chicago 1970. Riduzione di un tentativo in otto volumi di mostrare che il monoteismo fu di origine mosaica e costituì la religione di Israele fin dai tempi più antichi.

B. Lang (cur.), *Der einzige Gott*, München 1981. Saggi di Lang, H. Vorlander e M. Smith che sviluppano la teoria di Smith sul monoteismo.

A. Lemaire, *Recherches actuelles sur les origines del'ancien Israel* in «Journal asiatique», 270 (1982), pp. 5-24. Trattato delle teorie correnti sulla nascita di Israele.

D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, Roma 1963, 1981 (trad. it. *Per una teologia del patto nell'Antico Testamento*, Torino 1972). Autorevole trattazione del concetto di alleanza nella Bibbia in rapporto al suo retroterra mediorientale. Contiene un'esauriente bibliografia.

G.E. Mendenhall, *Covenant Forms in Israelite Tradition* e *The Hebrew Conquest of Palestine*, in E.F. Campbell e D.N. Freedman (curr.), *Biblical Archaeologist Reader*, I-III, Garden City/N.Y. 1970. I due articoli rappresentano rispettivamente il primo studio che utilizzi le formule di trattati mediorientali nella ricerca delle origini dell'antica teologia israelitica dell'alleanza, e il primo studio che assimili lo stanziamento delle tribù israelitiche a una rivolta contadina.

Adriane van Selms, *Temporary Henotheism*, in M.A. Beck e altri (curr.), *Symbolae biblicae Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl dedicatae*, Leiden 1973, pp. 8-20.

M. Smith, *The Common Theology of the Ancient Near East*, in «Journal of Biblical Literature», 71 (1952), pp. 135-47.

M. Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament,* New York 1971. Si veda il capitolo su Lang.

S.D. Sperling, *Mount, Mountain*, in *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume,* Nashville 1976, pp. 608-609 per l'articolo su El Shaddai.

Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978.

J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883. Esposizione classica della critica biblica e dell'uso fattone nella ricostruzione della storia religiosa dell'antico Israele.

S. DAVID SPERLING

Dio nel Nuovo Testamento

Il Nuovo Testamento non annuncia un nuovo Dio né una nuova dottrina di Dio. Dichiara che il Dio e Padre di Gesù Cristo è il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio delle antiche alleanze. Ciò che il Nuovo Testamento annuncia è la novità di questo Dio che inaugura il suo regno finale e una nuova alleanza attraverso la vita e il destino di Gesù di Nazareth.

Il Gesù prepasquale. Gesù ereditò la fede ebraica veterotestamentaria in Jahvè, secondo la quale Dio era il creatore del mondo (Mc 10,6 e passi paralleli) e l'unico Dio che aveva eletto Israele suo popolo e gli aveva dato la sua legge (Mc 12,29 e passi paralleli). Inoltre, Dio aveva promesso agli Israeliti la salvezza finale (Is 35, 61). Al tempo stesso, la sensazione nel Nuovo Testamento che Dio viene realizzando antiche promesse e agisce di nuovo (cfr. Mt 11,4-5, parole di Gesù sicuramente autentiche) conferisce un senso di immediatezza all'immagine di Dio data da Gesù. Dio non è stato creatore solamente alcuni milioni di anni fa; è creatore anche ora, quando nutre gli uccelli e veste i fiori (Mt 6,26-30; Lc 12,24, e Q, la presunta fonte comune di *Matteo* e di *Luca*). Dio non solo diede la legge attraverso Mosè, ma esige ora obbedienza assoluta in ogni situazione concreta (cfr. le antitesi del Discorso della

Montagna in Mt 5,27-48). Soprattutto, nel proclamare Gesù e la sua opera, Dio preannuncia ora la salvezza finale. Il messaggio di Gesù sull'imminenza del regno di Dio (Mc 1,15; Mt 10,7; Lc 9,2; Q) non è un concetto astratto, estraneo alla parola e all'opera di Gesù. La parola e l'opera di Gesù sono le occasioni attraverso le quali Dio agisce in maniera definitiva e salvifica. Lo stesso vale per gli esorcismi di Gesù: «Ma se io scaccio i demoni col dito di Dio, allora il regno di Dio è giunto in mezzo a voi» (Mt 12,28; Lc 11,20; Q).

Gesù lancia un richiamo: «Seguimi» (Mc 1,17; 2,14; cfr. Mt 8,22; Lc 9,59; Q?), non come richiesta per se stesso, ma perché con quell'appello, come con la sua opera e con la sua parola nel mondo, Dio chiama alla salvezza finale. Accettare Gesù (Mt 10,32; Lc 12,8; Q; Mc 8,38) o negarlo davanti ad altri significa innanzitutto determinare il proprio destino finale nell'ultimo giorno, che sarà di condanna o di salvezza, quando il verdetto del Figlio dell'uomo sarà determinato dalla nostra attuale fede in Gesù. Così, nella chiamata di Gesù, Dio si rivela già attivo come giudice e salvatore. Il Quarto Vangelo espone questo concetto in modo più esplicito: la salvezza o la condanna da parte di Dio vengono già dispensate qui e ora nella parola di Gesù e nella risposta degli uomini (Gv 3,18; 5,22-27).

Comportamento di Gesù. Gesù mangia con degli emarginati e giustifica la propria condotta raccontando le parabole della pecora smarrita, della dramma ritrovata e del figliuol prodigo (Lc 15). Queste parabole interpretano l'azione di Gesù come azione di Dio nel cercare e nel salvare quanti si sono smarriti e nel celebrare con loro qui ed ora la gioia del regno di Dio. Ernst Fuchs sottolinea in *Studies of the Historical Jesus* (Naperville/Ill. 1964) che «Gesù... osa affermare la volontà di Dio come se egli stesso fosse al posto di Dio» (p. 21).

Dio come Abba. La parola e l'opera di Gesù sono la parola e l'opera di Dio, perché Gesù ha risposto alla chiamata di Dio in fede e obbedienza totali, come risulta dai racconti sinottici sul battesimo, sulla tentazione, sulla trasfigurazione e sul Getsemani (Mc 1,9-11 e passi paralleli; Mt 4,1-11; Lc 4,1-13; Q; Mc 9,2-8 e passi paralleli; Mc 14,32-42 e passi paralleli) e come viene ancora una volta esplicitamente trattato nei discorsi del Quarto Vangelo (per es., Gv 8,28-29). Questo rapporto di chiamata e di obbedienza si sintetizza nell'intima invocazione di Gesù a Dio come Abba («padre»). Non si tratta di una nuova dottrina, dal momento che l'Antico Testamento e l'Ebraismo conoscevano Dio come Padre (per es., Is 63,16), né implica una rivendicazione di identità metafisica con l'essere di Dio o con un aspetto di quell'essere, come nelle successive tradizioni neotestamentarie. E ancora Gesù non suggerisce ad altri l'appellativo di Abba come definizione di Dio. Piuttosto, invita quanti hanno risposto con fede al suo messaggio della salvezza di Dio a chiamare Dio «Abba» con lui. «Abba» è appellativo familiare, che comporta un rapporto nuovo con Dio. Dal momento che Gesù rispose per primo e insegna agli altri a rispondere allo stesso modo, questi potranno, a loro volta, chiamare Dio «Abba» (cfr. la versione di Luca del *Padrenostro*, Lc 11,2).

Morte di Gesù. L'attività salvifica della parola e dell'opera nella vita intera di Gesù culmina col suo viaggio a Gerusalemme per l'ultima offerta di salvezza o di condanna al suo popolo, nel vivo della vita nazionale. Gesù, profeta, sa che sarà respinto e messo a morte e che tale morte sarà l'apice del costante rifiuto da parte di Israele della parola di Dio conosciuta attraverso i profeti: «Non è possibile che un profeta muoia fuori di Gerusalemme» (Lc 13,33; cfr. la parabola della vigna, Mc 12,1-9 e passi paralleli). Siccome costituiscono anche il culmine della sua obbedienza, la sua morte, e così tutta la sua opera, sono viste da Gesù come l'atto salvifico di Dio. Il primo riferimento al Figlio dell'uomo che soffre, ossia: «Il Figlio dell'uomo sarà consegnato nelle mani degli uomini» (cfr. Mc 9,31), se autentico, esprime questo concetto utilizzando il passivo divino: Dio consegnerà il Figlio dell'uomo alla morte. È prerogativa di Dio instaurare alleanze. Pertanto, durante l'Ultima Cena, Gesù parla della propria morte imminente come di un atto supremo di servizio (Lc 22,27; cfr. la lavanda dei piedi in Gv 13,2-15), che instaura il patto finale e il regno di Dio (Lc 22,29; cfr. Mc 14,24-25 e passi paralleli). Nei riferimenti al servizio, all'alleanza e al regno durante l'Ultima Cena, sta il fondamento storico del messaggio di conciliazione postpasquale.

Pasqua. Le esperienze della Pasqua ispirarono nei discepoli la fede per cui, nonostante l'apparente sconfitta della crocifissione, Dio aveva riscattato Gesù e l'aveva accolto al suo eterno cospetto. La primitiva comunità espresse questa convinzione principalmente attraverso la testimonianza della resurrezione di Gesù: «Dio ha fatto resuscitare Gesù dai morti» (Rm 4,24; 10,9; 1 Ts 1,10) o «Cristo è stato resuscitato» (Rm 4,25; 6,9; 1 Cor 15,4 – un passivo divino). Dopo la Pasqua, per la comunità dei credenti, Dio è soprattutto il Dio che ha resuscitato Gesù dai morti. Se c'è nel Nuovo Testamento una definizione specifica di Dio, è proprio questa (cfr., ancora, Rm 10,9). Ciò risulta nell'attribuzione a Gesù di titoli di maestà. Nella resurrezione, Dio l'ha reso Signore e Cristo (Messia) (At 2,36) e anche Figlio di Dio, in origine titolo regale (Rm 1,4). Gesù viene innalzato alla posizione più prossima a Dio, alla «sua destra». Significa che Dio, anche dopo la

Pasqua, continua ad agire in modo salvifico verso la comunità e verso il mondo, con la proclamazione di Gesù come il Cristo. Nell'attività salvifica, Dio e Cristo diventano soggetti intercambiabili: quel che fa Dio, lo fa al tempo stesso Cristo. Tuttavia, Cristo non sostituisce Dio. Tutti i titoli di maestà dichiarano che egli è agente di Dio, non surrogato di Dio.

Il messaggio della chiesa postpasquale. Come Gesù nella sua vita prepasquale, così anche la Chiesa primitiva non si accostò ad Israele con una nuova dottrina di Dio. Il suo messaggio era che Dio aveva avviato in maniera decisiva l'adempimento delle sue promesse nella vita e nel destino di Gesù di Nazareth e soprattutto nella sua resurrezione. Questo è il tema dei discorsi nei primi capitoli degli *Atti degli Apostoli*: «Gesù di Nazareth, uomo cui Dio ha reso testimonianza di fronte a voi, con opere potenti e segni operati da Dio per mezzo di lui... questo Gesù, dopo essere stato tradito secondo il preciso disegno e la prescienza di Dio... Dio lo ha resuscitato» (At 2,22-24).

La missione ellenistico-giudaica. I membri della comunità giudaica di lingua greca, inizialmente guidati da Stefano (At 6-7), si trovarono per primi a predicare il messaggio cristiano a dei Greci (At 11,20). Accostandoli, ritennero necessario cambiare tattica. Invece di puntare direttamente sull'evento di Cristo come atto salvifico di Dio, dovettero partire da ben più lontano, dalla fede in Dio. Poiché questi Greci provenivano da un contesto culturale pagano e spesso politeistico, fu innanzitutto necessario instaurare la fede nell'unico Dio, prima di parlare di ciò che questo Dio aveva compiuto in Cristo e che stava ancora compiendo per la salvezza degli uomini. In altri termini, nel rivolgersi ai non ebrei, occorrevano ai Cristiani ellenistico-giudaici argomenti per provare l'esistenza di Dio e un'apologetica del monoteismo. Per quest'ultima, poterono servirsi di quella già elaborata dagli Ebrei di lingua greca nel loro approccio al mondo pagano. Uno dei primi riferimenti a tale apologetica del monoteismo è attestato da Paolo, quando ricorda ai Tessalonicesi la prima predicazione rivolta loro, prima che si convertissero al Cristianesimo: «Voi dagli idoli siete passati a servire un Dio vivo e vero» (1 Ts 1,9). Si noti come ciò preceda la seconda parte del messaggio: «e ad attendere dal cielo questo Figlio, che egli ha resuscitato dai morti» (1 Ts 1,10). Un altro esempio dell'apologetica paolina del monoteismo, oltre alla dichiarazione che il creato contiene una rivelazione naturale di Dio e le sue istanze morali, si trova in *Romani* 1,18-32 e 2,14-15. L'umanità, tuttavia, ha spesso rifiutato la rivelazione e disobbedito alle istanze morali di Dio; Paolo cerca quindi di recuperare i pagani a questa conoscenza e a questa obbedienza. Egli vede una stretta connessione fra idolatria e immoralità: «E hanno scambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi, di rettili... Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità secondo i desideri del loro cuore» (Rm 1,23-24). Ulteriori esempi di un'apologetica del monoteismo si trovano in At 14,15-17, per un uditorio poco colto, mentre altri, per un pubblico più colto, sono in At 17,24-29.

Teologia paolina. La teologia di Paolo è del tutto occasionale, venne cioè elaborata in risposta a problemi concreti delle comunità cristiane con cui era in contatto. Nucleo della sua teologia sono la morte e la resurrezione di Gesù Cristo e le loro conseguenze salvifiche. Paolo ereditò dalla tradizione liturgica l'interpretazione della morte di Cristo come sacrificio, per cui il suo sangue inaugurava la nuova alleanza (1 Cor 11,25) e Cristo era l'agnello pasquale (1 Cor 5,7). Ma nella sua riflessione sulla morte di Cristo, Paolo non sviluppò queste immagini sacrificali, forse perché un simile linguaggio tendeva a provocare una frattura tra Gesù e il Padre, come se il sacrificio venisse offerto per propiziare o per placare una divinità adirata. Il linguaggio dell'inno (probabilmente prepaolino) di *Romani* 3,25-26, soprattutto il termine «propiziazione» (gr. *hilasterion*) della Versione di Re Giacomo I (1611), potrebbe intendersi in quel senso. Ma Dio è il promotore della morte espiatrice di Cristo («che Dio ha stabilito»), perciò il termine andrebbe meglio tradotto con «espiazione», come nella Versione Comune Emendata. Ciò significa che la crocifissione è un atto di Dio inteso a rimuovere il peccato, barriera tra Dio e l'umanità, e non un atto di Cristo rivolto a Dio. È un atto dell'amore riconciliante di Dio, rivolto all'umanità peccatrice (Rm 5,8). Attraverso la crocifissione, Dio giustifica gli empi (Rm 4,5). *Riconciliazione*, come *espiazione*, sono termini riferiti all'attività di Dio rivolta a noi, piuttosto che all'attività di Cristo rivolta a Dio. Cristo non riconcilia il Padre con l'umanità, come ha spesso asserito la teologia tradizionale (cfr., per es., l'articolo 2 dei Trentanove Articoli del 1563), invece, «Dio in Cristo riconciliava (o era in Cristo per riconciliare) il mondo con se stesso» (2 Cor 5,19). Giustificazione e riconciliazione (due immagini leggermente differenti di una stessa realtà) sono espressioni della giustizia di Dio, concetto centrale nel pensiero di Paolo su Dio. La giustizia è sia attributo che attività di Dio; è l'azione di Dio che giudica e salva.

Uno scritto a margine del *corpus* paolino, e che non è di Paolo, la *Lettera agli Ebrei*, interpreta l'atto salvifico di Dio in Cristo considerando Cristo come il sommo sacerdote. Ancora una volta, l'autore è attento a non causare una frattura tra Dio e Cristo. Come sommo sacerdote, Cristo non offre un sacrificio a Dio a

scopi propiziatori. Anzi, il Figlio offre la propria vita in perfetta obbedienza al Padre (Eb 10,5-10) per la purificazione dal peccato. Come in Paolo, l'oggetto dell'azione di Cristo non è Dio, ma il peccato.

L'incarnazione e l'essere di Cristo. I vari ambiti di tradizione del Nuovo Testamento sin qui esaminati parlano tutti del rapporto di Cristo con Dio in termini funzionali. Egli viene delegato, chiamato e inviato come agente divino. Dio è con lui e in lui e agisce attraverso di lui. Queste tradizioni bibliche non sollevano la questione relativa all'identità personale di Gesù in rapporto a Dio. Non si discutono la «divinità» di Gesù o la sua «natura divina» nelle fonti più antiche; questi sono concetti greci più che ebraici. Ma dato l'elevato status di Gesù, conseguito, secondo la comunità cristiana, con la Pasqua, era inevitabile che la questione dell'identità di Gesù sarebbe alla fine sorta, specialmente nel mondo di lingua greca. Tale riflessione inizialmente si servì del concetto di sapienza divina per spiegare l'azione rivelatrice di Gesù. Storicamente, Gesù era apparso come portavoce della sapienza divina, utilizzando le forme di linguaggio della tradizione sapienziale, quali si trovano, ad esempio, nei *Proverbi*. Nelle sue espressioni sapienziali, Gesù affermava implicitamente di essere l'ultimo e definitivo portavoce della sapienza: visione che emerge in modo esplicito dal materiale di Q (Mt 11,25-27 e passi paralleli di Q). Matteo stesso arriva a identificare Gesù con la sapienza, seppure in senso più funzionale che ontologico (Mt 11,28-30; cfr. *Ben Sira* 24,25; 51,23-24). [Vedi *LETTERATURA SAPIENZIALE*, vol. 3].

Nel Giudaismo del I secolo, tuttavia, il concetto della sapienza di Dio si spingeva oltre la personificazione poetica di un aspetto dell'attività divina, verso l'ipostatizzazione (cioè l'attribuzione di un'esistenza distinta e concreta) di un aspetto dell'essere di Dio. Come tale, la sapienza di Dio costituiva un'emanazione del suo essere, attraverso la quale egli creava il mondo, si autorivelava all'umanità, chiamava Israele, dettava la legge e dimorava presso i notabili di Israele, come Abramo, Mosè e i profeti, ma questa saggezza veniva costantemente respinta dalla maggioranza degli uomini. In alcuni inni del Nuovo Testamento (Fil 2,6-11; 1 Cor 8,6; Col 1,15-20; Eb 1,1-3), la vita e il destino di Gesù sono legati a questa primitiva attività sapienziale (benché il termine *sapienza* non compaia); un unico, costante soggetto caratterizza tanto l'attività sapienziale precedente l'incarnazione, quanto l'esistenza terrena di Gesù. Di conseguenza, la persona di Gesù si identifica con la sapienza ipostatizzata di Dio. L'agente della creazione, della rivelazione e dell'attività salvifica si incarna alla fine in Gesù. Ma tale sbocco è rintracciabile solo nel materiale innodico e a questo livello difficilmente costituisce argomento di riflessione teologica.

Cristologia giovannea dell'incarnazione. Il passo decisivo verso una cristologia dell'incarnazione viene compiuto nella letteratura giovannea, soprattutto nel Quarto Vangelo, la cui introduzione è costituita dall'inno del Logos (Gv 1,1-18). Nella tarda letteratura sapienziale, *Logos* («parola») era sinonimo di sapienza divina. Nell'inno in questione, pur restando distinguibile, il *logos* coincide con l'essere di Dio: «In principio era la parola (*logos*) e la parola era con Dio e la parola era Dio» (Gv 1,11), che noi possiamo parafrasare con «Dio è essenzialmente un Dio che si fa conoscere. Questo suo farsi conoscere costituiva un aspetto distinto all'interno dell'essere di Dio, a lui congiunto, e partecipe del suo essere divino».

L'inno prosegue parlando dell'attività del Logos come agente della creazione, della rivelazione e della redenzione e afferma infine che il Logos si fece carne, ovvero si incarnò (Gv 1,14): affermazione esplicita dell'identità di Gesù Nazareno con un aspetto dell'essere stesso di Dio. Nel resto di questo testo, l'Evangelista espone la vita di Gesù come incarnazione della sapienza divina, o Logos (dopo *Giovanni* 1,14, né *sapienza* né *logos* vengono più usati nel Quarto Vangelo, ma le immagini tratte dalla tradizione della sapienza/Logos risultano appropriate, specialmente nelle varie locuzioni «Io sono»). Gesù parla come fosse pienamente cosciente della propria esistenza personale precedente all'incarnazione, nell'intimo dell'essenza di Dio. È significativo, tuttavia, che questo nuovo «alto» linguaggio cristologico non sostituisca la cristologia «inferiore», che parla in termini di chiamata, missione e risposta di obbedienza. Apparentemente Giovanni considera la propria cristologia «superiore», come interpretazione, a quella «inferiore», evitando di abbandonare i termini con cui il Gesù prepasquale parlava e agiva. Gran parte della successiva cristologia tradizionale della Chiesa ha ignorato la presenza di questi due livelli in *Giovanni* e ha riscritto la vita terrena di Gesù esclusivamente in termini di cristologia «superiore».

Gesù è Dio? Solo con molta prudenza e gradualità il Nuovo Testamento usa il predicato *Dio* per Gesù. Vi sono anzitutto possibili esempi in alcune dossologie paoline (per es., Rm 9,5), benché varie questioni di testo, di punteggiatura e di grammatica rendano problematico stabilire se, in questi passi, Paolo intendesse veramente uguagliare Gesù a Dio. Poi, la *Lettera agli Ebrei* attribuisce a Cristo-Kyrios (per es., Eb 1,10) passi dell'Antico Testamento che parlano di Jahvè-Kyrios (Signore). Solo gli scritti giovannei predicano la divinità di Cristo in modo esplicito e inequivocabile. Dapprima, egli è l'incarnazione del Logos che era Dio.

Quindi, secondo la lettura oggi generalmente accettata, egli è il «Dio unigenito» incarnato (Gv 1,18), mentre Tommaso saluta il Cristo risorto come «mio Signore e mio Dio» (Gv 20,28). Infine, la *Prima Lettera di Giovanni* riassume con una formula sintetica, dichiarando Dio il preesistente, l'incarnato e il supremo: «...nel Figlio suo Gesù Cristo. Questo è il vero Dio e la vita eterna» (1 Gv 5,20). Così il Nuovo Testamento può saltuariamente parlare di Gesù come Dio, ma sempre in modo prudente e attenuato: egli non è Dio come lo è Dio stesso, ma è l'incarnazione di quell'aspetto della natura di Dio che è Dio che esce da se stesso per farsi conoscere.

La Trinità. L'esperienza cristiana di Dio è basata su una struttura triadica. Attraverso il potere dello Spirito Santo, i credenti conoscono Gesù Cristo come rivelazione di Dio Padre. Questa esperienza si cristallizza in formule triadiche (2 Cor 13,14; Mt 28,19) o in genuine affermazioni teologiche (1 Cor 12,4-6). Ma non vi è il tentativo di elaborare una dottrina della Trinità o di conciliare la triplice esperienza cristiana con la fede dell'Antico Testamento ebraico nell'unicità di Dio. Come per la dottrina dell'incarnazione, questo compito venne lasciato alla chiesa postneotestamentaria.

BIBLIOGRAFIA

G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956 (trad. it. *Gesù di Nazareth*, Torino 1981). Non una vita di Gesù, ma una presentazione di quelle dimensioni del suo messaggio e della sua esistenza che possono essere ricostruite criticamente.

R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1954. È l'opera classica del più importante studioso del Nuovo Testamento del nostro secolo. Particolarmente utile nella ricostruzione della predicazione monoteistica della comunità ellenistica cristiano-giudaica all'infuori di Paolo.

J.D.G. Dunn, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Philadelphia 1980. Indagine di tutti i possibili sviluppi di una cristologia della preesistenza-incarnazione nel Nuovo Testamento. Dunn rinviene questo tipo di cristologia esclusivamente negli scritti di Giovanni. Secondo l'opinione più diffusa degli studiosi, tale cristologia è anche rintracciabile negli inni più antichi che identificano Cristo con l'incarnazione della sapienza preesistente.

R. Hamerton-Kelly, *God the Father. Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus*, Philadelphia 1979. Relativo soprattutto alla vitalità dell'immagine del Padre in una cultura postpatriarcale.

G.W.H. Lampe, *God as Spirit. The Bampton Lectures of 1976*, Oxford 1977. L'ultima opera del più importante studioso biblico e teologo inglese. Lampe trova la visione specificamente biblica di Dio nel concetto di Dio come Spirito. Gesù è per lui l'ultimo latore umano dello Spirito, ma non è ontologicamente identico a un preciso aspetto dell'essere divino.

R.P. Martin e P. Toon (curr.), *Reconciliation. A Study of Paul's Theology*, Atlanta 1981. Analizza i temi conduttori della dottrina paolina della salvezza, soffermandosi particolarmente sui passi che trattano della riconciliazione. Martin sottolinea che l'espiazione è un qualcosa operato da Dio in Cristo per l'umanità, non da Cristo per Dio.

REGINANLD H. FULLER

Dio nell'Ebraismo postbiblico

Il pensiero ebraico postbiblico relativo a Dio può dividersi in quattro periodi distinti: rabbinico o talmudico (dal I secolo a.C. al VI secolo d.C.), filosofico o teologico (rappresentato principalmente dai pensatori medievali), qabbalistico o mistico e moderno (dal XVIII secolo fino ai giorni nostri). Ciascuno di questi periodi si sviluppò indipendentemente dagli altri; si rileva tuttavia una notevole sovrapposizione di idee tra un periodo e l'altro. Sia la tradizione rabbinica che lo sviluppo filosofico hanno esercitato un influsso su quello mistico e tutti e tre sono stati utilizzati nei moderni tentativi di ricostruire la teologia ebraica. Tratteremo di questi quattro periodi separatamente.

La tradizione rabbinica. Il Talmud e il Midrash non espongono il pensiero rabbinico in maniera sistematica. In questi testi vi sono numerosi riferimenti alla natura di Dio e al suo rapporto con l'uomo e con il mondo, ma le affermazioni sono risposte generiche a stimoli particolari, e non precise formulazioni teologiche. Sarebbe pertanto impreciso parlare di dottrina rabbinica di Dio, anche se l'espressione è stata usata da alcuni studiosi. Il Talmud e il Midrash riportano gli insegnamenti e le riflessioni sui rapporti fra Dio e il popolo ebraico elaborati da centinaia di individui, ognuno influenzato dal proprio temperamento e dal proprio gusto. Anche nelle forme commentate, le fonti rabbiniche costituiscono un'antologia di visioni diverse più che l'opinione concorde e ufficiale di un gruppo di maestri eletti o ispirati. Nondimeno, riguardo alle idee fondamentali su Dio c'è totale accordo. Tutti i rabbini affermano che Dio è Uno, creatore del cielo e della terra; che desidera che tutti gli uomini perseguano la giustizia e la rettitudine; che ricompensa chi obbedisce al suo volere e punisce chi lo disattende; che ha prescelto il popolo ebraico fra tutte le nazioni per consegnargli il suo dono più prezioso, la Torah. I dibattiti, le discussioni e le affermazioni contradditorie presenti nella letteratura rabbinica riguardano il significato preciso e l'applicazione di questi concetti fondamentali.

Fin da epoca antica, il tetragramma, YHWH, non era mai stato pronunciato dagli Ebrei come è scritto, perché il nome specifico di Dio era troppo santo per essere proferito da bocca umana. L'eufemismo *Adonai* («mio signore») ne divenne il sostituto più comune e più familiare. Peraltro, la dottrina rabbinica dell'imitazione di Dio implica uno stretto contatto tra Dio e l'uomo, secondo l'insegnamento delle Scritture che l'uomo è creato a immagine di Dio. Questa dottrina viene così formulata: «Proprio come lui è misericordioso, sii tu misericordioso. Come lui è compassionevole, sii tu compassionevole. Come lui nutre gli affamati, veste gli ignudi e consola gli afflitti, fai tu queste cose» (*Sifrei Dt.* 11,22; Talm. Bab., *Shab.* 133b, *Soṭ.* 14a).

I due nomi di Dio più frequenti nel Talmud sono *Ribbono shel 'olam* («Signore dell'universo»), usato rivolgendosi a Dio in seconda persona, e *ha-Qadosh barukh hu'* («il Santo, sia benedetto»), usato parlando di Dio in terza persona (Talm. Bab., *Ber.* 4a, 7a e molti altri passi). L'implicazione di questo cambiamento di persona è che, mentre Dio può essere direttamente invocato nella preghiera, la sua vera natura è al di là della comprensione umana. Egli è il totalmente altro, assolutamente distinto da qualsiasi sua creatura e di lui è soltanto concesso dire che è il santo.

Pure, vi sono numerosi passi nel Talmud e nel Midrash che si riferiscono a Dio con termini umani. I rabbini si preoccupavano del problema dell'antropomorfismo tanto poco quanto gli autori biblici, sebbene le metafore più umane, riferite a Dio dai rabbini, siano generalmente attenuate in modo implicito, a volte esplicito, con l'espressione *ki-ve-yakhol*, «se fosse veramente possibile [dire così]». Talvolta gli antropomorfismi sono sorprendenti, come quando si dice che Dio ha chiesto ad Ismaele, il sommo sacerdote, di benedirlo, o quando si dice che Dio prega se stesso, con l'invocazione «L'aspetto virtuoso prevalga in me sull'aspetto giusto, che io possa comportarmi verso i miei figli al di là della lettera della legge e perdonarli» (*Ber.* 7a).

Altri nomi rabbinici di Dio miravano ad esprimere la sua distanza o la sua vicinanza all'uomo. Il nome *ha-Maqom* («il luogo»), definito come «Egli è il luogo del mondo, ma il mondo non è il suo luogo» (*Gn Rab.* 68,9), esprime, se questo è il significato originario del termine, la vicinanza di Dio. Il nome *Shamayim* («cielo», *Ber.* 31a, 33b e altrove) ne esprime la lontananza. Nell'espressione rabbinica «padre nostro del cielo» (*Yoma'* 8,9; *Soṭ.* 9,15) vengono combinate entrambe le idee. Il nome *Shekhinah* (*San.* 6,5 e altrove), forma femminile dalla radice che significa «abitare», designa la presenza costante di Dio.

Non è corretto, tuttavia, pensare che questi nomi implichino la trascendenza e l'immanenza di Dio. Termini astratti di questo tipo sono del tutto estranei al pensiero rabbinico. La descrizione di Dio come re è presente ovunque nella letteratura rabbinica, con antecedenti nella Bibbia. Questa metafora si fonda anche sull'esperienza rabbinica dei governanti terreni. Dio è il re divino le cui leggi vanno rispettate. Quando punisce con rigore i malfattori, lo si dice assiso sul trono di giustizia. Quando è incline al perdono, lo si dice seduto sul trono di misericordia (Talm. Bab., *'Av. zar.* 3b). I rabbini esortano a pregare come davanti a un re tremendo (*Ber.* 5,1), a declamare prima le lodi, per poi rivolgergli le suppliche (*Ber.* 31a). Vi sono tuttavia numerosi esempi in cui i rabbini dichiarano che Dio è diverso da un re umano. Dio obbedisce alle proprie leggi, a differenza di un re umano, che è al di sopra della legge (Talm. Jer., *R. ha-Sh.* 3a-b, 57a). Dio ordina all'uomo di non rubare ed egli stesso rifiuta di accettare il sacrificio di un animale rubato. È blasfemo rubare del cibo e rendere grazie a Dio per quel cibo (Talm. Bab., *Bav. qam.* 94a).

Specialmente dopo la diaspora di molti Ebrei dalla Terra Santa e la distruzione del Tempio nel 70 d.C., i rabbini approfondiscono l'idea, presente solo sporadicamente nella Bibbia, che Dio partecipa della sofferenza umana, affliggendosi insieme alle vittime dell'oppressione. Ogniqualvolta Israele si trova in esilio, predicavano, la Shekhinah è in esilio con lui (Talm. Bab., *Meg.* 29a). L'idea che Dio si rattristi della degradazione umana viene applicata anche al caso di un criminale giustiziato per i suoi misfatti, quando si dice che la Shekhinah è turbata per la rovina di quell'individuo (*Sa.* 6,5).

Problema serio per i rabbini era l'apparente conflitto tra il favoritismo dimostrato da Dio nei confronti di Israele e l'interesse di Dio per l'intera umanità. In un passo del Talmud, gli angeli ministri chiedono a Dio perché manifesti un favore particolare nei confronti di Israele e Dio replica che ciò è giusto, poiché Israele si mostra straordinariamente diligente nel tributargli il culto (Talm. Bab., *Ber.* 20b). Gli angeli ministri costituiscono un espediente dei rabbini per esprimere il problema della teodicea, che la loro integrità morale portava ad affrontare. Quando, nel racconto rabbinico, il rabbino del II secolo 'Aqiva' ben Yosef viene torturato a morte dai Romani perché insegna la Torah, gli angeli ministri protestano in maniera analoga: «È questa la ricompensa che si riceve insegnando la Torah?» (*Ber.* 61b). Sulla stessa linea, il rabbino del II secolo Yann'ai dichiarava: «Non siamo in grado di capire perché il giusto soffra e il malvagio prosperi» (*Avot* 4,15). Nonostante la consapevolezza che qualunque soluzione al problema della sofferenza è illusoria, alcuni rabbini interpretano tale sofferenza come conse-

guenza del peccato o dei misfatti di genitori e antenati. Si troverà anche l'idea delle «sofferenze d'amore», di Dio che riversa il dolore su un uomo al fine di provarne la fede e la fiducia in lui, qualunque cosa avvenga.

Sia l'idolatria che il dualismo venivano recisamente condannati dai rabbini. La duplice lettura quotidiana dello Shema' («Ascolta o Israele, il Signore nostro Dio, il Signore è Uno», Dt 6,4), la dichiarazione di fede israelitica nell'unità di Dio, fu introdotta fin dal I secolo a.C., probabilmente al fine di opporre un rifiuto costante alle idee dualistiche prevalenti nel Medio Oriente. Il maestro palestinese del III secolo Abbahu, in una polemica, chiaramente rivolta sia contro le credenze cristiane che contro il dualismo, interpretava il verso «Io sono il primo e io sono l'ultimo e non c'è nessun Dio al di fuori di me» (Is 44,6). Secondo Abbahu «Io sono il primo» significa «Io non ho padre»; «Io sono l'ultimo» equivale a «Io non ho figlio»; e con «Non c'è nessun Dio al di fuori di me» si intende «Io non ho fratelli» (*Ex. Rab.* 29,5).

Il Giudaismo rabbinico sostiene in qualche misura l'idea che i piaceri legittimi del mondo sono dono divino all'uomo, che deve rendere grazie a Dio quando ne gode. In un passo si dice addirittura che l'uomo dovrà rendere conto a Dio se rifiuta ciò di cui gli è concesso godere (Talm. Jer., *Qid.* 4,12; 66d). Maggior rilievo viene dato, comunque, alla beatitudine spirituale dell'aldilà, quando l'uomo, a ricompensa dei suoi sforzi in questa vita, godrà per sempre della vicinanza di Dio. Sebbene il maestro del I secolo Eli'ezer affermasse che la condizione beata del mondo a venire era riservata ai soli Giudei, il suo contemporaneo Yehoshu'a, la cui concezione venne in seguito accettata, sosteneva che i giusti di tutte le nazioni avranno un posto nel mondo a venire (Tosefta, *San.* 13,2). Il concetto che questa beatitudine consista nella vicinanza dei giusti a Dio venne espresso dal maestro babilonese del III secolo Rav, che disse: «Nel mondo a venire non vi è cibo né bevanda, né procreazione né affari, né odio né competizione, ma i giusti siedono con la corona sul capo, beati nel fulgore della Shekhinah» (Talm. Bab., *Ber.* 17a).

La tradizione filosofica. I teologi ebrei medievali, influenzati dalla filosofia greca nella sua formulazione araba, avevano tra gli scopi principali il perfezionamento del concetto di Dio. A differenza dei rabbini talmudici, i pensatori medievali esposero le loro idee su Dio in maniera sistematica. La distinzione di Pascal tra il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe e il Dio dei filosofi è applicabile tra il modo di pensare rabbinico e quello dei teologi medievali. Per questi teologi, la dottrina dell'unicità di Dio significa che non esiste una molteplicità di dei, e che Dio è unico, totalmente al di là della comprensione umana e completamente distinto dalle sue creature, non solo per grado, ma anche per natura. Mosè Maimonide (Moshes ben Maimon, 1135/8-1204), il più insigne dei pensatori medievali e il più influente sul pensiero ebraico successivo, adatta al suo scopo il detto rabbinico (Talm. Bab., *Ber.* 33b) che lodare Dio oltre misura è come elogiare un re umano perché possiede gran quantità d'argento quando, in realtà, possiede gran quantità d'oro. Maimonide (*Guida dei Perplessi* 1,59) osserva che, nell'esempio, il re non viene elogiato a torto perché possiede migliaia di monete d'oro quando in realtà ne possiede molte di più: la distinzione è tra oro e argento. I termini stessi dell'elogio adatti a un re umano sono del tutto inapplicabili a Dio. Sono ammesse solo le lodi liturgiche rituali e soltanto perché sono formali e non costituiscono, pertanto, un tentativo di descrivere la natura divina.

I pensatori medievali insistevano che tutte le espressioni antropomorfiche relative a Dio usate nella Bibbia non vanno interpretate letteralmente. Maimonide codificò tredici principi della fede giudaica, uno dei quali è la fede nell'incorporeità di Dio. Chiunque creda che Dio può assumere forma corporea pecca d'eresia e va escluso dalla comunità dei fedeli e non avrà posto nel mondo a venire, come afferma Maimonide nella sua *Mishneh Torah* (Pentimento 3,7). Nella sua critica a questo passo di Maimonide, Avraham ben David di Posquières (morto nel 1198) rifiuta recisamente di escludere dall'Ebraismo chi crede nella corporeità di Dio. Non può tacciarsi di eresia semplicemente chi, non essendo filosofo, prende alla lettera l'antropomorfismo biblico e rabbinico.

Per i pensatori medievali, Dio era onnisciente e onnipotente. Uno dei problemi fondamentali era come conciliare la prescienza di Dio, apparentemente implicita nella dottrina della sua onniscienza, con il libero arbitrio dell'uomo. Se Dio già conosce le nostre scelte, come potremmo essere liberi di scegliere? Poco propensi a compromettere il libero arbitrio dell'uomo, essenziale nell'Ebraismo, sia Avraham Ibn Daud nel suo *Emunah ramah* (cur. S. Weil, Frankfurt 1852, pp. 93-98) sia Levi ben Gershom (Gersonide, 1288-1344) nel suo *Milḥamot ha-Shem* (2,6) non riuscirono a trovare alcuna soluzione al problema e furono indotti a modificare la dottrina della prescienza di Dio. Dio conosce tutte le scelte possibili di cui l'uomo dispone, ma non la scelta particolare che un uomo farà in una determinata situazione. Questa modifica non costituisce negazione dell'onniscienza di Dio. Dio conosce tutto il conoscibile, mentre la scelta umana, in quanto libera, è soltanto possibile e il possibile, il contingente, sono incerti per definizione. Questa radicale modifica non riuscì affatto a convincere i pensatori successivi.

Hasdai Crescas (1340-1410) fu portato a concludere che, poiché Dio possiede totale prescienza, se ne deve dedurre che l'uomo non è libero di scegliere. Secondo Crescas, la libertà dell'uomo è un'illusione (*Or ha-shem* 2,4,5). Maimonide aveva già afferrato le alternative del dilemma: l'uomo è libero, nonostante la completa prescienza di Dio (*Mishneh Torah*, Pentimento 5,5). Questa non è un'ammissione di sconfitta da parte di Maimonide, secondo il quale, per la soluzione del problema, sarebbe necessario che l'uomo comprendesse la natura della conoscenza di Dio e, dato che la conoscenza di Dio non è qualcosa al di fuori di lui, ma è Dio stesso, una tale comprensione è del tutto impossibile per l'uomo. In Dio il Conoscente, la Conoscenza e il Conosciuto sono tutt'uno.

Oltre alle discussioni sulla natura di Dio, i pensatori medievali esaminarono l'attività di Dio nel mondo finito, vale a dire il suo ruolo di creatore e il fine della sua provvidenza. Che Dio sia il creatore dell'universo viene accettato come assioma da tutti i pensatori medievali, benché Gersonide (*Milḥamot ha-Shem* 6) anche qui si dimostri radicale nell'accettare la concezione platonica di una sostanza materiale, coeterna con Dio, alla quale Dio imprime una forma, ma che non crea. Mentre inizialmente si trastulla con l'idea aristotelica di un universo materiale che ha con Dio lo stesso rapporto che l'ombra di un albero ha con l'albero, Maimonide (*Guida dei Perplessi* 2,13-15) finisce per accettare la visione tradizionale ebraica che Dio creò il mondo dal nulla. Il fine di Maimonide non è soltanto quello di preservare la tradizione, ma anche quello di sottolineare l'alterità di Dio, la cui esistenza è necessaria, mentre quella di tutte le cose create è contingente. Come osserva nella sua *Mishneh Torah*:

> Il fondamento di tutti i fondamenti e il pilastro della sapienza è sapere che c'è un Primo Essere. È colui che ha creato tutte le cose e tutte le creature in cielo e in terra, dove godono dell'esistenza soltanto in virtù di questo vero Essere. Se si potesse immaginare che egli non esistesse, niente altro sarebbe mai esistito. Ma se si potesse immaginare che nessun altro essere, al di fuori di lui, godesse dell'esistenza, egli solo esisterebbe ancora e non potrebbe venire meno perché quelli sono venuti meno. Poiché tutti gli esseri hanno bisogno di lui, ma egli, sia benedetto, non ha bisogno di loro, di nessuno di loro. Pertanto, la sua vera natura è diversa dalla verità relativa alla natura di ciascuno di essi.
>
> (*Principi fondamentali della Torah* 1,1-3).

Come il Dio degli autori biblici e dei rabbini, il Dio dei pensatori medievali è un Dio amorevole e la sua provvidenza si estende a tutte le sue creature. Sia Maimonide (*Guida dei Perplessi* 3,17-18) che Gersonide (*Milḥamot ha-Shem* 4) limitano, tuttavia, la provvidenza specifica di Dio agli uomini. Per gli animali c'è soltanto una provvidenza generica, che garantisce la continuità dell'esistenza delle specie animali, ma non è Dio a predisporre che un ragno catturi una mosca, ciò avviene per puro caso. Yehudah ha-Levi (1075-1141) nel suo *Kuzari* (3,11) nega che il caso abbia qualche ruolo nella creazione: la provvidenza specifica di Dio si estende agli animali così come agli uomini.

Sa'adyah Gaon (882-942) anticipò l'affermazione di Tommaso d'Aquino che «nulla che implichi una contraddizione rientra nella sfera dell'onnipotenza divina» (*Summa theologiae* 1,25,4). Sa'adyah (*Libro delle Credenze e delle Opinioni* 2,13) osserva che l'anima non loderà Dio perché può rendere il cinque superiore al dieci senza alcuna aggiunta, né perché può far tornare indietro il giorno trascorso. Allo stesso modo, secoli dopo Sa'adyah, Yosef Albo (morto nel 1444) fa una distinzione simile fra quel che sembra impossibile, ma immaginabile, da quel che è impossibile, perché inimmaginabile. Questo secondo caso, di impossibilità logica, non rientra nella sfera dell'onnipotenza divina (*Libro dei principi* 1,22).

La tradizione qabbalistica. Il movimento mistico o slancio mistico del pensiero ebraico noto come Qabbalah ebbe origine nella Provenza del XII secolo e raggiunse il suo apice in Spagna, con lo *Zohar*, la maggiore opera classica della speculazione mistica ebraica. I qabbalisti accettavano gli argomenti filosofici che negavano radicalmente gli attributi divini. Essi avvertivano tuttavia il bisogno, in quanto mistici, di avere un rapporto con il Dio della religione vivente e non con una fredda astrazione. Nello schema teosofico elaborato dai qabbalisti, si opera una distinzione tra Dio in se stesso e Dio nelle sue manifestazioni. Dio in se stesso è *Ein Sof* («nessun fine» cioè «senza limiti»), il fondamento impersonale dell'essere, che emerge dal non manifesto per rivelarsi nell'universo. Dall'*Ein Sof* emanano dieci *sefirot* («sfere», sing. *sefirah*), le forze delle potenze della divinità nella sua manifestazione, concepita come un organismo dinamico. Dell'*Ein Sof* non si può dire alcunché. Più estremisti dei filosofi a questo riguardo, i qabbalisti non ammettono l'uso di attributi, neanche negativi, in riferimento all'*Ein Sof*, ma Dio nel suo manifestarsi nelle *sefirot* può essere pensato in termini di attributi positivi. Il Dio vivente della Bibbia e della religione è la divinità che si manifesta nelle *sefirot*. Nella Bibbia si fanno solo accenni all'*Ein Sof*, dal momento che nient'altro che un completo silenzio è ammissibile riguardo a questo aspetto della divinità. Un tardo qabbalista si spinse sino ad affermare che, a rigor di termini, è improprio anche l'uso di un termine negativo come *Ein Sof* (cfr. I.S. Ratner, *Le-or ha-Qabbalah*, Tel Aviv 1961, p. 39). Quando lo *Zohar* fa indi-

rettamente riferimento all'*Ein Sof*, l'espressione usata è «Nessun pensiero ti può afferrare» (*Tiqqunei Zohar*, seconda introduzione).

Le *sefirot* rappresentano vari aspetti della vita della divinità, ad esempio, sapienza, giustizia e misericordia. Sono fra loro combinate in ordine assai complesso e i mondi inferiori, compreso l'universo finito, materiale, vengono tenuti sotto controllo per mezzo loro; l'intero ordine è visto come una grande catena di esseri, dal più alto al più basso e di nuovo al più alto, fino ad arrivare all'*Ein Sof*. Nel regno delle *sefirot* esistono un principio maschile e uno femminile, nozione mitologica profondamente criticata dagli avversari della Qabbala, medievali e moderni, che la ritenevano dottrina d'importazione vicina all'idolatria, estranea all'Ebraismo (cfr. i *responsa* di Yitsḥaq ben Sheshet Perfet, *Rivash*, cur. I.H. Daiches, New York 1964, n. 157 e S. Rubin, *Heidenthum und Kabbala*, Vienna 1893). Il principio maschile è rappresentato dalla *sefirah* chiamata Tif'eret («bellezza»), il principio femminile dalla *sefirah* chiamata Malkhut («sovranità»). Il matrimonio sacro tra i due significa che nell'alto esiste completa armonia e che la grazia divina può riversarsi su tutta la creazione. Ma il flusso della grazia divina dipende dalle azioni dell'uomo, poiché egli è meravigliosamente forgiato a immagine di Dio. Così nello schema qabbalistico Dio ha fatto dipendere il compimento dei suoi fini dalla condotta dell'uomo; in questo senso non soltanto l'uomo ha bisogno di Dio, ma anche Dio ha bisogno dell'uomo.

La *sefirah* chiamata Malkhut, l'elemento femminile, è conosciuta anche come Shekhinah. Termine originariamente rabbinico (che esprimeva la costante presenza di Dio, da una radice che significava «abitare»), la *shekhinah* viene a designare per i qabbalisti una persona della divinità. L'idea rabbinica dell'esilio della Shekhinah, che in origine denotava semplicemente l'esilio di Dio con Israele, significa per i qabbalisti che fino all'avvento del Messia c'è un equilibrio instabile, l'elemento femminile è esiliato da quello maschile e una parte di Dio è, per così dire, esiliata da Dio. È compito dell'uomo sulla terra reintegrare la Shekhinah e liberarla dal suo esilio.

Inoltre, l'espressione rabbinica «il Santo, sia egli benedetto» è riferita a Tif'eret, il principio maschile. I qabbalisti delle generazioni successive introdussero una formula mistica da recitarsi prima di una buona azione e di un atto religioso, in cui il fedele dichiara: «Faccio questo per l'unificazione del Santo, sia egli benedetto, e della sua Shekhinah».

Nella letteratura qabbalistica della scuola di Isaac Luria (1534-1572), gli elementi mitologici si fecero ancora più pronunciati. Nella qabbala lurianica, il processo attraverso il quale l'*Ein Sof* esce dal non manifesto è anteriore all'apparizione delle *sefirot*. Il primo atto dell'*Ein Sof* (nonostante i qabbalisti affermino che questi processi divini avvengono al di là del tempo) è quello dello *tsimtsum* («ritiro, contrazione»). L'*Ein Sof* dapprima «si ritira da se stesso in se stesso» per lasciare uno «spazio vuoto» in cui le *sefirot* possano emergere separatamente; l'Infinito si fa autolimitante, così da rivelarsi come molteplicità di potenze. L'intero processo viene concepito come flusso della luce dell'*Ein Sof* e della sua successiva contrazione, come se l'Infinito potesse soltanto produrre una limitazione e, alla fine, un universo finito, tramite un Dio che si concede gradualmente, si potrebbe quasi dire dolorosamente, per produrre ciò che è al di fuori di sé. In una versione, diffusa in alcuni circoli lurianici, ma rifiutata da altri, il fine dello *tsimtsum*, nel produrre ciò che non è Dio, è la purificazione di Dio dal male latente nel suo essere (cfr. I. Tishby, *Torat ha-ra' ve-ha-qelippah be-qabbalat ha-Ari*, Gerusalemme 1984). Non c'è da meravigliarsi se simile nozione, profondamente anticonformista, venne ad occupare un ruolo affatto periferico nel pensiero dei qabbalisti.

Nel XVIII secolo il movimento mistico dell'Hasidismo, in particolare il ramo più speculativo del movimento, noto come Habad, tendeva ad un'interpretazione panenteistica dell'idea di *tsimtsum*. Lo *tsimtsum* non avviene realmente, data l'incapacità dell'Infinito di subire limitazioni; lo *tsimtsum* rappresenta semplicemente una proiezione della luce divina, tale che le creature finite sembrano dotate di esistenza separata. L'unica vera realtà è Dio. C'è una differenza fondamentale tra questa visione panenteistica («tutto è in Dio»), o acosmica, e quella del panteismo («tutto è Dio»). Nel pensiero panteistico di Baruch Spinoza (1632-1676), Dio è il nome dato alla totalità delle cose. Dio è l'universo e l'universo è Dio. Nel pensiero Habad, senza Dio non potrebbe esistere l'universo, ma senza l'universo Dio sarebbe ancora in realtà lo stesso, immutabile; infatti, Dio resta immutato anche dopo la creazione dell'universo, poiché dal punto di vista di Dio non c'è universo. I rabbini tradizionalisti e i capi della comunità, i *mitnaggedim* («antagonisti»), consideravano la visione hasidica una volgare eresia. Secondo loro il verso che afferma che la terra intera è ricolma della gloria di Dio (Is 6,3) significa soltanto che la provvidenza di Dio si estende su tutto e che la sua gloria è percepibile attraverso la sua manifestazione nel mondo. Secondo l'interpretazione dell'Hasidismo speculativo, il verso significa invece che esiste soltanto la gloria di Dio come fine ultimo.

Nell'opera classica *Tanya' (Sha'ar ha-yiḥud ve-ha-emunah* 1), del fondatore della scuola Habad, Shne'ur

Zalman di Lyady (1747-1813), Dio viene descritto come un sole e come una difesa. I raggi del sole sono essenziali alla vita, ma la visione del sole deve essere schermata in una certa misura, perché le creature terrene possano sopportarne il fulgore. Nel sole stesso, tuttavia, i raggi si perdono nella sua immensa luce. Analogamente, le creature finite possono godere dell'esistenza soltanto perché la luce divina è schermata. Esse sono come i raggi del sole separati dal sole. In realtà, l'analogia è del tutto inesatta, dice Shne'ur Zalman, poiché la luce divina pervade tutto. Dal punto di vista di Dio, le creature finite sono come i raggi del sole nel sole stesso, dove non godono affatto di un'esistenza separata. Il verso «Conosci questo giorno e riponilo nel cuore, che il Signore è Dio lassù in cielo e quaggiù in terra e non ce n'è alcun altro» (Dt 4,39) significa, secondo Shne'ur Zalman, non solo che non ci sono altri dei, ma che non c'è alcuna realtà ultima al di fuori di Dio; significa che l'unità di Dio, considerata dai pensatori medievali nel senso della sua unicità, non ammette una reale molteplicità di esseri, ma solo un unico vero essere.

Teorie moderne. I moderni pensatori ebraici hanno dovuto affrontare le sfide al teismo tradizionale lanciate dal pensiero moderno. Dal Rinascimento in poi in Occidente l'attenzione si è spostata da un universo teocentrico a un universo antropocentrico; l'infallibilità della Bibbia venne messa in discussione; l'idea di rivelazione come trasmissione di nozioni infallibili su Dio parve meno convincente; Kant e i suoi discepoli si chiesero se la ragione umana fosse in grado di provare l'esistenza di Dio. La nascita della scienza moderna tendeva a favorire le filosofie meccanicistiche dell'esistenza e, in tempi più recenti, sia la filosofia linguistica che l'esistenzialismo, ciascuno a suo modo, misero in discussione tutta la metafisica. Nonostante gli Ebrei abbiano cominciato a diventare parte della società occidentale e ad assimilarne gli schemi di pensiero solo alla fine del XVIII secolo, i moderni pensatori ebrei sono stati influenzati dalle nuove tendenze del pensiero occidentale, che li hanno costretti a rivedere le concezioni tradizionali su Dio. Il risultato è stata l'adozione di diverse prese di posizione nei confronti del teismo, dalla riaffermazione della tradizione a una sua radicale trasformazione in termini naturalistici. In ogni caso, il vocabolario usato, da allora in poi, è stato quello del pensiero moderno, anche per interpretare la tradizione.

Tra i pensatori ebrei del XX secolo, Mordecai Kaplan (1881-1983) è il più risoluto tra i naturalisti. Per Kaplan e i suoi discepoli Dio non è soprannaturale, personale, ma è il potere dell'universo volto alla giustizia. Kaplan sostiene che gli uomini alludevano in realtà a questo potere quando parlavano di Dio, anche se, in epoca prescientifica, espressero la loro fede in un Essere supremo, creatore del mondo, sul quale esercita la sua provvidenza. La fede in Dio non implica la fede in un essere al di fuori dell'universo, ma l'affermazione che l'universo stesso è costituito in modo tale da far trionfare il perseguimento della giustizia. Dio è il potere che garantisce la salvezza, non in termini di esistenza ultramondana, ma di arricchimento della personalità umana al più alto grado di evoluzione.

Martin Buber (1878-1965), il più famoso esistenzialista religioso ebreo, sottolinea, invece, l'aspetto personale della divinità. Secondo Buber, quando l'uomo ha un rapporto basato su Io-Tu con il suo prossimo e con il mondo in generale, incontra nel suo dialogo il Tu di Dio. Mentre i pensatori medievali dedicarono una parte significativa del loro pensiero alla riflessione sulla natura di Dio, Buber rifiuta tale speculazione, perché futile discorso cosmico, irrilevante per la vita della fede. Di Dio non si può parlare, ma lo si può incontrare, come una persona ne incontra un'altra. Franz Rosenzweig (1886-1929) presenta un analogo atteggiamento esistenzialista. Per Rosenzweig, nell'universo ci sono tre elementi: Dio, il mondo e l'uomo. La religione, nella fattispecie l'Ebraismo, congiunge questi tre elementi attraverso il processo di rivelazione, di creazione e di redenzione.

Avraham Yitsḥaq Kook (1865-1935), qabbalista e primo rabbino capo della Palestina, ha un concetto di dio del tutto tradizionale, ma accetta la teoria dell'evoluzione, ritenendola in perfetta armonia con la visione qabbalistica. L'intero universo è in movimento e l'uomo ascende continuamente a livelli superiori, per incontrare alla fine Dio. Abraham Joshua Heschel (1907-1972), fortemente influenzato dall'Hasidismo, sottolinea l'importanza del senso di meraviglia nel cammino verso Dio. Poiché l'universo è pervaso di meraviglie, esprime la gloria meravigliosa del suo creatore, che, nel titolo dell'opera di Heschel, è «Dio in cerca dell'uomo». Il Dio di Heschel è partecipe delle sofferenze umane. Egli è il Dio dei profeti ebrei, intimamente coinvolto nelle umane vicende, non una fredda astrazione, priva del potere di salvare.

Più di qualunque altro evento, l'Olocausto, in cui perirono sei milioni di Ebrei, costrinse i pensatori religiosi ebrei a riesaminare la dottrina secondo la quale Dio agisce nella storia umana. Gli sforzi compiuti da pensatori medievali come Yehudah ha-Levi e Maimonide per spiegare il male presente nella creazione di Dio, risultavano, per molti, totalmente inadeguati a rendere ragione dell'enormità della catastrofe. Alcuni pensatori contemporanei si appellano all'idea, presente nelle antiche fonti, che ci sono periodi in cui il volto di Dio è nascosto, quando Dio abbandona il suo uni-

verso al caso, se non al caos, e si nasconde, perché l'umanità l'ha abbandonato. C'è una certa riluttanza, tuttavia, ad approfondire tali idee, dal momento che sembrano condannare coloro che furono distrutti, incolpando, in un certo modo, le vittime. È stata chiamata in causa anche la difesa del libero arbitrio da parte di alcuni pensatori contemporanei, sia ebrei (Avraham Yitsḥaq Kook, Milton Steinberg, ecc.) che non ebrei (per esempio John Hick). Perché l'uomo sia libero e possa compiere in libertà la scelta di incontrare il suo Dio, il mondo deve essere un luogo in cui il male è possibile, anche se il prezzo può sembrare troppo alto.

Nessuna di queste teorie ha fornito all'Ebraismo contemporaneo una risposta adeguata al problema del male. La tendenza più comune tra coloro che credono in Dio è quella di fare affidamento sulla fede piuttosto che sulla ragione; l'uomo trova difficile credere in Dio, ma ancora più difficile accettare un universo privo di razionalità. L'unico pensatore ebreo di rilievo che ha accettato, almeno in parte, la teologia della «morte di Dio» è Richard Rubinstein. Ciascuno a modo suo, gli altri riaffermano la figura tradizionale di un Dio che esiste e provvede, anche se, come Kaplan, nell'interpretarne il significato si discostano da tale raffigurazione. I pensatori ortodossi accettano l'idea tradizionale nella sua interezza, compresa la credenza che la Torah, data da Dio, è la strada che porta alla vita eterna e che alla fine Dio interverrà direttamente anche sulla terra, inviando il Messia a redimere il popolo ebraico e l'intera umanità. Anche i pensatori che appartengono al movimento della Riforma accettano l'idea che la storia umana stia procedendo verso il suo culmine, ossia il riconoscimento di Dio e l'instaurazione del suo regno; essi non parlano tuttavia di un Messia personale, ma dell'alba di un'età messianica.

BIBLIOGRAFIA

Ci sono tre opere di teologia generale ebraica che trattano la dottrina ebraica di Dio con riferimenti bibliografici completi per uno studio ulteriore. K. Kohler, *Jewish Theology Systematically and Historically Considered* (1918), con nuovo materiale di J.L. Blau, New York 1968, è un'opera che ha fatto scuola, ma ormai superata e fortemente influenzata dal pensiero protestante dei primi decenni del XX secolo. S.S. Cohon, *Jewish Theology. A Historical and Systematic Interpretation of Judaism and Its Foundations*, Assen 1971; e il mio *A Jewish Theology*, New York 1973, sono più adeguati, in quanto prendono in considerazione tendenze più recenti del pensiero teologico.

Sulle concezioni rabbiniche, A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, 1927, rist. New York 1968, esame dettagliato dei nomi di Dio nella letteratura rabbinica, compiuto da un esperto di questa letteratura. G. Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era, the Age of Tannaim*, I-III, 1927-1930, II, rist. Cambridge/Mass. 1970, con numerose informazioni di uno studioso non ebreo circa le prime discussioni rabbiniche su Dio e sul suo rapporto con Israele. S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1961, elegante trattazione accademica dell'argomento. Abbondante materiale si trova in C.G. Montefiore e H. Loewe (curr.), *A Rabbinic Anthology*, 1938, rist. Philadelphia 1960, in cui un ebreo della Riforma e un ebreo ortodosso discutono dei loro punti di vista anche nei confronti delle formulazioni rabbiniche; studio che tende in qualche punto all'apologia, per cui va utilizzato con una certa prudenza.

Non esistono lavori dedicati specificamente a Dio nella filosofia ebraica medievale, ma l'argomento viene ampiamente trattato in due testi storici: I. Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, New York 1916; e J. Guttmann, *Philosophies of Judaism. The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, New York 1964. Per il pensiero di Maimonide sull'argomento, è indispensabile la sua *Guida dei Perplessi*, trad. ingl. e introd. di Shlomo Pines, Chicago 1963. Sulla letteratura qabbalistica e sull'Hasidismo, è essenziale G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1941, rist. New York 1961.

Utili sintesi contemporanee sono: M. Steinberg e A.A. Cohen (curr.), *Anatomy of Faith*, New York 1960, che compara, tra l'altro, il pensiero ebraico moderno col pensiero cristiano. J.B. Agus, *Modern Philosophies of Judaism*, New York 1941, buona analisi del pensiero di Buber, Rosenzweig, Kaplan e di altri pensatori ebrei moderni. Infine, il mio *Jewish Thought Today*, New York 1970, è un'antologia commentata con una sezione dedicata a Dio.

LOUIS JACOBS

Dio nel Cristianesimo postbiblico

Sia gli scrittori del Nuovo Testamento che gli scrittori cristiani contrapposero nettamente il Dio della loro fede ai molti dei della religione popolare. Con ciò si avvicinarono non soltanto agli Ebrei, ma anche ai pagani più seri, che credevano in un Dio, al di sopra degli altri dei. Dal momento che in quell'epoca la realtà dell'unico Dio non veniva messa in dubbio, le prove dell'esistenza di Dio erano poco importanti.

Ci fu, tuttavia, nei primi secoli dell'era cristiana, una netta divisione. Da un lato si trovavano quei pensatori religiosi classici che continuavano a riflettere su Dio in modo strettamente filosofico, convinti che bastasse la ragione. Questa tradizione raggiunse il suo apice col Neoplatonismo. Dall'altro lato si trovavano coloro che accettavano l'autorità delle Scritture ebraiche (integrate successivamente da Scritture cristiane e islamiche), collegandone le idee con i risultati del ragionamento. Il grande ebreo alessandrino Filone, contemporaneo dell'apostolo Paolo, diede espressione classica a questo secondo approccio, che finì per predominare nel mondo mediterraneo.

Giustino martire illustra come i primi cristiani interpretavano il rapporto della loro dottrina di Dio con il resto della cultura. Riferisce che aveva cercato la conoscenza di Dio tramite la filosofia, ma con scarso successo. Un cristiano lo persuase poi che la mente umana è incapace di afferrare la verità di Dio e che è necessario iniziare da quel che Dio ha rivelato. Di conseguenza, Giustino si rivolse alle Scritture ebraiche, lette con occhi cristiani e vi trovò quanto cercava. Il successo non lo condusse, tuttavia, al totale ripudio della filosofia greca; continuò ad ammirare Platone, ma per evitare di attribuirne la saggezza alla ragione umana, dichiarò che Platone aveva imparato da Mosè.

L'autorità delle Scritture avvertiva cristiani ed Ebrei che il Dio presentato, a volte, negli scritti filosofici come divinità impersonale andava inteso come divinità personale. D'altro canto, sotto l'influsso di concetti filosofici del tempo, le idee bibliche vennero considerate in un modo nuovo. Ad esempio, l'immutabilità divina, che nella Bibbia esprime la credibilità e l'attendibilità di Dio, veniva generalmente interpretata come libertà di Dio dalla transitorietà e dalla caducità. In seguito, alcuni trasformarono questo concetto in immutabilità metafisica. Analogamente, l'eternità di Dio (intesa come vita senza inizio e senza fine) venne talvolta trasformata in eternità atemporale.

La questione dibattuta era essenzialmente il contenuto dell'attività divina in rapporto all'umanità, ciò che Dio ha fatto, ciò che fa e quel che farà. Essere cristiano significava affermare che il Dio di cui parlano le Scritture ebraiche aveva agito in Gesù per la redenzione del mondo. Tale convinzione si esprimeva nella dottrina dell'incarnazione ed era soprattutto questa dottrina che distingueva il pensiero cristiano da quello giudaico e dalle idee filosofiche. Anche l'incarnazione, tuttavia, poteva trovare vari punti di contatto in un contesto religioso più ampio e di queste analogie si avvalsero alcuni commentatori per comprenderla e interpretarla. Da un lato, si sapeva che Dio aveva parlato per bocca dei profeti e degli oracoli sibillini; i teologi di Antiochia insegnarono che la Parola di Dio era presente a Gesù e in Gesù anche più pienamente che nei profeti e negli oracoli. Dall'altro lato, era diffusa l'idea che Dio inviasse messaggeri celesti, o angeli; Ario predicava che colui che era stato inviato sulla terra come Gesù non era un angelo fra i tanti, ma l'unico supremo essere dal quale erano state fatte tutte le creature, compresi gli angeli. Ma la convinzione cristiana che Dio si era incarnato in Gesù contrastava con la seconda teoria, mentre la prima lasciava Dio troppo separato da Cristo per esserne veramente l'incarnazione. Nel Concilio di Nicea (325) sotto la guida di Atanasio, la Chiesa stabilì che colui che si era incarnato in Gesù era realmente Dio e nel Concilio di Calcedonia (451) asserì che, pur essendo Gesù veramente Dio, la sua divinità ne lasciava inalterata l'umanità.

Insistendo che chi si era incarnato era realmente Dio, la Chiesa non si limitava a identificare l'Incarnato con colui che Gesù chiamava «Padre». Anzi, secondo il *Vangelo di Giovanni*, era la Parola (o Figlio) che era con Dio e che era Dio ad essersi incarnata. Ciò rendeva necessaria una distinzione all'interno dell'unico Dio. Anche così, tuttavia, alla chiesa mancava una concettualità per dimostrare come la Parola potesse formare un'unità con Dio e al tempo stesso incarnarsi in Gesù senza diminuirne l'umanità; in tal modo l'asserzione, non sostenuta da una concettualità intelligibile, divenne un «mistero». Analogamente, la dottrina della Trinità – l'aggiunta dello Spirito Santo essendo emersa proprio da queste dispute – non poteva essere chiarita concettualmente. Così la fede divenne accettazione dei misteri, sulla base dell'autorità della Chiesa.

Sebbene le dottrine dell'incarnazione e della Trinità siano di fondamentale importanza nella teologia cristiana, il loro carattere di mistero ne riduceva il ruolo nella formazione del primo pensiero cristiano su Dio. Ad esempio, mentre ci si aspetterebbe che il pensiero relativo agli attributi di Dio venisse profondamente influenzato dai racconti evangelici su Gesù, in realtà questo influsso è stato raro. Nel complesso, gli attributi di Dio vennero concepiti sulla falsariga del pensiero giudaico e filosofico del tempo: Dio è incorruttibile, non suscettibile di alterazione o decadimento; Dio è incorporeo e invisibile, un essere puramente spirituale. Una prima affermazione cristiana sugli attributi di Dio è reperibile nell'apocrifo *Sermone di Pietro*, che descrive Dio come

> l'invisibile, che vede tutte le cose,
> non contenuto, che contiene tutte le cose,
> senza bisogni, di cui tutti hanno bisogno e grazie al quale esistono,
> incomprensibile, eterno, incorruttibile,
> non fatto, che creò tutto con la parola della sua potenza.

Nel Medioplatonismo del II secolo vi era una marcata tendenza ad accentuare la radicale differenza tra Dio e il mondo e in tal modo veniva messa in risalto l'incomprensibilità di Dio, menzionata nel *Sermone di Pietro*. Questa tendenza, già netta tra gli Gnostici, divenne predominante anche tra gli scrittori cristiani, che già erano inclini a trarre conclusioni coerenti dall'idea dell'incomprensibilità di Dio. Ad esempio, Clemente Alessandrino scriveva che Dio non può essere propriamente definito «uno o il bene o l'uno in sé o Padre o Dio o Demiurgo o Signore» (*Stromata* 5,82,1).

Origene rese ancora più esplicita la tensione fra la crescente teologia negativa, largamente assimilata dalla Chiesa dalla cultura contemporanea, e il linguaggio positivo delle Scritture. In precedenza, argomentando contro i miti antropomorfici degli dei, i cristiani avevano negato che Dio provasse paura o rabbia o passione sessuale, generalizzando col concetto di divina *apatheia*; Origene rese sistematica questa dottrina, concludendo che tutti i passi che descrivevano Dio in preda ad emozioni, come gioia o dolore, andavano letti in chiave allegorica.

In una tarda omelia su *Ezechiele*, sembra che Origene abbia capovolto la propria concezione su questo punto, negando esplicitamente l'impassibilità del Padre. Il peso della sua precedente influenza e insieme la logica generale dell'idea di immutabilità metafisica, erano già prevalsi. Il «patripassianesimo», la teoria secondo la quale Dio Padre può provare sentimenti, come la pietà, è stata generalmente considerata inaccettabile almeno fino al XX secolo inoltrato, quando Dietrich Bonhoeffer, Jürgen Moltmann, Kazoh Kitamori e molti altri, compresi i teologi «del progresso», sottolinearono l'importanza della sofferenza di Dio.

Nonostante il largo consenso sull'origine divina di tutte le cose, non mancarono visioni alternative sul rapporto tra Dio e il mondo. Una di queste poneva la creazione come atto esterno della volontà, per cui il mondo fu originato dal nulla per comando divino. Un'altra visione, che considerava il mondo manifestazione del dinamismo della vita divina, trovò la sua più chiara espressione nella dottrina plotiniana dell'emanazione, la quale implicava che il mondo fosse costituito da sostanza divina; essa venne rifiutata dalla Chiesa, e tuttavia parte del suo linguaggio continuò ad esercitare un certo influsso. Una terza visione era quella della partecipazione, in cui Dio è l'essere perfetto e le creature esistono in quanto ne partecipano e in quanto sue creature. Questa teoria trovava sostegno soprattutto nell'autorivelazione di Dio a Mosè. Dio disse: «Io sono colui che sono... Così tu dirai ai figli di Israele: Colui Che È mi ha mandato a voi». Una quarta visione, quella dell'inclusione, secondo la quale Dio «non è contenuto e contiene ogni cosa» (*Sermone di Pietro*), deriva dalle parole attribuite a Paolo negli *Atti*: «In Dio noi viviamo, ci muoviamo e abbiamo il nostro essere» (17,28).

L'influsso platonico sulle credenze cristiane in evoluzione favorì una correlazione tra l'intelletto umano e Dio. Così lo Gnosticismo sostenne che la conoscenza di Dio è superiore alla fede, idea accettata anche da alcuni tra i cristiani più ortodossi. Un concetto simile riconosceva nell'anima e nella mente umana un'affinità con Dio, assente invece nel corpo. Simili idee favorirono l'intellettualismo mistico e l'ascetismo fisico. Lo sforzo cristiano per superare questo dualismo è rintracciabile nei Cappadoci del IV secolo e ancora nella Chiesa di lingua greca del XIV secolo. Si richiedeva sia la negazione dell'appartenenza di Dio alla categoria del pensiero o dell'idea, sia il rifiuto di un ulteriore sviluppo del pensiero di Plotino, che situava Dio, come l'Uno, al di là del pensiero, raggiungibile solo attraverso il pensiero. Al tempo stesso si esigeva la spiegazione di come gli esseri umani potessero avere una reale comunione con Dio tramite la grazia.

Basilio di Cesarea distingueva l'essenza o sostanza di Dio, radicalmente ed eternamente inaccessibile, dalle energie divine. Queste energie, insegnava, costituiscono il vero intervento di Dio nel mondo e sono, pertanto, pienamente Dio e totalmente increate. Basilio associava queste energie soprattutto con lo Spirito Santo. «Attraverso di lui si compie l'elevazione delle emozioni, la deificazione dei deboli, la realizzazione di ciò che è in via di compimento. Egli è colui che, risplendendo intensamente in coloro che si purificano di tutte le impurità, li rende uomini spirituali nella comunione con lui» (*Sullo Spirito Santo* 9,23).

Gli scritti dello pseudo-Dionigi (Dionigi l'Areopagita) avevano molto in comune con il Neoplatonismo di Plotino. Più tardi in Occidente favorirono una forma di misticismo plotiniano. Ma in Oriente, dove il loro influsso fu assai ampio e la loro ortodossia incontestata, fornirono la base per una spiritualità cristiana che supera il dualismo platonico.

Questi scritti riaffermano la totale inaccessibilità dell'essenza divina, mentre mettono in risalto le energie, potenze o creazioni divine. Gli esseri creati partecipano dell'energia divina ciascuno a proprio modo. Così l'intervento di Dio nel mondo delle creature le rende capaci di ascendere a lui. Questo processo necessita di una teologia sia negativa che positiva. La teologia positiva trova simboli di Dio dovunque nel mondo creato. La teologia negativa sottolinea che si tratta solo di simboli e che non esiste un nome per l'essenza di Dio. In nessuno dei due processi c'è priorità dell'elemento intellettuale su quello fisico.

Nell'VIII secolo, Giovanni Damasceno, il più autorevole teologo della Chiesa Orientale, incluse questi elementi nella sua opera *La Fede Ortodossa*, assicurandone così la continuità funzionale. La loro funzione fu assai importante nella pratica monastica, che tentava di attuare la presenza dello Spirito Santo. Simeone, detto il Teologo Nuovo, diede espressione a questa pratica nella prima metà dell'XI secolo, descrivendo l'esperienza della luce increata che non è sensoriale né intellettuale. Questa luce, che illumina il cuore umano, giu-

dica, purifica e perdona, costituisce un'anticipazione della Parusia.

Questa corrente della spiritualità orientale pervenne alla sua espressione più completa nel XIV secolo con Gregorio Palamas, che scriveva: «L'illuminazione o grazia divina e divinizzante non è l'essenza, ma l'energia di Dio» (*Theophanes*, in *Patrologia Graeca* 150, 932d). Essenza ed energia sono le due diverse modalità dell'unica esistenza divina.

Questa struttura fondamentale del pensiero orientale su Dio rappresentò anche il contesto per la difesa delle icone. Gli iconoclasti sostenevano che l'uso di icone nel culto era idolatrico, poiché presupponeva che le icone partecipassero della sostanza di Dio. I difensori delle icone, che ebbero il sopravvento, ritenevano che l'energia divina venisse trasmessa alle icone senza alcuna alterazione del loro carattere materiale, mentre la sostanza divina restava radicalmente trascendente e inconoscibile.

L'incontro della filosofia platonica col pensiero occidentale su Dio si evolse in modo diverso grazie soprattutto ad Agostino d'Ippona. Agostino esplicitò i dubbi teologici dei cristiani sollevati dalle teorie filosofiche dominanti. Ad esempio, la Chiesa insegnava la dottrina della creazione del mondo dal nulla. Ciò sembrava implicare che da principio Dio fosse solo e che avesse creato il mondo in un tempo successivo. Ma simile nozione di sequenza temporale degli eventi pareva in conflitto con la perfezione di Dio. Se Egli avesse avuto una valida ragione per creare un mondo, perché avrebbe indugiato a farlo? In ogni caso, questa sequenza non implicherebbe necessariamente un mutamento di Dio, fra prima e dopo la creazione? E l'esistenza del mondo non introdurrebbe qualcosa di nuovo nell'onniscienza divina?

Agostino iniziò la riconciliazione tra le dottrine della creazione e dell'immutabilità con una riflessione radicale sul tempo. Il tempo, affermava, è una funzione dell'ordine creato, mutevole. Esso non ha, pertanto, alcuna realtà per Dio. Per noi esistono passato, presente e futuro; ma nella prospettiva dell'eternità, i contenuti del tempo esistono atemporalmente. Questa divenne la dottrina teologica ufficiale, spesso ignorata nella retorica della Chiesa, ma raramente negata in maniera esplicita prima del XX secolo.

A differenza dello pseudo-Dionigi, Agostino riteneva che l'essenza di Dio fosse costituita da tutto quanto avevano in comune le persone della Trinità. Dio è verità e, al tempo stesso, bontà. Come il sole è la fonte di luce, grazie alla quale i nostri occhi vedono il mondo visibile, così Dio è la fonte di illuminazione della mente, grazie alla quale la mente vede verità eterne. E come è possibile, seppure difficile, vedere il sole stesso, così è possibile, seppure difficile, contemplare Dio.

La verità, secondo Agostino, attira a sé la mente, ma la mente è distratta dalla volontà peccaminosa, che si volge a cose inferiori. Ciò che si conosce non è, pertanto, diverso dalla conoscenza naturale, ma, a causa del peccato, la conoscenza naturale è sempre distorta. Perciò la mente non può raggiungere la verità senza risanamento della volontà. Questa è l'opera della grazia attraverso Gesù Cristo, in cui Dio accettò di umiliarsi per vincere l'orgoglio umano.

Questo schema di base, che riflette l'influsso platonico, dominò il pensiero del primo Medioevo su Dio, ma venne in conflitto con il pensiero determinato da un nuovo incontro con gli scritti di Aristotele, mediati, per i teologi cristiani occidentali, principalmente dalla Spagna islamica. Per lungo tempo la teologia guardò con sospetto agli influssi del pensiero aristotelico. Questo, tuttavia, finì per essere accettato grazie a Tommaso d'Aquino, il maestro più autorevole della Chiesa cattolica romana, e alla sua sintesi tra alcuni aspetti della filosofia aristotelica e buona parte della tradizione agostiniana.

Tommaso trovò nel filosofo greco il concetto di ragione naturale, che, muovendosi dall'esperienza sensoriale, giunge alla dimostrazione dell'esistenza di Dio. Egli la definì teologia naturale. Obiettava, tuttavia, che la ragione basata sull'esperienza sensibile non può affatto giungere a tutte le verità insegnate dalla Chiesa; quindi, ci sono anche verità raggiungibili solo con la rivelazione. Inoltre constatò che molto di quanto i filosofi afferrano per mezzo della ragione, viene anche reso noto a tutti con la rivelazione.

Secondo la tradizione agostiniana, la conoscenza dell'esistenza di Dio è innata nella mente umana. La formulazione di Anselmo dell'argomento ontologico costituisce l'espressione più completa di questa teoria. Tommaso, invece, afferma che la mente, partendo dai dati sensoriali, giunge per deduzione ad affermare l'esistenza di Dio come causa suprema del mondo. Nell'idea tomistica di Dio, l'accento si sposta, di conseguenza, dalla fonte di luce per la mente alla causa dell'esistenza e del moto di tutte le creature.

L'argomento tomistico che ha meglio resistito alla prova del tempo è quello che procede dalla contingenza di tutte le cose create verso un essere necessario. Una serie infinita di cause contingenti non è sufficiente a spiegare l'esistenza reale di qualcosa. Questa dipendenza dell'essere contingente dall'essere necessario è strettamente connessa al pensiero metafisico più originale di Tommaso, ossia la sua analisi dell'*esse*, o atto dell'essere distinto dall'essenza. Le linee generali di questo argomento esistevano già nell'analisi patristica

dell'autorivelazione di Dio a Mosè interpretata come «Colui Che È». Ma mentre Agostino l'aveva interpretata nel senso che Dio è immutabile, Tommaso insegnò che Dio è *ipsum esse*, l'essere stesso, vale a dire l'atto dell'essere. È Atto puro, libero da ogni potenza, al di fuori del quale nulla può esistere. In quanto atto puro, è esistenza necessaria, dalla quale dipende interamente l'esistenza contingente. I neotomisti francesi del XX secolo, come Étienne Gilson, hanno rivalutato questi aspetti del pensiero di Tommaso che erano stati in parte messi in ombra.

L'essere assoluto è radicalmente diverso da qualsiasi essere creato e, dal momento che le nostre idee hanno origine nel mondo della creazione, non possiamo parlare di Dio in modo univoco. E tuttavia, anche se il nostro linguaggio su Dio è equivoco, siamo giustificati quando usiamo analogie che muovono dall'opera creata per giungere alla causa divina, ma attribuiamo all'Essere supremo la forma perfetta dei pregi reperiti nelle cose create.

Tommaso pensava a Dio non solo come all'*ipsum esse*, ma come all'*ipsum esse subsistens*, ossia come all'essere in se stesso. L'unione dell'idea di essere in se stesso e dell'idea di Essere supremo ha caratterizzato la tradizione tomistica. Tuttavia Meister Eckhart, il grande mistico del XIV secolo, distingueva Dio come Essere supremo dalla divinità, l'essere in se stesso, e ritrovò quest'ultima nella profondità del proprio essere. Con questa distinzione e con la sua dottrina della percezione empirica dell'essere, Eckhart fornì un corrispondente cristiano occidentale del pensiero e delle pratiche induiste e buddhistiche, che avevano da tempo distinto l'assoluto transpersonale dal Dio personale.

Tommaso subordinava il volere divino alla divina sapienza. Ossia, Dio vuole ciò che è buono. In questa dottrina, il suo pensiero seguiva quello dei Padri della Chiesa, compreso Agostino. Per essi, come per Tommaso, Dio è l'Uno, il Vero e il Bene. Ma per altri, questo modo platonico di pensare non era più convincente; per loro non c'erano verità e bontà esistenti in sé e per sé, che attirassero la mente e la volontà umana; secondo loro Dio è molto di più che la causa efficiente del moto naturale: è un agente libero, privo di legami, insomma, è volontà onnipotente, che determina quel che è vero e quel che è bene. Questa dottrina volontaristica è legata alla nascita del nominalismo medievale, influenzato specialmente da Guglielmo di Occam. Il nominalismo è la dottrina per la quale gli universali sono nomi dati a determinate cose, e non sono pertanto dotati di esistenza propria. Inoltre, essendovi una componente di arbitrarietà nella denominazione delle cose, risultano accentuate la scelta e la decisione umana, anziché il discernimento del contenuto oggettivo che la mente deve scoprire. Questa dottrina implica la teoria che Dio soltanto stabilisce cosa pretendere dagli uomini e cosa fare per loro. Quel che Dio ha stabilito non può essere compreso dalla ragione umana; può soltanto essere rivelato da Dio.

Questa teologia volontaristica preparò il terreno alla Riforma protestante. I riformisti non ponevano l'accento sui limiti filosofici della conoscenza umana di Dio, ma sulla radicale corruzione della mente umana operata dal peccato. Questa degenerazione non impedisce la conoscenza di Dio, ma porta al fallimento di ogni tentativo umano di definirlo. Per la conoscenza di Dio dipendiamo interamente dall'atto di grazia e di redenzione compiuto da Dio in Gesù Cristo.

Nella formulazione sistematica di Calvino, ad esempio, la realtà di Dio si manifesta oggettivamente e pienamente nell'ordine naturale; ma, a causa del peccato, chi ha cercato di interpretare la natura per mezzo della ragione è stato fuorviato. La verità della manifestazione oggettiva di Dio nella natura è adeguatamente afferrabile soltanto attraverso le Sacre Scritture. Ma, ancora una volta, nonostante la verità su Dio nelle Scritture sia perfettamente chiara, la mente, ottenebrata dal peccato, la distorce. Le Scritture, pertanto, vengono comprese correttamente soltanto mediante l'illuminazione dello Spirito Santo, concessa da Dio a suo piacimento e non secondo i meriti dell'uomo.

Il problema della teodicea emerge ogniqualvolta si affermi l'onnipotenza e la bontà di Dio, perché negare il peccato e il male contraddirebbe sia la Scrittura che l'esperienza. Il problema si acuisce quando, come per i calvinisti, si sottolinea che l'elezione di Dio è indipendente dal merito dell'uomo. Nella tradizione volontaristica, tuttavia, viene fornita anche la risposta: quel che è bene viene in definitiva determinato dal volere divino. La mente umana non ha accesso indipendente a criteri in base ai quali giudicare la bontà di Dio.

La maggior parte dei teologi, tuttavia, ha voluto mitigare la durezza di questa risposta. Calvino stesso cercò di dimostrare che l'empio merita a pieno titolo la dannazione e che ciò che Dio ha voluto rendere umanamente intelligibile è fondato sulla giustizia e sulla misericordia.

Altri, con argomentazioni più sistematiche, hanno affermato che qualsiasi ordine alternativo delle cose ridurrebbe la bontà del mondo; di solito è stata messa in risalto la necessità o l'inevitabilità del male in un mondo dove vivono creature libere. Concetto che non ha goduto di molta popolarità, poiché sembra minimizzare il peccato e il male; e tuttavia molte teodicee hanno finito col dimostrare, usando le parole di Leibniz, che questo è «il migliore dei mondi possibili». [Vedi *TEODICEA*, vol. 4].

Durante il Rinascimento, una nuova ondata di Platonismo diede origine alla tradizione ermetica, che accentuava il carattere matematico del mondo, la capacità di movimento immanente nelle cose e l'interrelazione del pensiero umano con queste cose. Il divino era percepito come potenza immanente e non come volontà trascendente. La tradizione volontaristica aveva già separato la rivelazione dal supporto della ragione e aveva favorito lo spirito autoritario; anche la tradizione ermetica separava la ragione dalla rivelazione, e favoriva invece la critica delle strutture gerarchiche della Chiesa e della società. Insieme, aprirono la via alla filosofia moderna del XVII secolo, con la quale ebbe termine l'unità di teologia e filosofia che aveva dominato il pensiero occidentale per più di mille anni. [Vedi *ERMETISMO*, vol. 3].

Il primo sviluppo della scienza moderna si verificò essenzialmente nell'ambito ermetico. Ma, in parte per ragioni teologiche, Cartesio e Robert Boyle parlarono di natura meccanica di oggetti passivi, sostanzialmente estranea alla mente umana. In tal modo il volere supremo di Dio diveniva la fonte dell'ordine universale. Per un certo periodo, Newton esitò tra queste due visioni del mondo, ma alla fine aderì all'alternativa meccanicistica, che, dato il suo prestigio, divenne appunto nota col suo nome.

La Chiesa nel frattempo manteneva in vita modi antiquati di pensare a Dio. Molte delle dispute teologiche, come le obiezioni sociniana, arminiana, wesleyana, universalistica e unitaria al Calvinismo rigoroso, prestarono scarsa attenzione ai problemi sollevati dalla scienza moderna. Il loro intento era quello di ritornare sull'importanza della libertà umana e di rendere più intelligibile l'idea dell'amore di Dio per tutti gli uomini.

Nondimeno, la visione newtoniana, o meccanicistica, del mondo finì per essere accettata come l'unica valida in un'età scientifica. Quando la Chiesa espresse la sua fede in modi non compatibili con tale visione del mondo, essa venne progressivamente ghettizzata nei confronti della comunità degli intellettuali. Fra le classi colte il pensiero di Dio si adeguò rapidamente alla nuova visione e il pensiero popolare vi si uniformò gradualmente. Dio era perciò visto come volontà suprema, creatore e legislatore onnipotente. Come legislatore aveva imposto alla natura leggi di cui la scienza veniva scoprendo il carattere matematico. Analoghe alle leggi fisiche erano le leggi morali imposte agli esseri umani. Poiché gli esseri umani sono liberi, queste leggi funzionavano più similmente a quelle dello Stato, tranne quanto riguardava l'onniscienza e l'onnipotenza del legislatore. Così, si affermava, gli uomini possono disobbedire, ma la loro disobbedienza viene punita, parte già in questa vita, ma più pienamente e adeguatamente nella vita futura.

Si andava, quindi, sviluppando un'idea personale di Dio, nel senso che Dio veniva concepito come mente e volontà supreme. Ma i rapporti degli uomini con Dio passavano attraverso la mediazione di leggi impersonali. A questa posizione si attribuì il nome di *deismo*, che, originariamente sinonimo di *teismo*, passò successivamente a significare la mancanza di qualsiasi rapporto diretto di tipo spirituale. Il deismo presentava Dio come il costruttore di un meccanismo, che funziona in base a principi connaturati. [Vedi *DEISMO*].

Nel XVIII secolo il problema principale era se Dio, avendo stabilito le leggi naturali, agisse mai contro di esse. Tutti concordavano nel riconoscere che Dio era soprannaturale e da questo sorgeva la questione se provocasse eventi soprannaturali nel mondo creato, vale a dire se si verificassero miracoli. Secondo i cristiani ortodossi, i racconti biblici di miracoli erano veritieri, mentre secondo i Deisti la legge naturale era perfetta e quindi Dio non la violava.

Il XVIII secolo vide anche la nascita dello scetticismo religioso. Gli scettici esistevano da sempre, ma il loro numero e il loro prestigio aumentarono notevolmente durante il Rinascimento, anche a causa delle molteplici spaccature nell'ambito del Cristianesimo e delle guerre religiose che seguirono la Riforma. Anche l'autonomia e il successo crescenti delle scienze naturali portavano a credere che la spiegazione scientifica è di per sé sufficiente e non necessita di fondamenti metafisici e teologici. Dalla fine del XVIII secolo la fede in Dio era diventata radicalmente problematica. La filosofia di David Hume giunse ad esprimere lo spirito scettico in modi che ancora influenzano il pensiero contemporaneo. Insistendo che la causalità deve essere un rapporto empiricamente osservabile, Hume stronca tutti quegli argomenti che prendono l'avvio dal mondo o da aspetti del mondo e tutti quei presupposti secondo i quali deve esistere una causa che trascende il mondo.

La riflessione su Dio in Europa nel XIX secolo e agli inizi del XX fu plasmata dalla filosofia di Immanuel Kant. Influenzato da Hume, Kant riteneva che la sola conoscenza empirica non potesse costituire una base sufficiente per la visione newtoniana. Questa intuizione lo portò a fondare quella visione del mondo su strutture di pensiero essenziali, nelle quali lo spazio e il tempo newtoniani, come anche la causalità, rappresentano i criteri necessari in base ai quali la mente ordina i fenomeni.

La conclusione di Kant non fu affatto ateistica. Anche in relazione all'esercizio della ragione teoretica, l'idea di Dio ha un effetto benefico, anche se non va introdotta come principio esplicativo. Più importante è

l'affermazione di Kant che, oltre alla sfera della ragione teoretica, esiste un'altra sfera, quella della ragion pratica, relativa al comportamento morale dell'uomo. Anche in questo campo il principio morale fondamentale è indipendente dalla teologia. L'uomo dovrebbe sempre agire in base a norme che devono poter diventare principi universali. Ad esempio, se non si desidera che gli uomini mentano, ingannino o rubino per il loro tornaconto personale, non si dovrebbe mentire, ingannare o rubare per il proprio vantaggio individuale. Questo principio – «l'imperativo categorico» – vale indipendentemente dall'esistenza di Dio.

Ma Kant afferma anche che sarebbe conveniente se la volontà che si adegua a questo imperativo fosse felice di farlo. Infatti il *summum bonum,* la cui realizzazione dobbiamo tutti desiderare, consiste nell'unione di virtù e felicità. Una simile condizione non è raggiungibile in questa vita, ma abbiamo il diritto di postulare che non sia un'illusione, che questa vita, cioè, non sia la totalità e che in una sfera più ampia questo *summum bonum* possa realizzarsi. Questo ragionamento presuppone l'esistenza di Dio come garante del sommo bene.

Sebbene pochi abbiano seguito esattamente gli stessi criteri in base ai quali Kant collegava Dio con l'etica, molti hanno convenuto che la fede in Dio concerne più l'etica che la scienza. Verso la fine del XIX secolo, Albrecht Ritschl fondò una scuola neokantiana, che interpretava la teologia come una serie di affermazioni relative a valori più che a fatti. Dio è il valore supremo, non un essere sulla cui esistenza si possa discutere.

La filosofia kantiana diede luogo a un'idea di Dio che Kant stesso non avrebbe approvato. Egli aveva fornito un'elaborata spiegazione delle strutture *a priori* dell'esperienza e del pensiero, specificando che tali strutture si applicano al pensiero o alla mente in quanto tali; non sono la spiegazione di tratti contingenti di menti particolari, ma di tratti «trascendentali», e le menti individuali esistono in quanto vi partecipano. La mente – in tedesco *Geist* – è dotata di una realtà sua propria, che trascende quella degli individui. Negli sviluppi posteriori a Kant gran parte della teologia tedesca del XIX secolo identificò il *Geist* con Dio.

Fra i pensatori che operarono simile associazione, il più importante fu Hegel, il quale riteneva che la struttura del *Geist* non fosse statica, come pensava Kant, ma dinamica. Hegel studiò questo dinamismo nel processo del pensiero e lo analizzò anche nelle grandi culture della storia universale. Lo vide finalizzato verso un compimento o una realizzazione, che chiamò *Geist* assoluto. Lo sforzo hegeliano di individuare l'azione del *Geist* nel complesso della storia culturale e intellettuale dell'uomo, ha caratterizzato in seguito il pensiero di teologi come Ernst Troeltsch e Wolfhart Pannenberg.

La filosofia di Kant può anche servire a sostenere l'idea di un *a priori* religioso. I teologi possono affermare che, come spazio, tempo e causalità sono strutture *a priori* dell'esperienza, così è anche il senso del divino. Friedrich Schleiermacher asseriva che in tutti gli individui è rinvenibile un «sentimento di dipendenza assoluta» e intorno a questa affermazione strutturò la sua teologia. Successivamente, Nathan Söderblom e Rudolf Otto identificarono il sentimento del sacro e del numinoso come l'elemento essenzialmente religioso dell'esperienza. Paul Tillich in seguito parlò di «interesse ultimo».

Questa concezione del divino rende piuttosto ambigua la realtà di Dio. Vi si afferma, infatti, che esiste un Uno dal quale dipendiamo in maniera assoluta, che esiste un Uno che è numinoso, o che il nostro interesse ultimo è legato a quanto riguarda fondamentalmente noi stessi. In tal modo, questa concezione va oltre la rigorosità del pensiero kantiano. Anche restando all'interno della struttura kantiana, ne consegue che, siccome possiamo sperimentare il mondo solo in questo modo, la questione della verità o della falsità diviene irrilevante. In modo quasi analogo, si è diffusa nella teologia del XX secolo la tendenza a evitare la necessità di argomenti a favore della realtà oggettiva di Dio, senza cadere nel soggettivismo o rinunciando a un linguaggio realistico in riferimento a Dio.

Nel XX secolo un ampio settore del pensiero cattolico tomistico si è rifatto a Kant in un altro modo ancora, leggendone il pensiero con «orientamento trascendentale». I tomisti trascendentali, come Karl Rahner e Bernard Lonergan, esplorano con Kant la mente umana, per scoprire le condizioni di tutto il pensiero e di tutta la conoscenza. Ma a differenza di Kant, non scoprono i requisiti categorici della visione newtoniana del mondo, ma l'orizzonte dell'essere in quanto tale, che è Dio.

Nel mondo di lingua inglese, nonostante lo scetticismo di Hume in materia, le argomentazioni di William Paley, che dall'ordine della natura fanno risalire a un creatore trascendente, furono convincenti per molti; a questi, di conseguenza, la teoria evoluzionistica di Charles Darwin provocò una grave crisi di fede. Se si pensa al mondo venuto in essere con un ordine in qualche modo simile a quello attuale, risulta veramente difficile non postulare l'esistenza di un creatore supremamente intelligente e potente. Ma se si suppone che le forme complesse di vita osservabili al presente siano state prodotte dal caso e dalla necessità, partendo da forme più semplici, la funzione di un simile creatore perde importanza, fino a venir meno del tut-

to. Pertanto il darwinismo apparve come una grave minaccia al teismo, e dalla controversia emerse il fondamentalismo, movimento consapevole che difendeva l'esattezza letterale dell'insegnamento biblico contro le teorie scientifiche e storiche dominanti. La sua dottrina, naturalmente, aveva le radici nel complesso della storia del Protestantesimo conservatore, specialmente calvinista, ma nuova era la sua posizione difensiva contro la scienza.

Coloro che accettavano la prospettiva evoluzionistica, pur rimanendo teisti, furono costretti a riconsiderare il modo in cui Dio agisce nel mondo. Questi pensatori, anziché concepire Dio deisticamente, come colui che ha creato il mondo, gli ha dato le sue leggi, lasciandolo quindi al suo corso, ritennero possibile immaginare Dio in azione con le creature per sviluppare nuovi schemi di ordine. Per far questo era tuttavia necessario introdurre la nozione di finalità nello schema evolutivo. Si discute ancora se tale modifica sia giustificabile. Così Teilhard de Chardin affermò che l'intero processo evoluzionistico si muove verso un destino finale, un Punto Omega. Jacques Monod replicò che la scienza ha stabilito che caso e necessità regnano sovrani. Monod sembra tuttavia attribuire un fine intelligente agli esseri umani e anche ad altri animali. Ci sono infatti dati significativi per affermare che il comportamento intenzionale costituisce un importante fattore del processo evoluzionistico e i difensori del teismo ne dedussero che Dio è la fonte di questa intenzionalità.

Il più autorevole teologo del XX secolo, Karl Barth, si formò ampiamente sulla filosofia critica kantiana, ma rifiutò ogni adattamento della dottrina su Dio a esigenze filosofiche e negò, anche più recisamente dei riformisti protestanti, che Dio possa essere conosciuto dalla ragione umana. Noi dipendiamo totalmente, asseriva Barth, dall'autorivelazione di Dio, che è Gesù Cristo. Questa rivelazione è conoscibile solo dalla testimonianza della Scrittura. Il tratto fondamentale del Dio rivelato è la libertà, radicale, suprema e dinamica. Nei confronti di Dio non possiamo avanzare pretese, né formulare giudizi su come agirà, tranne per quanto attiene alle promesse divine e all'autorivelazione divina. In Germania questa teologia radicalmente cristocentrica favorì la coalizione contro il compromesso con le pretese pseudoreligiose del Nazismo.

Barth si sforzò continuamente di plasmare il proprio pensiero sulla Scrittura. Egli voleva evitare quella dipendenza dalle idee filosofiche che tanto influsso avevano avuto nel corso della storia cristiana. Cercò altresì di evitare di reagire contro modi di pensare non congeniali o anche ostili della società contemporanea. La sua onestà e la sua apertura intellettuale gli cattivarono il rispetto di molti modernisti, nonostante il disagio provocato dalle sue conclusioni; la sua devota fedeltà alle Scritture gli procurò la stima di molti fondamentalisti, nonostante il suo rifiuto di approvare le loro dottrine sull'infallibilità biblica e di unirsi alla loro polemica contro la scienza e la filosofia moderne. Favorito dalla popolarità degli scritti di Emil Brunner a suo sostegno, Barth offrì un'alternativa al fondamentalismo e al modernismo nel mondo di lingua inglese, rendendo così possibile la realizzazione di un centro ecumenico per la discussione teologica, dagli anni Trenta agli anni Sessanta.

Il predominio dell'analisi linguistica tendenzialmente positivistica nella filosofia di lingua inglese sollevò dei problemi per i sostenitori di Barth, come emerge dall'opera di uno studioso nordamericano di Barth, Paul Van Buren, che propose un'interpretazione non teistica della sua teologia. Nel frattempo continuava l'opposizione alla dottrina cristiana di Dio, eredità degli scettici del XIX secolo e anche di quanti avevano trovato opprimente la fede in Dio: Ludwig Feuerbach, il quale lamentava che l'uomo considerasse la propria bontà come qualcosa di estraneo e la proiettasse come «Dio»; Friedrich Nietzsche, il quale riteneva che gli esseri umani non potessero affermare la propria libertà finché non avessero «ucciso» Dio. La riaffermazione barthiana di Dio come libertà e volere supremi fu una risposta ben poco efficace a queste provocazioni e, verso la metà degli anni Sessanta, l'opera di Thomas Altizer la rinnovò. La teologia della «morte di Dio» contribuì a indebolire ulteriormente l'autorità di Barth.

La comparsa, subito dopo la seconda guerra mondiale, degli scritti di Dietrich Bonhoeffer da una prigione nazista suscitò ampi consensi in quanti si sentivano ormai a disagio nei confronti della teologia di Barth. L'idea tracciata in questi scritti esprime un modo del tutto diverso di pensare a Dio. «Solo un Dio privo di potere» scriveva Bonhoeffer, «può essere d'aiuto». Il Crocifisso, più che il Signore che tutto determina, può dire all'umanità sofferente «diventa adulta». Bonhoeffer contribuì, in tal modo, ad attirare l'attenzione su una corrente di pensiero che contestava apertamente l'impassibilità di Dio e affermava il patripassianesimo. Questa posizione aveva ricevuto una formulazione filosofica negli Stati Uniti con Alfred North Whitehead e, sviluppata in modo sistematico da Charles Hartshorne, ebbe vigorosa espressione teologica in Germania con Jürgen Moltmann.

Sebbene siano stati in pochi a seguire la retorica di Bonhoeffer dell'impotenza divina, vi fu una notevole spinta a nuove riflessioni sulla natura del potere di Dio. Whitehead sosteneva che il potere di Dio è persuasivo più che coercitivo: verità che, con riguardo

agli esseri umani, già da tempo era stata insegnata – per esempio da Agostino. Ma nella visione di Whitehead, esistere significa avere un certo grado di autodeterminazione. Pertanto il rapporto di Dio con tutte le creature è persuasivo. Wolfhart Pannenberg argomenta che Dio deve essere concepito come il Potere del Futuro. Dio non esiste più come un essere a fianco di altri a costituire una determinata realtà, ma piuttosto come ciò che sarà tutto in tutto. Pannenberg spiega che ogni realizzazione creativa nel presente ha origine da questo futuro divino. Pertanto Dio resta colui che tutto determina, ma le modalità di questa determinazione sono del tutto differenti da quelle contro le quali gli uomini hanno protestato in nome della libertà umana. È invece proprio la determinazione divina del presente che ci rende liberi.

L'associazione di Dio al futuro, fondata sul linguaggio escatologico del Nuovo Testamento, ha avuto altri sostenitori. Mentre per Pannenberg ha significato ontologico, per J.B. Metz e per Jürgen Moltmann è legata a una «teologia politica», che colloca la salvezza essenzialmente nella sfera storica pubblica. Diviene centrale anche nella «teologia della liberazione» di Rubem Alves, Gustavo Gutierrez, Juan Segundo e altri latinoamericani. Questi teologi tedeschi e latinoamericani sostengono che la volontà di Dio non si esprime nelle strutture attuali della società o in un romantico passato, ma nella promessa di un qualcosa totalmente diverso. Perciò, la tendenza dominante della religione a giustificare e anche a santificare schemi preesistenti o ad alimentare la nostalgia di un paradiso perduto, viene messa in discussione dalla sfida profetica in vista del futuro sperato.

Per questi teologi, l'immagine di Dio è più importante del concetto di Dio. È proprio il riconoscimento della differenza tra immagine e concetto e della grande importanza dell'immagine che ha largamente determinato il recente pensiero su Dio. I negri degli Stati Uniti, guidati da James Cone, hanno denunciato la classica immagine di Dio come un bianco. Il fatto che i concetti teologici relativi a Dio abbiano reso assurda la questione del colore della pelle non ha ridotto il potere di questa immagine. I negri hanno quindi bisogno di immaginare Dio nero per rivendicare la loro identità umana e religiosa. Possono continuare dicendo che questa immagine viene pienamente giustificata dalla testimonianza biblica dell'autoidentificazione di Dio con i poveri e con gli oppressi. La teologia nera ha anche stimolato l'indigenizzazione delle immagini di Dio in molte culture non occidentali.

Analogamente, benché i teologi abbiano insistito che Dio è al di fuori del sesso, le femministe non hanno avuto difficoltà nel dimostrare che l'immagine cristiana di Dio è prevalentemente maschile: mentre il colore bianco della pelle di Dio non è biblico e, in nome della Bibbia, viene a ragione negato, la mascolinità di Dio è biblica. Pertanto la negazione della mascolinità di Dio richiede una radicale rilettura della Scrittura. Inoltre, le caratteristiche attribuite a Dio anche da quei teologi che hanno rifiutato l'antropomorfismo, sono in genere stati ideali tipicamente maschili: onnipotenza, impassibilità, autosufficienza. Le femministe mettono in forse tutta questa tradizione teologica. Vi sono quelle che, come Mary Daly, credono che il Dio cristiano sia intrinsecamente e necessariamente patriarcale e pertanto incompatibile con la liberazione della donna e quelle che, come Rosemary Ruether e Letty Russel, credono che la divinità cristiana sia redentrice e possa anche liberare dal patriarcalismo. [Vedi *ANDROCENTRISMO*].

Da un secolo a questa parte c'è stato un lento declino della visione meccanicistica. Poiché il suo sorgere aveva determinato un impatto violento contro il pensiero cristiano su Dio, il suo declino dovrebbe sembrare altrettanto importante. Tuttavia, il cambiamento nell'ambito teologico non è stato drammatico. Nell'Europa centrale, a causa dell'influsso kantiano, la teologia si è tenuta lontana dalle questioni relative alla visione del mondo. La teologia di Barth ha avuto l'effetto di rafforzare questa separazione, che, per ironia della sorte, ha spinto alcuni teologi ad accettare la visione meccanicistica, nonostante la sua perdita di prestigio tra gli scienziati. Rudolf Bultmann, ad esempio, accettò ciecamente questa visione del mondo e, partendo da essa, discusse di ciò che è credibile per la mentalità moderna.

Altri, come Karl Heim, attesero ad adattare la teologia cristiana ai nuovi sviluppi della scienza; questo impegno si diffuse soprattutto nei mondi di lingua inglese e francese. Gli sviluppi scientifici abbondarono. Dopo la controversia sull'evoluzione, le critiche più radicali al meccanicismo vennero dalla scienza, con la nascita della teoria dei quanti. Le leggi newtoniane cedettero il passo alle probabilità statistiche e gli atomi indivisibili furono sostituiti dai campi magnetici. Le sostanze cedettero il passo ai fenomeni. Ma, data la mancanza di una nuova visione del mondo organicamente articolata e universalmente accettata, collegata con l'intera gamma delle scienze, il declino della vecchia visione del mondo ha avuto un effetto meno devastante sulla teologia. Nel frattempo è sorta, per lo più al di fuori delle Chiese, una cultura religiosa popolare che collega le credenze religiose con quella che viene ritenuta la nuova scienza.

Lo sforzo più significativo di proporre una visione del mondo concettualmente rigorosa o una cosmologia

adeguata alla scienza postmeccanicistica fu quello di Whitehead. Anche Whitehead abbozzò quelle che considerò come le implicazioni di questa nuova cosmologia per la fede in Dio. La nuova cosmologia, sostituendo l'atomismo con un campo di fenomeni correlati, propone un'interpretazione di Dio pienamente interdipendente col mondo. Dio non è un legislatore cosmico, ma è intimamente partecipe di ogni fenomeno. Analogamente, ogni fenomeno entra per sempre a far parte della vita intima di Dio.

Le idee di Whitehead sono state sistematicamente modificate, sviluppate e difese da Charles Hartshorne. Alla luce dei nuovi modi di pensare Dio, Hartshorne riformulò le prove classiche dell'esistenza di Dio, compresa la prova ontologica, e definì neoclassico il proprio teismo. Questo teismo neoclassico è un panenteismo basato su una dottrina che considera Dio bipolare, assoluto nell'essere, ma relazionale nella realtà. Il pensiero di Hartshorne ha avuto una funzione centrale nella comparsa della «teologia del progresso».

Un altro aspetto della riflessione cristiana su Dio nei nostri tempi è il dialogo con i rappresentanti di altre tradizioni religiose. Questi dialoghi intensificano la ricerca se il Dio cristiano sia venerato anche in altre tradizioni. Per Ebrei e musulmani, che condividono gran parte della Scrittura con i cristiani, raramente vi sono stati seri dubbi. I missionari in paesi estranei alle Sacre Scritture ricorsero spesso alla strategia di usare termini della lingua locale per parlare del Dio cristiano. Si è così trovato che, per quanto equivoca o distorta, ogni popolo ha qualche nozione dell'unico vero Dio rivelato nella Bibbia.

Solitamente un dialogo di tal genere porta anche ad apprezzare maggiormente la fede dell'interlocutore e rafforza la sensazione che anch'egli conosca l'unico vero Dio. Questa sensazione sfocia nello sforzo di distinguere Dio dalle idee e dalle immagini cristiane di Dio stesso, in modo tale che i cristiani possano rispettare idee e immagini del tutto differenti da quelle cui sono stati abituati. H. Richard Niebuhr ha elaborato un modello confessionale di dialogo, in cui gli interlocutori si raccontano la propria storia, in modo da esaltare la conoscenza a cui essa li ha condotti, senza disprezzare o chiudersi a quello che gli altri hanno a loro volta imparato dalle proprie storie, tutte diverse.

La riflessione sulle profonde differenze dei partecipanti al dialogo può anche portare alla conclusione che la realtà di cui l'interlocutore parla è diversa dal Dio biblico. La distinzione di Meister Eckhart tra divinità e Dio, il linguaggio di Paul Tillich sull'essere in sé come Dio, al di là del Dio del teismo, e la distinzione di Whitehead tra creatività e Dio costituiscono le basi per una nuova riflessione sul rapporto tra il Dio cristiano e il fine mistico delle religioni indiana e cinese.

La diversità di interessi che ha indotto alla riflessione su Dio testimonia la continua importanza del problema, ma provoca anche grande confusione. Non si spiega come affermazioni diverse che utilizzano il termine *Dio* non abbiano più un soggetto comune. Nell'ambito cristiano, tuttavia, si può quasi sempre dedurre che, nonostante la diversità di concetti e di immagini, *Dio* indica quel che i cristiani venerano e in cui confidano. Inoltre – con poche eccezioni, come Edgar S. Brightman e William James – Dio si identifica con la perfezione. Parte della confusione sta nel mutamento di ideale. Mentre per molti secoli alla maggioranza dei Cristiani fu chiaro che la perfezione assoluta è la causa prima di tutto, senza coinvolgimento al di fuori di sé, è atemporale e affatto autosufficiente, oggi tale presupposto non è più così evidente. Gran parte del dibattito relativo a Dio è il dibattito su quello che più ammiriamo e che più desideriamo emulare.

BIBLIOGRAFIA

J.D. Collins, *God in Modern Philosophy*, 1959, Westport/Conn. 1978.

É. Gilson, *La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du* XIV*e siècle*, Paris 1952 (2ª ed.) (trad. it. *La filosofia nel Medioevo dalle origini patristiche alla fine del* XIV *secolo*, Firenze 1973).

R.M. Grant, *The Early Christian Doctrine of God*, Charlottesville/Va. 1966.

C. Hartshorne e W.L. Reese, *Philosophers Speak of God*, Chicago 1953.

V. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel-Paris 1962 (trad. it. *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967).

G.L. Prestige, *God in Patristic Thought*, 1936, rist. London 1952 (trad. it. *Dio nel pensiero dei Padri*, Bologna 1969).

H.A. Wolfson, *From Philo to Spinoza. Two Studies in Religious Philosophy*, New York 1977.

H. Zahrnt, *The Question of God*, New York 1969 (trad. it. *Alle prese con Dio*, Brescia 1976, 2ª ed.).

JOHN B. COBB, JR.

Dio nell'Islamismo

«Non c'è altro Dio al di fuori di Dio»: è l'essenza della professione di fede musulmana (*shahādah*). La recita del credo islamico, la Shahādah, è l'atto religioso supremo. La sua sola recita è sufficiente per entrare a far parte della «comunità dei fedeli». Oltre a questa affermazione dell'esistenza di Dio e della sua unicità, la sua completa formulazione comprende un diretto co-

rollario sulla missione del Profeta («e Maometto è il messaggero di Dio»): la professione di fede islamica, infatti, non sarebbe valida senza riferimento alla predicazione del Corano. Tale predicazione rappresenta, prima di tutto – essenzialmente e storicamente – il rifiuto del politeismo, la distruzione degli idoli, nella testimonianza e grazie alla testimonianza resa al Dio uno e unico, signore e creatore di tutto ciò che esiste.

Questa testimonianza, attraverso cui si definisce la fede musulmana, costituisce sia un rinnovamento che una spiegazione del *mīthāq*, il patto stipulato da Dio con la razza umana nella preeternità (sura 7,172), ricordato dagli antichi profeti e convalidato e ratificato dai credenti monoteisti preislamici riconosciuti nel Corano. Abramo, l'«amico di Dio» (4,125), predomina in questo contesto, in cui viene descritto come «giusto e profeta» (19,41), «un vero credente [*ḥanīf*], che si è affidato [*muslim*] a Dio» senza compromessi con i *mushrikūn*, o politeisti, coloro che adorano Dio e altri dei (3,67).

Tuttavia, solo l'insegnamento coranico ha dato chiara espressione e pieno valore a questa fede di base. Questo è vero non solo perché il Profeta adempiva agli obblighi della religione come *ḥanīf*, tributando a Dio il «culto eterno» stabilito da Dio stesso fin dall'inizio dei tempi, e in parte corrotto dai «popoli del Libro» (2,135); ma è vero anche perché Maometto ricevette il mandato di predicare «nel nome del Signore che ha creato», nel nome del «generosissimo che ha ammaestrato l'uomo con la Scrittura e gli ha insegnato ciò che non conosceva» (sura 96, tradizionalmente considerata nell'Islamismo come la prima «tramandata» dal Profeta).

Anche se il monoteismo non può considerarsi prerogativa esclusiva dell'Islamismo, l'affermazione dell'unicità divina nella Shahādah ne rimane il patrimonio più caratteristico, l'elemento principale che ne struttura l'universo religioso.

Prima di delineare lo sviluppo tradizionale di questa fede nelle grandi scuole del pensiero religioso musulmano e al fine di comprenderne l'approccio, è necessario considerare quel che dice il Corano stesso. Cosa che richiede una certa attenzione, poiché, nella sua forma letteraria, il Corano non si presenta come un'esposizione dottrinale su Dio, la sua natura e i suoi attributi. Inoltre, tralasciando le dispute erudite tra le varie scuole che intendevano stabilire se il Corano stesso fosse creato o increato, la fede musulmana lo considera come la parola di Dio rivelata all'umanità, in cui l'«Inconoscibile» si rivolge a «coloro che credono nel Mistero» (2,3), per rivelare di sé quanto vuole rivelare.

Tutte le affermazioni coraniche relative all'esistenza di Dio, alla sua perfezione trascendente o ai suoi interventi fra le sue creature, fanno riferimento ad *Allāh*, termine che l'Islamismo presenta come nome proprio di Dio. I filologi arabi si sono spesso soffermati con acutezza ed erudizione su questo termine, che ricorre circa duemilasettecento volte nel testo del Corano. Grammaticalmente, *Allāh* è una contrazione del termine *al-ilāh*, che compare nella poesia araba preislamica per esprimere un senso di «divinità» della persona invocata. L'origine di *al-ilāh* è a sua volta individuabile in una radice comune a varie lingue semitiche antiche, *el*, da cui derivarono i nomi di alcune divinità degli antichi culti semitici. È probabile che nel pantheon dell'antica religione della Mecca, *Allāh* designasse già, per sostituzione simbolica, la divinità suprema associata a divinità minori di origine tribale. Anche alcune tribù di Hejaz lo invocavano, come appare alla fine della sura 29. Tuttavia, la stessa sura spiega che Allāh, il Dio della predicazione coranica, non ha niente in comune con nessun'altra divinità di nome simile.

Dio nell'insegnamento coranico

Si è spesso osservato che, nell'originaria dottrina coranica, Dio viene invocato con attributi tipicamente umani: Creatore Onnipotente, Signore Supremo, Re della Vita Presente e Futura, Giudice dei Giudici e così via.

Gli orientalisti hanno variamente interpretato questo fenomeno. Alcuni l'hanno considerato una forma di pedagogia intesa a purificare la religione della Mecca (come in 5,3). Le sure della Mecca, nel loro complesso, presentano tuttavia la missione del Profeta come continuazione di quella dei profeti precedenti, perché fosse confermata, perfezionata e resa universale (33,40, «Maometto è il Sigillo dei Profeti»). Altri, come P. Casanova, più attenti all'importanza attribuita al Giorno del Giudizio, preferiscono vedere Maometto come un *nabī* («profeta») dell'ultima ora, con un messaggio essenzialmente escatologico, un «esplicito avvertimento per coloro che temono l'ora» (38,70; cfr. anche 79,45 e il suo contesto). Come la creazione, tuttavia, il Giudizio è soltanto una manifestazione dell'onnipotenza di Dio e della sua sovranità assoluta e illimitata.

L'unicità di Dio. In ogni caso, la dottrina del Corano, intesa a guidare il cuore sulla «retta via» (1,6), implica l'assoluta affermazione del vero Dio, la cui superiorità sui mortali non può essere condivisa, per cui sarebbe presto seguita l'affermazione esplicita di un monoteismo intransigente. È anzi l'essenza stessa del messaggio trasmesso: «Dì 'Io sono soltanto un mortale, come te. Mi è stato rivelato che il tuo Dio è l'unico

Dio'» (41,6). Né la dottrina coranica cessa di denunciare la totale falsità delle fedi che combatte, malgrado l'ostilità favorita dalla fedeltà degli abitanti della Mecca alle proprie divinità e dalle implicazioni economiche e politiche della loro religione politeistica. La divinità indivisibile appartiene al vero Dio. Non esistono altre divinità associate a Dio e tra Dio e l'uomo non vi sono intermediari divini – questa è l'essenza di molti versi coranici che si accompagnano a quelli che denunciano la vanità degli idoli («inutile e dannosa», 25,55) e la perversione dei *mushrikūn*, poiché l'unico peccato imperdonabile è quello di coloro che «associano» (4,48) altre divinità al Dio unico.

Il Corano denuncia con particolare severità una triade di divinità femminili note in tutta l'Arabia preislamica: al-Lāt (la Dea), al-'Uzzā (l'Onnipotente) e Manāt (colei che presiede al destino e alla morte). Queste divinità sono assimilate alle *banāt Allāh*, le «figlie di Dio», ridicolizzate nel Corano (16,57-59). Come può Dio avere figlie come gli uomini hanno figli (52,39)? Interessati a conservare i santuari in cui si adoravano queste dee, i Meccani si opponevano al Profeta. È in questo contesto che si verificò l'episodio ricordato da al-Ṭabarī: Satana (Iblis) fece balbettare Maometto. Di conseguenza, questi accordò inconsapevolmente alle tre dee il potere di intercessione concesso agli angeli «col consenso di Dio» (53,25). La tradizione parlerebbe di «versetti satanici» e il Corano (22,52) sosterrebbe che Dio ha eliminato ogni «impurità» furtivamente introdotta da Satana nel messaggio profetico. A loro modo, le difficoltà di interpretazione presentate dalla sura 53 esprimono la forza del messaggio monoteistico portato dal profeta.

Unicità. La dottrina coranica non si limita all'affermazione di un rigoroso monoteismo. Si asserisce anche esplicitamente che l'unico (*waḥīd*) Dio è uno (*aḥad*) in se stesso, uno nella sua natura divina.

> Dì, egli è Dio, uno,
> Dio, l'impenetrabile,
> Che non ha generato e non è stato generato,
> E uguale a lui non c'è nessuno.

Questa famosa sura 112, risalente forse al periodo meccano o a quello medinese, è nota come «Sura del culto sincero», titolo che si distacca dalla norma di ricavare letteralmente dal suo contenuto il nome della sura. L'eccezione dimostra la particolare importanza attribuitale dai Musulmani. L'arabo *surāt al-ikhlāṣ* significa sura del «culto puro» («l'azione di offrire un culto sincero», secondo la traduzione francese di Blachère), o *surāt al-tawḥīd*, «proclamazione dell'unità divina».

Nella sura, giustapposto all'incisiva professione di fede iniziale («Allāhu aḥad») si trova il corrispettivo finale «nessuno», «non uno» («Lam yakun aḥad»). È un'affermazione-negazione che rappresenta il confronto decisivo tra il creatore e il creato e rivela, come un diamante nel castone, l'insondabile e incomunicabile mistero della divinità. Il secondo verso, «Allāhu ṣamad» non è facilmente traducibile. *Al-Ṣamad* è uno dei «nomi più belli» di Dio, la cui radice ha come significato primo «senza vuoti» o «senza spaccature». Al-Jurjānī, della scuola di Ash'arī (dal XIV al XV secolo d.C.), commentava: «Senza mescolanza di sorta, senza alcuna possibilità di suddivisione, perché in Dio non c'è 'vuoto'» (*Sharḥ al-mawāqif*, VIII, Cairo 1907, p. 216). Louis Massignon lo traduceva come «denso al grado assoluto». Il termine *impenetrabile* della nostra traduzione vuole suggerire la densità di questa unità senza spaccature che è propria di Dio soltanto, e insieme il significato di «inconoscibile». Accentuando il concetto di unicità dell'Uno, «sufficiente a se stesso» (*ghanī*, come nella sura 2,267), *ṣamad* appare come la ripetizione dell'unicità intrinseca di Dio. Il terzo verso riafferma questa unicità e nega categoricamente qualsiasi molteplicità all'interno della divinità di Dio. Senza dubbio era in origine diretto contro le «figlie di Dio» del pantheon meccano e contro tutto quanto i *mushrikūn* nel loro errore associavano a Dio. Più tardi, questo terzo verso fu diretto contro i Cristiani insieme ai versi coranici rivolti al «popolo del Libro» (4,171, «Non dire tre... Dio è uno... Come potrebbe egli avere un figlio?»). L'intento di questo pensiero sembra fosse quello di mettere in guardia i primi fedeli dall'«associazionismo» dei Cristiani, vale a dire dal mistero delle persone divine, considerate come molteplicità all'interno della divinità. Interpretazione, questa, confermata dalle continue controversie nelle quali l'Islamismo si oppose al mistero della Trinità (e a quello dell'incarnazione) come a un tradimento dell'unicità divina, che introduceva, così si pensava, una «spaccatura» in Dio.

Tawḥīd. I due termini relativi all'unicità esterna e interna di Dio si fondono in *tawḥīd*: «Allāh waḥīd waḥad». Nella sua trascendenza assoluta, questa solenne dichiarazione costituisce sia l'atto di unificazione dell'unico Dio che la proclamazione della sua unicità. Sebbene il termine *tawḥīd* non sia coranico, compare negli *ḥadīth* ed è parte integrante delle formulazioni della fede musulmana. Quando nell'Islam si svilupparono le scienze religiose, la disciplina specifica dell'*'ilm al-kalām* («scienza della parola» di Dio o su Dio) si chiamò anche *'ilm al-tawḥīd* («scienza dell'unicità divina») e, a prescindere dalle scuole o dalle correnti

di pensiero, incluse sempre un trattato fondamentale sul *tawḥīd*.

Tawḥīd, nome verbale dalla seconda forma della radice *wḥd*, indica l'azione di unificare, di conferire unità. Trasferito al linguaggio religioso, ebbe il significato di scienza che consente la salda instaurazione delle credenze, o di adorazione dell'unico Uno Venerabile in quanto fede nella sua unità, unità riguardante la sua essenza, diversa da ogni altra, e i suoi atti e attributi (benché entrino in gioco, a questo punto, le controversie fra le varie scuole). Questo significato tecnico, predominante e accentuato nel pensiero musulmano, ha valore dichiarativo: indica la recita della formula che afferma l'unità-unicità divina e la *shahādah* costituisce la testimonianza concreta di questa unità-unicità, poiché attualizza e crea nel cuore del fedele la realtà interiore del *tawḥīd*. Perciò la *shahādah* è il primo dovere religioso, superiore per importanza anche alla preghiera rituale (*ṣalāt*), come si afferma in un *ḥadīth* riportato da Abū Sa'īd, compagno del Profeta: «Dio non ha donato niente di meglio della proclamazione dell'unità divina e della preghiera rituale. Se ci fosse stato qualcosa di meglio del *tawḥīd*, egli l'avrebbe imposto ai suoi angeli». Non è Dio che comunica l'eterna e increata testimonianza che egli stesso porta di se stesso? («In verità io sono Dio, non c'è altro Dio tranne me», 20,14). Questa testimonianza si unisce a quella del fedele per parteciparvi ed esserne verificata (secondo le parole di al-Ḥallāj, soltanto Dio può autenticamente testimoniare la propria unicità nel cuore dei suoi discepoli). Analogamente, il Corano (59,23) usa l'espressione *Allāh al-mu'min*, espressione che ha sempre comportato difficoltà di traduzione. *Al-Mu'min*, uno dei «nomi più belli» di Dio, significa «il credente», ossia «colui che testimonia la propria verità» o che proferisce la testimonianza di fede in se stesso quasi come la «conoscenza» che ha di se stesso, poiché «egli solo conosce perfettamente il mistero» (72,26).

Le perfezioni divine. Sono rivelate nella dottrina coranica. Più precisamente, Dio rende noto agli uomini ciò che essi possono e dovrebbero conoscere su di lui per mezzo dei «nomi» che egli attribuisce a se stesso. Aggiungere qualcos'altro equivarrebbe a violare il mistero che egli rappresenta; *al-Ghayb* (2,3), «il mistero», è un altro dei «nomi più belli» di Dio. Se il termine *Allāh* lo descrive nella sua natura inaccessibile di divinità unica e una (*tawḥīd*), la cui essenza non è rivelata, altri nomi coranici rivelano le perfezioni di Dio o le sue azioni nel mondo, specie in relazione all'uomo, senza diminuirne la distanza. Questo vale in modo particolare per i «nomi più belli [che] gli appartengono» (20,8), i quali determinano l'atteggiamento che i fedeli dovrebbero assumere al suo cospetto e che costituiscono per essi oggetto di meditazione e di devozione. I nomi che egli ha stabilito di rivelare lo definiscono e lo celano al tempo stesso, poiché egli è «il primo e l'ultimo», «il visibile e l'occulto», *al-ẓāhir wa al-bāṭin* (57,3) e «a nessun mortale è concesso che Dio gli parli, tranne che per rivelazione o dietro a un velo» (42,51, cfr. «il velo del nome», *ḥijāb al-ism*, nell'Islamismo). Questo è vero specialmente per i nomi che proclamano la radicale differenza tra Dio e le sue creature, esaltandone così il mistero. Dal punto di vista dell'Islamismo, questi nomi non sono affermati in rapporto alle creature di Dio, né in base a causalità o a contrapposizione analogica e neppure affermati per apofasi; essi vengono piuttosto affermati grazie a quella stessa illuminazione di certezza che porta testimonianza di Dio, riecheggiando il patto risalente alla preeternità, il *mīthāq*, rinnovato dai testi coranici. Una volta affermate la vita, l'onniscienza e l'onnipotenza di Dio, si possono attribuire all'uomo una vita, una conoscenza e un potere sicuri, ma fugaci ed estremamente fragili. Così, le perfezioni divine rivelate dai «nomi» (cfr. in particolare 59,22-24) sottolineano e magnificano la trascendenza dell'Altissimo in relazione con un mondo il cui ordine e la cui armonia sono già «segni di Dio» (*āyāt Allāh*, come nella sura 2,164), un'inconfutabile testimonianza della necessaria esistenza del Creatore che l'uomo deve riconoscere e adorare.

La dottrina coranica non elenca le perfezioni divine in maniera sistematica, come avrebbero poi fatto nella scienza del *kalām* i trattati sugli attributi divini (*ṣifāt Allāh*) e sugli «atti dell'Altissimo» (*af'āluhu ta'ālā*). La religiosità musulmana in seguito le radunò, completando l'elenco dei nomi coranici con quelli menzionati nell'*ḥadīth*, per ricordarli e venerarli in una pratica affine al rosario cristiano.

Alcuni autori cercano di dare forma organica alla dottrina coranica sulle perfezioni di Dio, distinguendone i nomi assoluti (come *al-Qayyūm*, il Sussistente) dai nomi relativi (*al-Ghaffār*, Colui che assolve). Tuttavia, l'applicazione di questo principio risulta difficoltosa, poiché viola sia la lettera che lo spirito del Corano. Di conseguenza, ci limiteremo a citare le tre perfezioni i cui «nomi» sono oggetto della massima venerazione nell'Islamismo.

Al-Raḥmān. Sempre preceduto dall'articolo determinativo nel Corano, questo termine viene considerato un nome proprio di Dio perché, come ha spiegato J. Jomier, nulla è detto di al-Raḥmān che non sia detto anche di Allāh. *Allāh* concentra il pensiero sull'insondabile unicità, mentre *al-Raḥmān* lo concentra sulla profondità della misericordia e della benevolenza divine. Lo si trova nell'invocazione «Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm» («Nel nome di Dio, il misericordioso, il

compassionevole»), che «apre» quasi tutte le sure e santifica quotidianamente ogni atto significativo del fedele, ogni atto della sua vita moralmente qualificato o qualificabile come «buono». L'invocazione aggiunge al nome strettamente riservato a Dio l'aggettivo sostantivato *raḥīm* («compassionevole, benevolo»). Entrambi i termini hanno la stessa radice (*rḥm*), che nelle lingue semitiche indica i visceri, il grembo materno e che ha già fornito il nome *al-Raḥmān* al Dio unico venerato nel centro e nel sud della penisola araba prima dell'Islamismo. Nel Corano i nomi che alludono alla misericordia di Dio ricorrono con assai maggiore frequenza di quelli che lo descrivono come padrone temibile. Dio viene chiamato quattro volte al-Qahhār (il Terribile) e una volta (59,23) al-Jabbār, termine che può tradursi «il temibile, il terribile», così come apparirebbe agli empi e agli ipocriti. In questi casi si tratta quasi sempre di un monito rivolto ai peccatori, seguito dall'augurio «forse egli ritornerà [a Dio]», poiché Dio è «Signore di maestà e di generosità» (55,78). Per chi lo serve e gli è fedele, egli è il Più Indulgente, instancabile nel perdonare, costante Donatore, il Dispensatore di tutto ciò che è buono, il Generoso, Colui che Concede, Colui che Risponde, l'Amico e Protettore, il Compassionevole, la Guida, il Consigliere e il Più Paziente, cauto nel punire. Tutti nomi coranici che sottolineano e chiarificano *al-Raḥmān al-Raḥīm*, il Misericordioso, il Compassionevole.

Se si considera la dottrina coranica nel suo insieme, come si dovrebbe, la misericordia di Dio risulta inseparabile dall'onnipotenza, di cui costituisce un'espressione particolare. Queste due perfezioni rappresentano i due poli dell'attività divina, al tempo stesso opposti e complementari. L'onnipotenza divina viene esaltata da frequenti riferimenti alla signoria ineguagliabile del «Signore [al-Rabb] e Creatore [al-Khāliq] di tutte le cose» (6,164; 13,16). Come «iniziatore assoluto» (al-Badī, 6,101) crea chi vuole e come vuole. «Quando egli decreta una cosa, non dice altro che 'Sia!' e quella è» (2,111; il *kun* – «sia» – della realizzazione compare otto volte nel Corano in contesti relativi alla creazione e alla resurrezione). A questa onnipotenza si accompagna un'infinita vicinanza, perché è l'«iniziatore assoluto»: Dio sa tutto, vede tutto e sente tutto (come in 6,59 e 34,50, «Egli è, in verità, colui che ode e che è vicino»). L'uomo è perciò vivamente disposto a riconoscere la costante presenza di Dio in ogni azione, in ogni pensiero e in ogni atto del cuore umano: egli «creò te e ciò che tu fai» (37,96). Egli conosce perfettamente anche «quel che c'è nelle vostre anime» (come in 2,235 e in molti altri passi). Non è egli «più vicino all'uomo della stessa vena giugulare» (50,16)? Non si è forse posto «tra l'uomo e il suo cuore» (8,24)? Il contesto specifico – e tutta la dottrina coranica considerata nel suo insieme – tuttavia, mostra che questa non è una presenza di immensità, legata alla trascendenza nella sua stessa immanenza, ma piuttosto una presenza di vicinanza legata all'onnipotenza e tale da lasciare intatta, per la sua mancanza di somiglianza con tutto ciò che è creato, l'inaccessibilità dell'Altissimo.

Allāh al-Ḥaqq. Espressione frequente nel Corano, è connessa al potere sovrano dell'Altissimo (come in 22,6, «Ed è perché Dio è la Verità e porta i morti alla vita ed ha potere sopra ogni cosa»). Come *al-Raḥmān, al-Ḥaqq*, che significa «il reale», «il vero», è sinonimo di *Allāh*; i Sufi, i mistici dell'Islamismo, per rivolgersi a Dio preferivano *al-Ḥaqq*. L'usuale traduzione come «verità» non riesce a esprimere nelle lingue europee tutte le risonanze del termine arabo. Il significato primo della radice esprime l'idea di una legge indistruttibile scolpita nella pietra, cioè un fatto immutabilmente stabilito. È solo secondariamente che nasce il concetto di rispondenza a un fatto. Solo in seguito, come terza istanza, si sviluppa il significato di diritto e di obbligo legale che ne deriva. «Il reale», «la verità» e «il diritto» fondati sulla giustizia sono tutti significati suggeriti dal termine *al-ḥaqq*. Indubbiamente il Corano usa *al-ḥaqq* per indicare ogni realtà, ogni verità e ogni diritto riconosciuti. Tuttavia, la fonte di ciascuno si trova sempre in Dio, che solo può rendere autentica ogni realtà e ogni verità, poiché solo il decreto divino (*qadar*) fonda realmente verità e diritto, una cosa creata, una parola o un requisito di una cosa creata. Dio soltanto è totale verità, poiché egli solo è la totalità del reale. Qui verità e realtà coincidono, dato che Dio solo è «sussistente», al-Qayyūm (3,1), colui che esiste in sé e per sé senza nessuna ragion d'essere al di fuori di sé (cfr. anche 20,111; 2,255). È tale sussistere assoluto che lo costituisce in realtà e in verità, necessario per essenza e «privo di spaccature». Per questa ragione egli è perfettamente vero e rende manifesta la verità. Nell'uso simbolico, *al-Ḥaqq* si collega così ai sostantivi coranici preferiti dalla tradizione, come *al-'Adl* («giustizia»), *al-Nūr* («luce»; Dio è perfettamente e manifestamente evidente in sé: «luce su luce», 24,35), e *al-Salām* («pace»). Il termine *al-Ḥaqq* mostra quindi che nell'Islamismo Dio non viene semplicemente presentato come la realtà suprema, ma come l'unica realtà, l'unico al quale si addica veramente questo nome, perché la realtà senza fratture o vuoti (*ṣamad*) è concetto applicabile solo a Dio.

Al-Ḥayy. Il participio sostantivato *al-ḥayy* («il vivente») è indubbiamente il «nome» che i Sufi hanno più spesso ricordato e meditato. Connota una perfezione che tutti gli altri, in un certo senso, esplicitano. La denominazione *al-Ḥayy*, infatti, attinge al mistero

di Dio, ma, si potrebbe dire, dall'esterno e non dall'interno, senza permettere allo sguardo del fedele di penetrarvi. «Lo sguardo degli uomini non lo raggiunge», mentre egli «scruta il loro sguardo» (6,103). Dio l'Uno, il solo reale nella sua realtà incorruttibile, è il perfetto Vivente (3,2; cfr. 20,111), il «vivente che non muore» (25,58) e, quindi, l'«onnisciente», l'«onnipotente» e, in rapporto all'uomo, «il misericordioso che mai cessa di mostrare la sua misericordia». Ma il mistero della vita divina e il segreto della sua vita intima non viene rivelato ed è, potremmo aggiungere, irrivelabile per la fede musulmana. È forse questa la più profonda differenza tra l'Islamismo e il Cristianesimo.

I versi mutashābih («ambigui») del Corano. I nomi che rivelano le perfezioni e le azioni di Dio non possono essergli attribuiti se non in conformità del loro significato letterale rivelato. Di conseguenza, i pochi antropomorfismi presenti nella dottrina del Corano (gli occhi di Dio, come in 11,37; il suo volto, come in 55,27 e così via) furono oggetto di controversie esegetiche e teologiche nelle scuole del *kalām*. Lo stesso accadde, e in maggior misura, con le varie affermazioni coraniche che mettono in discussione la libertà dell'uomo sotto la potestà di Dio. Questi passi trattano il mistero dei rapporti tra il creatore onnipotente, giusto giudice e remuneratore, che, a suo giudizio, alcuni favorisce ed altri fuorvia (come in 5,14; 14,4) e la sua creatura libera, l'uomo, che, pur soggetto ai suoi decreti, è responsabile verso di lui (come in 18,29-30; 3,131-136 e altrove).

Dio nella tradizione religiosa musulmana

Dal punto di vista socio-fenomenologico, in ogni religione rivelata il messaggio, scritto nel libro (o nei libri) ritenuto sacro, ha valore normativo per il pensiero religioso cui dà origine. La fede, rispondendo alle aspirazioni religiose dell'uomo, non può ignorare le esigenze di razionalità insite nello spirito umano. Anzi, la fede provoca e rende operanti queste esigenze, ponendosi così in rapporto con la ragione. Ma in questo tentativo di riflessione, le prime generazioni di fedeli esitano sempre, o addirittura rifiutano di liberarsi dai termini categorici (nozioni o terminologia) del messaggio accettato come rivelato. La loro opera conserva nondimeno un valore privilegiato e normativo per le successive generazioni di credenti, che periodicamente cercheranno un «ritorno alla fonte». Nell'Islamismo queste questioni fondamentali, legate come sono alle concezioni individuali di fede, di rivelazione e simili, ebbero risposte originariamente dominate dalle caratteristiche proprie della dottrina coranica, ossia dall'inaccessibilità del divino, da un lato, e dalla rivelazione letterale del Corano, dall'altro.

Profilo storico del problema. Il Dio del Corano è al-'Aẓīm, l'Inaccessibile (per es., 2,255; 42,4), totalmente al di là dei limiti della comprensione umana, che non può in alcun modo circoscriverlo né paragonarlo ad alcunché. L'uomo, nella conoscenza e per mezzo della sola conoscenza, non può raggiungere colui «sul quale non si indaga» (21,23; cfr. anche 21,110). Pertanto era ovvio che tutte le scuole dedicassero fin dall'inizio lunghe dissertazioni a ciò che di Dio si può conoscere con la sola ragione o con l'aiuto dei testi coranici. La risposta al problema del rapporto tra fede e ragione, legata com'è all'atteggiamento del cuore e dello spirito verso Dio, determina effettivamente il tipo di interpretazione e le principali linee esegetiche applicate al Corano.

La tradizione musulmana, sempre attiva nella comunità dei fedeli (l'*ummah*), non ha mai smesso di confermare, anzi di proteggere, l'inaccessibilità di Dio, a volte fino alla gelosia. Tipiche di questo atteggiamento sono le controversie, talora violente, provocate a Damasco sotto gli Omayyadi e in seguito a Bagdad sotto gli Abbasidi, dall'evolversi del *kalām*, che da scienza si trasformò in disciplina religiosa – nota agli studiosi occidentali come «teologia dell'Islamismo». Traduzione approssimativa, peraltro, poiché l'obiettivo primo, il compito del *kalām*, era la difesa del dogma «contro coloro che dubitano e negano», quindi sostanzialmente diverso da quello della teologia cristiana, definita da Agostino «conoscenza della fede». Comunque, i dottori del *kalām* (*mutakallimūn*), «teologi» musulmani, si trovarono sempre a dover combattere contro la reticenza mostrata dai «pii antenati» o dai loro successori, i tradizionalisti, verso ogni tentativo di giustificare il dogma con mezzi puramente razionali e la tensione fu alternativamente fonte di ispirazione e di controversia. Tale reticenza, trasmessa da una generazione all'altra all'interno dell'*ummah*, si sarebbe manifestata con particolare vigore nel pensiero ḥanbalita, sviluppato dal grande e intransigente tradizionalista Ibn Ḥanbal (IX secolo), la cui professione di fede era «Il Corano e la *sunnah* [la tradizione musulmana]: questa è la religione». Tendenza, questa, che avrebbe continuato ad opporsi alle posizioni razionalista e modernista, mai totalmente assenti nell'Islamismo, come del resto non lo furono nel Cristianesimo. Avrebbe anche categoricamente rifiutato qualsiasi corrente razionalistica, in cui il monoteismo coranico diveniva semplice deismo, nel senso dato al termine dai filosofi dell'Illuminismo europeo.

Nel corso dei secoli si levarono molti «riformatori» a combattere, ancora una volta nel nome dell'inacces-

sibilità divina, contro ogni interpretazione o spiegazione che rischiasse di porre l'imperscrutabile mistero alla portata della ragione umana e del suo discorso. Questo fu il significato della reazione di Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (morto nel 935/6) contro i Mu'taziliti. Le scuole di *kalām* mu'tazilite furono fra le prime a formarsi. A seguito dell'incontro con il pensiero greco nel periodo degli Abbasidi, i Mu'taziliti attribuirono maggior importanza alla ragione, ritenendola in grado di giustificare con i suoi stessi principi i contenuti della legge religiosa. Inoltre, affermavano contemporaneamente la trascendenza divina e, in nome della divina giustizia, la libertà umana. Al-Ash'arī, un apostata dei Mu'taziliti, tentò di porre la dialettica razionale al servizio delle posizioni tradizionali e di ricondurre alla divina onnipotenza la questione dei rapporti tra Dio e l'uomo. La sua dottrina, con quella del suo contemporaneo al-Māturīdī, avrebbe prevalso nell'Islamismo sunnita; solo nel periodo contemporaneo si sarebbe avuto un ritorno della dottrina mu'tazilita.

Al-Māturīdī, il «Signore di Samarcanda», non fondò una «scuola». I suoi insegnamenti, tuttavia, saldamente radicati nella *sunnah*, si contrapponevano a quelli della Shī'ah e dei *falāsifah*, i discepoli musulmani dei filosofi greci. Gli stessi elementi costituirono la base per le principali obiezioni mosse dal grande al-Ghazālī (morto nel 1111) ai *falāsifah*. L'influsso di questi – in particolare di Ibn Sīnā (Avicenna) e di Ibn Rushd (Averroè) – sul pensiero musulmano, e anche il loro contributo alla cultura universale, non devono essere minimizzati. Tuttavia, nonostante la loro buona fede nei confronti dell'Islamismo, l'atteggiamento intellettuale dei *falāsifah* non fu abbastanza allineato con la posizione tradizionale verso la fede perché le loro conquiste intellettuali venissero integrate nel patrimonio religioso musulmano.

La reazione della fede musulmana nei riguardi dell'inaccessibilità di Dio e la corrispondente posizione intellettuale non sono, tuttavia, il risultato di ristrettezza mentale né di pigrizia intellettuale. Al contrario, rifiutano un'accettazione passiva e immotivata del messaggio rivelato e il facile ricorso al *taqlīd* (acquiescenza a opinioni accettate), anche se la maggioranza degli Ḥanabilah fece del *taqlīd* l'imitazione consapevole del Profeta e dei suoi seguaci, che credevano senza necessità di «prove». Si richiede invece uno sforzo personale di ricerca, ma sempre fondato sulla parola indiscutibile del Corano e sulla *sunnah*. Il fine ultimo di tale ricerca è sempre quello di meglio indirizzare il comportamento del fedele sul «retto sentiero» indicato da Dio (1,6-7; 37,118; ecc.). Un esempio rilevante di questa tendenza si trova nella persona del famoso ḥanbalita Ibn Taymīyah (XIV secolo), di cui si dichiarano successori gli odierni «riformatori ortodossi».

Il concetto dell'inaccessibilità divina, per quanto indiscutibile, non isola Dio in un paradiso astratto. È l'espressione di una trascendenza separata e separante, nel senso che la vita intima di Dio resta un mistero custodito, non rivelato e, nella dottrina ufficiale, incomunicato (l'Islamismo non contiene concetti paragonabili alla nozione cristiana di «vita teologica», ossia di vita partecipe del divino). Il che non significa, tuttavia, che Dio sia lontano e incurante della vita umana. Nell'analisi dell'insegnamento coranico su Dio, abbiamo visto che ogni affermazione sulla sua esistenza, sulle sue perfezioni o sui mezzi con cui agisce nei riguardi delle sue creature altro non era che una ripetizione del mistero non formulato dell'unità-unicità divina presentato con espressioni sempre nuove nello stile e nel ritmo dell'arabo coranico. Al tempo stesso, ogni affermazione comunicava all'uomo ciò che doveva sapere per glorificare Dio sulla terra e per meritare il paradiso nell'aldilà. Così la fede musulmana crea nelle anime dei veri credenti un atteggiamento di abbandono totale e fiducioso (*islām*) in Dio, che essi conoscono dalla sua stessa parola, come guida onnipotente e benevola (sura 93).

Questa fede diede origine, precedentemente e poi in concorrenza con il *kalām*, ad altre «scienze religiose», in particolare al *fiqh*, «scienza della legge» secondo la traduzione di Ignácz Goldziher, di gran lunga preferibile a quella più comune «giurisprudenza islamica». Infatti il *fiqh*, dottrina specificamente islamica posta dalla storia in costante conflitto con le scuole del *kalām*, elabora il «codice di vita» della comunità dei fedeli, avendo come oggetto principale gli obblighi devozionali e la condotta religiosa dei suoi membri verso Dio.

Nell'Islamismo il Corano viene presentato e accettato come la Parola rivelata di un Dio che non rivela niente di sé. Dio non confida nulla del suo mistero. Egli «si ergeva nella sua maestà sulla parte più alta dell'orizzonte» quando il Profeta «si avvicinò a lui a distanza di due archi» – sia maledetto chi tenta di avvicinarsi oltre, per ricevere dall'alto la rivelazione coranica nella forma letterale (cfr. 53,1-10). I problemi di esegesi (*tafsīr*) avrebbero di conseguenza assunto straordinaria importanza per due ragioni fondamentali. Da un lato, la mancanza di una qualsiasi autorità dottrinale che assicurasse il significato di ciò che era stato «dettato» in modo soprannaturale. Dall'altro, i problemi di esegesi che sussistono di diritto. Come si possono comprendere e interpretare le parole rivelate per cogliere il pensiero di «colui che parlò»?

Il *tafsīr* ebbe un ruolo essenziale quando si sviluppò

la controversia sui versi *mutashābih* del Corano. Tuttavia, il carattere razionalizzante assunto da queste dispute erudite turbò profondamente i «devoti anziani» e provocò una vigorosa reazione sunnita verso la metà del III secolo dopo l'Egira. Reazione che assunse la forma di un ritorno alla tradizione rappresentata e insegnata da Maometto, detta *sunnat al-nabī*, che, secondo l'interpretazione di A.J. Wensick, significa al tempo stesso «le gesta e le azioni [del Profeta], le sue parole e la sua silenziosa approvazione». L'Islamismo si serviva della forma tecnica *ḥadīth* per descrivere il contenuto della *sunnah*. L'*ḥadīth* divenne il soggetto di una tipica «scienza della religione» sorta dalla fedeltà devota dei veri credenti alle «tracce» del Profeta e dei suoi discepoli. Secondo l'opinione generale la «*sunnah* del Profeta» si trova in un certo senso sotto una luce «rivelata», in continuità con il Corano, di cui costituisce la spiegazione e la chiarificazione più certe di tutte le esegesi e le argomentazioni umane.

L'esistenza dell'unico Dio. Secondo l'insegnamento coranico, l'uomo non ha valide scuse se non sa come affermare l'esistenza di Dio. Da un lato, egli reca fin dalla nascita il marchio del *mīthāq*, posto sul suo cuore come un sigillo. Questa innata predisposizione all'Islamismo, tradizionalmente chiamata *fiṭrah*, appare come una sorta di religione primordiale naturale, il cui compimento sta soltanto nella *shahādah*. Dall'altro, «ci sono certamente segni nella creazione per quanti sono provvisti d'intelletto» (3,190-191). Ciò non significa che la fede sia semplicemente la conseguenza di un processo di ragionamento metafisico che, partendo dal principio di causalità e dall'analogia dell'essere, arriva a un «motore primo» aristotelico. L'uomo deve imparare a riconoscere i «segni di Dio» nei «segni dell'universo». La fede appare allora come lampo di conoscenza, che rivitalizza il *mīthāq* nel cuore dell'uomo attratto dalle bellezze della creazione e restìo ad andare oltre, nonostante i segni che Dio vi ha manifestato. Dentro e attraverso questa abbagliante rivelazione, l'uomo vede la caducità del mondo transitorio e testimonia anche dell'esistenza di quell'Uno, che solo permane: «Ogni cosa perisce tranne il suo volto» (28,88; cfr. il bellissimo testo che celebra la fede di Abramo, 6,74-89). Il pensiero musulmano ha sempre affermato che la ragione umana può e deve decifrare i «segni dell'universo»; ha assunto la fede di Abramo come punto di partenza per una «prova» dell'esistenza di Dio, prova per allusione che, sotto l'influsso del pensiero e della logica greci, sarebbe diventata dimostrativa con un'argomentazione che univa il concetto di divenire nel tempo e quello di contingenza del mondo (prova *a novitate/a contingentia mundi*).

Senza addentrarci in ulteriori particolari su questo punto, è necessario sottolineare le differenze tra le varie scuole, in quanto risultano particolarmente indicative delle questioni accennate. Le scuole mu'tazilite insegnavano che, fin dalla creazione, l'intelligenza umana può e deve innalzarsi all'affermazione di Dio anche senza l'aiuto di una nuova rivelazione esplicita (il sermone coranico) che la renda inconfutabile. Vi si giunge per deduzione, mediante la comprensione dialettica degli opposti – processo intellettivo analogo al dono della fede ad Abramo, che avviene però attraverso il ragionamento a due fasi tanto caratteristico del pensiero arabo-musulmano. La responsabilità, o l'onore, di dar forma a questa dimostrazione dell'esistenza di Dio *a contingentia mundi* e di conferirgli un valore probativo meglio comunicabile sarebbe toccata ai grandi *falāsifah*, come al-Fārābi e Ibn-Sīnā, che avevano adottato la logica formale aristotelica.

Invece la scuola di al-Ash'arī e in seguito al-Ghāzālī ritenevano che la (reale) capacità della ragione potesse essere esercitata solo se la rivelazione ne fa un imperativo, senza di che l'uomo non può sfuggire alle banalità del mondo. Per i seguaci di al-Māturīdī la ragione può in teoria esercitare questo potere, ma in realtà richiede anche gli autentici segni costituiti dai versi coranici: questi, per benevolenza divina, corrispondono ai «segni dell'universo» (la stessa parola, *āyāt*, designa gli uni e gli altri «segni»).

Possiamo constatare come queste concezioni, ciascuna a suo modo, mantengano o ristabiliscano la supremazia della dottrina coranica sulla ragione (nel suo approccio e nei suoi argomenti).

Gli attributi divini (Ṣifat Allāh). Gli appellativi e le azioni attribuite a Dio dalla dottrina coranica sollecitarono la mente dei fedeli ad attribuirgli delle perfezioni. L'elenco degli attributi divini fu compilato ancor prima della nascita delle scuole del *kalām*, e rimase praticamente immutato, poiché i *ṣifāt* hanno e possono avere soltanto una fonte, il Corano. Non si può affermare nessun attributo che non sia insegnato nel Corano, direttamente o come immediata conseguenza (*tafwīḍ*). Un ulteriore consenso sarebbe sorto con la nascita del *kalām*.

Tranne che per alcuni punti particolari, le diverse correnti di pensiero avrebbero considerato razionali gli *il-āhīyāt* («quelle [scienze] che hanno a che fare con Dio»). La ragione è pertanto responsabile di ciò che può dedurre sull'esistenza di Dio, una volta ammessa la sua esistenza. Alcuni, come gli Ash'ariti, non ammettevano che la ragione con le sue sole risorse fosse in grado di formulare tutti gli attributi divini, ma non negavano che potesse capire che quegli attributi sono necessariamente vincolati all'affermazione dell'unico Dio, creatore assoluto e giudice giusto.

Dispute erudite sarebbero sorte con i tentativi dei dottori del *kalām* di sistematizzare in qualche modo i dati del Corano. L'elaborazione delle spiegazioni necessarie si sarebbe scontrata con la mancanza di chiarezza del vocabolario e dei concetti coranici, soprattutto perché non è semplice formulare definizioni precise in un campo così delicato. Le dispute sorsero specialmente sui problemi relativi all'inaccessibilità di Dio e alla rivelazione letterale del Corano stesso, e finirono per concentrarsi principalmente sul significato degli attributi divini. Al tempo stesso, dissertarono sulla realtà dei *ṣifāt* e, per estensione, sul loro rapporto con l'essenza divina oltre che sulla loro eternità o non eternità. Col tempo, questi dibattiti si sarebbero fatti sempre più tecnici e sterili (logici, filologici e così via) perdendo di fascino anche all'interno del mondo islamico; di conseguenza, in questa sede ne daremo solo una breve sintesi.

La classificazione degli attributi in categorie era variabile. Tuttavia, lo schema che segue ottenne un certo consenso.

1. *Attributo dell'essere*. Esistenza, attributo consustanziale all'essere, era il termine positivo, espressione dell'essere senza altri significati. Era *dhāt Allāh*, l'«io» di Dio, che non presentava paralleli né analogie con l'essenza delle cose mortali. Questa era la sua esistenza (*wujūd*).
2. *Attributi «essenziali»*. Venivano suddivisi in due gruppi: attributi negativi (eternità, perpetuità, dissomiglianza dal creato, sussistenza in se stesso) che sottolineano la trascendenza divina e manifestano quindi che Dio non ha alcun genere di uguali né opposti; attributi *ma'ānī*, che «aggiungono un concetto all'essenza» e non le sono identici, ma neppure diversi (in modo separato o separante). Alcuni sono *'aqlīyāt*, «razionali» (potere, volontà, conoscenza, vita); altri sono *sam'īyāt*, «tradizionali», che tuttavia la ragione umana può afferrare solo con l'insegnamento coranico. Fra gli attributi di questo gruppo citiamo la vista, l'udito, la parola, la visibilità e la percezione; il loro esatto significato è stato discusso a fondo dai Mu'taziliti e dagli Ash'ariti.
3. *Attributi di «qualificazione»*. Sono i nomi divini o gli attributi *ma'ānī* in forma verbale, come il potere di possedere, di volere e così via.
4. *Attributi di azione*, che non qualificano intrinsecamente l'essenza, ma indicano quel che Dio fa o non fa (creazione, comando, predeterminazione e così via). Le scuole differivano nel modo di concepire il rapporto di questi attributi con la conoscenza e il volere: gli Ash'ariti erano solitamente più «volontaristi», i Maturiditi più «intellettualisti».

Il punto fondamentale di questi dibattiti è la questione della «realtà» degli attributi e del loro rapporto con l'essere assoluto. Gli «antichi devoti» avevano già riconosciuto vari attributi senza fornirne alcuna giustificazione, proprio come avevano affermato l'esistenza di Dio, sia rispettando scrupolosamente la lettera del Corano, sia ammettendo i nomi divini come dei sinonimi. Tuttavia, la loro posizione fondamentalista nei confronti del testo coranico venne in conflitto con le ambiguità e con gli antropomorfismi dei versi *mutashābih*. Ciò li indusse in contraddizione, al punto di esporli all'accusa di paragonare Dio alle sue creature. Particolarmente consapevoli della purezza di qualsiasi affermazione relativa a Dio, i Mu'taziliti, che si consideravano «il popolo della giustizia e del *tawḥīd*», sottoposero gli attributi divini a una rigorosa critica. Li rifiutarono attraverso la pratica *tanzīh*, che «distanziava» tutto quanto evocava il creato, rifacendosi a quei passi del Corano che suggeriscono questo tipo di interpretazione (per es., 6,103; 42,9). Alla fine, questa «rimozione» degli attributi (*ta'ṭīl*), attuata attraverso una rigorosa *via remotionis*, tende a indebolirne la nozione e a comprometterne la realtà in Dio. Così purificati, gli attributi esistono in Dio, ma sono identici all'essere: una doppia affermazione basata su una distinzione che è solo nominale.

A queste condizioni, la posizione dei Mu'taziliti a proposito degli attributi *sam'īyāt* non deve sorprendere. Vista, udito, visibilità e simili sono considerate espressioni puramente metaforiche dell'onniscienza e dell'onnipotenza di Dio. La parola, manifestazione di Dio nel tempo ed espressione del suo volere nelle leggi religiose formulate per gli uomini, deve avere un «inizio». Così viene «creato» il Corano. Il *tawḥīd* non ammette cambiamenti né accenni di variazione. La scuola di Basra sarebbe addirittura giunta a parlare di conoscenza e di volere divini «contingenti» relativamente alle azioni libere dell'uomo. Vediamo, quindi, come e perché il concetto mu'tazilita di ragione, «criterio della legge religiosa», portò i suoi seguaci a trasformare il *tawḥīd*, che intendevano servire e glorificare, in un concetto che veniva espresso negativamente, ma ancora accessibile a livello discorsivo. Il contenuto della fede monoteistica tende in tal modo a diventare nozione di Dio giustificata dalla ragione umana. Questa posizione e le sue inevitabili conseguenze non potevano che provocare una reazione e, alla fine, un rifiuto; rifiuto espresso in seguito dagli Ash'ariti.

Gli Ash'ariti miravano a giustificare la loro interpretazione globale e monolitica del mistero, paragonabile a quella degli «antichi devoti». Infatti applicarono scrupolosamente il *tanzīh* agli attributi divini, la cui realtà sostenevano fermamente. Essi assunsero questa

posizione poiché concepivano gli attributi secondo l'esatta definizione tradizionale (*tawqīf*), vale a dire nel modo «fissato» da Dio nel Corano e, secondariamente, nella *sunnah*. Specialmente gli attributi *sam'īyāt* venivano considerati nel loro senso letterale, pur rimanendo misteriosi quanto basta per evitare l'antropomorfismo; erano inoltre ritenuti privi di qualsiasi analogia con il mondo creato. Né poteva comprendersi il perché della loro ragion d'essere, poiché la loro modalità di esistenza era «senza come o confronto» (*bi-lā kayf wa-lā tashbīh*). La parola esiste in Dio, il quale in essa si manifesta; è una parola «essenziale», proprio come il Corano è «increato», distinto dalla sua espressione creata, cioè il testo e la recitazione. Applicando a tutti gli attributi il principio del «senza come o confronto», gli Ash'ariti credevano di rimanere fedeli al significato letterale di quanto è affermato nel Corano e, al tempo stesso, di evitare il *ta'ṭīl* per il quale i Mu'taziliti venivano criticati. Gli attributi «non sono Dio, né sono diversi da lui». Essi sussistono nell'essenza divina secondo una modalità del tutto sconosciuta. Nell'XI secolo, al-Juwaynī, il maestro di al-Ghazālī, cercò di assegnare agli attributi un'esistenza intermedia tra l'essere e il non essere, ma questo tipo di approccio non ebbe seguito (dotati di maggiore coscienza filosofica, i *falāsifah* avrebbero elaborato la nozione logica di distinzione della ragione). I Maturiditi, per parte loro, evitarono ogni formulazione che potesse alludere, in qualsiasi modo, a una distinzione tra Dio e i suoi attributi, specialmente quelle che potevano implicare che gli attributi sono gli «accidenti» dell'essere. Si adoperarono per rimanere quanto più possibile aderenti alla lettera del Corano («Dio, colui che parla, colui che vuole» e così via) e asserirono, fra l'altro, che «Dio conosce e possiede una conoscenza attribuitagli da tutta l'eternità».

Queste dispute erudite possono apparire pedanti e, in realtà, a volte lo sono. Concluderemo citando l'osservazione di Louis Massignon a chiusura del suo studio sulla salvezza nell'Islamismo: «Dio non è alla portata dell'uomo. All'uomo non dovrebbe essere concesso tentare di raggiungere Dio. Un abisso ci separa da lui. Emergono, in tal modo, il rigore e l'intransigenza della fede monoteistica di un popolo al quale i profeti sono venuti a ricordare che Dio è separato e inaccessibile agli uomini. La fede, la pura fede, è senza dubbio l'unico dono prezioso da offrirgli». Questo, in verità, dimostrano quei credenti il cui totale abbandono in Dio è fondato sulla sottomissione (*islām*) alla Legge, attraverso l'atto di una fede che non si interroga. [Vedi *ATTRIBUTI DI DIO (Concezioni islamiche)*].

BIBLIOGRAFIA

Poiché il monoteismo coranico è al centro della fede islamica, è utile consultare A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*, 1932, New York 1965; oppure A.S. Tritton, *Muslim Theology*, London 1947. Per approfondire la sintesi di Wensinck, cfr. il mio *Dieu et la destinée de l'homme. Les grands problèmes de la théologie musulmane*, Paris 1967.

Sulle fonti della fede coranica, cfr. R. Bell, *Introduction to the Qu'ran*, Edinburgh 1953; sulla *sunnah*, A.J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammaddan Tradition*, 1927, Leiden 1971. Sul monoteismo preislamico, W. Montgomery Watt, *Hanit*, in *The Encyclopaedia of Islam*, ried., I-III, Leiden 1971; e *The Qu'ran and Belief in a 'High God'*, in R. Peters (cur.), *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Leiden 1981. Sul problema specifico dei nomi divini, cfr. il mio articolo *Al-asma' al-husna*, in *The Encyclopaedia of Islam*, ried., Leiden 1960, I; e J. Jomier, *Le nom divin al-Rahman dans le Coran*, in *Mélanges Louis Massignon*, Damascus 1957, II.

Le grandi scuole teologiche musulmane e le loro problematiche sono analizzate in W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973, con bibliografia. Su argomenti specifici, cfr. A.J. Wensinck, *Les preuves de l'éxistence de Dieu dans la théologie musulmane*, in «Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen», 81 (1936), pp. 41-67; R.J. McCarty (cur.), *The Theology of Al-Ash'ari*, Beirut 1953; H.S. Nyberg, *Mu'tazila*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1934; R. Walzer, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge/Mass. 1962, sui *falāsifah*; e l'articolo di J. van Ess, *Ibn Kullab*, in *The Encyclopaedia of Islam*, supplemento alla nuova edizione, Leiden 1982, con disquisizioni erudite sugli attributi divini.

LOUIS GARDET

DIVINITÀ. La divinità rappresenta, in quanto simbolo, il vertice dello sforzo, da parte dell'uomo, di scoprire la propria identità ponendola a confronto con i limiti dell'universo. La divinità è il simbolo di ciò che trascende l'essere umano e insieme di ciò che è nascosto nella sua essenza più profonda. Mentre le altre creature accettano l'ambiente che le circonda semplicemente come un dato di fatto, l'uomo esiste come tale soltanto se percepisce sia la sua solidarietà con l'universo che la sua distinzione da esso. Nel suo percorso verso l'identità, l'uomo incontra la divinità. In un ampio contesto pluriculturale, la divinità rappresenta la trascendenza di tutti i limiti della coscienza umana e il movimento dello spirito umano, rivolto verso la propria identità attraverso l'incontro con la realtà ultima. La divinità è la consapevolezza dell'uomo di non essere solo, di non essere il padrone assoluto del proprio destino. E tale consapevolezza, per quanto vaga possa essere, accosta l'uomo alla divinità. La divinità trascende e al tempo stesso circonda l'uomo; risulta inse-

parabile dalla consapevolezza dell'uomo della propria identità, eppure resta sempre inafferrabile, nascosta e, per qualcuno, apparentemente inesistente.

La polisemia del termine. *Divinità* è un termine che possiede vari significati. Esso è ambiguo e spesso polemico. Le differenti interpretazioni che di esso sono state proposte dimostrano, inoltre, che si tratta di un termine relativo.

Ambiguità. Il termine *divinità* è ambiguo. Non si tratta infatti di un nome proprio; ma neppure di un nome comune, dal momento che i suoi referenti risultano assai poco omogenei. È piuttosto il risultato di numerose e diverse astrazioni. La maggior parte dei nomi attribuiti agli Esseri supremi o comunque al divino erano infatti, in origine, dei nomi comuni, scelti per motivi del tutto particolari. [Vedi *DEI E DEE*]. Ciò che era generico divenne specifico e concreto e inoltre, in quanto proprio di un essere individuale, suscitatore di emozioni. Così *Allāh* deriva probabilmente da *al-illah*, cioè semplicemente «il Dio». *Njinyi* o *Nnui*, il nome di Dio fra i Bamum del Camerun, significa «colui che è in ogni luogo» e si rivela perciò al tempo stesso concreto e inafferrabile. Jahvè significa «colui che è» (o «colui che sarà») e diventa l'essere per eccellenza nella tradizione cristiana. *Śiva* significa «propizio, benigno, benevolo» e rappresenta così, per i suoi fedeli, il simbolo più alto della divinità spogliata di tutti i suoi attributi.

In breve: ci sono divinità chiamate Allāh, Nnui, Jahvè o Śiva; ma non ci sono divinità chiamate Divinità. Si venera Viṣṇu e il Buddha, ma non si venera la divinità in quanto tale: si può venerare soltanto una divinità particolare. Si parla spesso, nelle tradizioni religiose, di divinità «maggiori» e di divinità «minori». Il termine *divinità*, in sintesi, è più astratto del termine *Dio*.

In Occidente, dall'antichità al Medioevo e fino ai giorni nostri, *divinità*, nella sua forma aggettivale o pronominale, è un termine che viene spesso applicato anche alle creature, senza alcuna implicazione teologica. Attività e individui, infatti, vengono definiti «divini» perché partecipano della divinità, ma in un modo in cui di loro non si direbbe che partecipano di Dio. Gli scrittori che si rivolgono alle tematiche spirituali o gli eroi popolari vengono, in molte lingue, definiti «divini». In questo caso il termine indica semplicemente un carattere di (divina) eccellenza, che può essere condiviso da molte creature.

Anche il termine *dio* era in origine un nome comune, ma ben presto diventò il nome proprio dell'unico Dio dei teisti (e anche degli atei, dal momento che molti atei sono semplicemente degli antiteisti: gli uni e gli altri vivono nel medesimo orizzonte mitico dell'unico Dio personale, accettandolo o rifiutandolo). [Vedi *DIO*]. Soltanto per estensione gli studiosi parlano, per esempio, degli dei africani, oppure discutono sulla natura degli Esseri supremi o di altre figure consimili.

In ogni caso, *divinità* non è identico a *dio*. Non si crede, infatti, nella divinità nel senso individualizzato in cui si può credere in Dio. Si deve tuttavia ammettere che esiste qualcosa a cui il termine *divinità* fa riferimento. Tale referente conserverà sempre un certo grado di mistero e presenterà particolari caratteri di libertà, infinità, immanenza, trascendenza o simili. Per alcuni, questa entità misteriosa costituisce il massimo esempio della superstizione, del primitivismo e di una coscienza non evoluta e rappresenta un pretesto per sfruttare gli altri sotto la minaccia di un potere terrificante ma soltanto immaginario. L'ambiguità del termine è dunque notevole.

Uso polemico. Ma *divinità* è anche un termine polemico, che talora è stato utilizzato in opposizione a certe concezioni di Dio, senza peraltro che ciò implicasse un rifiuto totale del divino. Il deismo filosofico europeo di questi ultimi secoli, che ha elaborato un concetto del divino più congeniale alle scienze naturali che si andavano imponendo che non all'idea di un dio personale, potrebbe servire come esempio. La divinità dei deisti doveva sostituire e correggere il *theos* dei teisti, senza peraltro rinunciare alla fede in un Essere supremo o in una Causa prima. Questa polemica del XVIII secolo, tuttavia, non era affatto nuova. Plutarco di Cheronea (circa 46 – circa 119 d.C.), il prolifico sacerdote e filosofo di Delfi, è il primo ad utilizzare il termine *theotēs*, nel corso della sua polemica rivolta contro le interpretazioni delle figure storiche degli eroi che compaiono nell'opera di Evemero di Messene (circa 300 a.C.). Il termine *theotēs* compare una sola volta nel Nuovo Testamento (Col 2,9): nelle più antiche versioni latine è tradotto con *deitas*, mentre la Vulgata impiega il più corrente *divinitas*, un termine del resto sconosciuto prima di Cicerone (106-143 a.C.). Nella *Lettera ai Romani* 1,20 troviamo invece il termine *theiotēs*, che deriva dall'aggettivo *theios* e che è anch'esso tradotto con *divinitas* nella Vulgata.

Ma il termine divinità non risulta polemico soltanto nei confronti di una concezione personale di Dio. È polemico, infatti, anche in quanto simbolo di un certa utilizzazione politica del divino. Non dobbiamo dimenticare le guerre di religione, i tentativi di legittimare il potere e l'uso della violenza nel nome di Dio, degli dei o della divinità, né infine la giustificazione addotta da alcune ideologie attraverso motti come «In God we trust» o «Gott mit uns». Troppo spesso la divinità è stata causa di conflitti e di guerre, a volte addirittura sotto la maschera della pace.

Relatività. Nella prospettiva della sociologia della conoscenza, l'uso moderno del termine *divinità* potrebbe essere interpretato come lo sforzo dell'Occidente di schiudere un orizzonte più ampio di quello del Dio monoteistico, ma senza interrompere la continuità con la tradizione. *Dio* era un nome comune, che diventò poi un nome proprio: il Dio di Abramo. Fu allora che questo *Dio* passò a designare l'unico Dio, quello che i musulmani e i cristiani volevano diffondere nel mondo intero. Tutti gli altri erano «semplici» dei o, al massimo, nomi impropri per designare il vero Dio.

È interessante osservare come oggi gli studiosi occidentali cerchino di liberarsi dalla loro mentalità monolitica e coloniale. Il termine *divinità* è forse l'ultimo baluardo di questa mentalità?

Dalla constatazione, in apparenza paradossale, che il termine esprime sia gli aspetti più comunicabili che quelli più inafferrabili della realtà «divina», possiamo trarre due opposte conclusioni: tutto ciò che esiste partecipa di un carattere divino; oppure nulla di ciò che esiste, neppure la totalità delle cose, incarna o esaurisce il divino. In breve: il termine dice tutto, ogni cosa, e insieme non dice nulla, nessuna cosa. A partire da questa ambiguità si potrebbe anche concludere legittimamente che è meglio evitare del tutto il termine, o al massimo parlare di divinità al plurale, nel senso di specifiche entità sovrumane (cioè divine).

Ma c'è anche un'altra conclusione possibile. Proprio a causa della sua natura polisemica, il termine *divinità* può risultare una categoria fondamentale per lo studio e per la comprensione della religione. Il soggetto della religione sarebbe allora correlato alla divinità, e non soltanto a Dio o agli dei. Polisemia, infatti, non significa necessariamente confusione: può significare ricchezza di significati, varietà di sensi. *Divinità* potrebbe allora diventare un termine autentico, vale a dire un simbolo non ancora corroso dall'uso abituale, piuttosto che un concetto univoco.

Dovrei a questo punto cercare di delimitare l'ampiezza del simbolo «divinità», per poi studiarne la struttura. Per quanto riguarda l'ampiezza, analizzerò i vari metodi di approccio a questo simbolo nel suo aspetto più generale. In un secondo momento esaminerò la struttura della divinità, analizzando le differenti strade, contesti e prospettive all'interno delle quali la divinità è stata studiata. Passerò quindi alla struttura della coscienza umana, nel momento in cui essa si pone in relazione con la divinità. Presenterò infine una breve comparazione tra la divinità e altre categorie, altrettanto ampie, al fine di ottenere un quadro più dettagliato; concluderò con una sintesi delle mie osservazioni.

Un approccio alla divinità. Questo articolo non tratta della concezione di Dio generalmente accolta nel mondo occidentale e perciò non risulta necessario discutere, ad esempio, dell'ateismo o della natura di Dio. Inoltre, la prospettiva comparativa e pluriculturale di questo saggio richiede che i punti di vista propri di altre culture vengano integrati con il nostro, e non semplicemente riferiti. Abbiamo tuttavia a che fare con una scelta che è prevalentemente occidentale: assumere una prospettiva partendo da una tradizione (come indica l'uso stesso del termine *divinità*) per poi dilatarla al fine di acquisire un punto di vista più universale.

Osservazioni linguistiche. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) ci suggerisce: «La divinità compare soltanto nelle manifestazioni più elevate del pensiero». Dobbiamo tenere presente fin dal principio che il discorso sulla divinità è un discorso del tutto particolare, perché la divinità si colloca al di là delle cose sensibili e di quelle intellettuali. Eppure il cammino verso la divinità appartiene alla dinamica del nostro intelletto. È quel che esprime la prima massima della *Brahma Sūtra*: «*Athāto brahmajijñāsā*» («Ecco dunque il desiderio di conoscere il *brahman*»). Il testo allude alla «conoscenza desiderativa» o «desiderio di conoscere» (*jijñāsā*), che scaturisce da una condizione esistenziale (*atha*). Essa ci libera dal peso dell'individualità (*ahaṃkāra*), consentendoci di elevarci alla ricerca della divinità. Il processo si svolge secondo uno schema che è contemporaneamente esistenziale e intellettuale, senza separazione tra ragione pura e ragione pratica. La divinità si colloca tanto all'inizio quanto alla fine della ricerca umana – e anche nel mezzo. La ricerca richiede purezza di spirito, forza di volontà e un radicale mutamento di vita.

Parlando di divinità abbiamo già avuto occasione di fare riferimento a Dio; ora abbiamo introdotto il *brahman*. Questi termini indicano tutti la medesima «cosa»? O almeno possiedono lo stesso significato?

Il *brahman* non è certamente l'unico Dio, vero e vivente, della tradizione di Abramo. Né si può affermare che Shang-ti o il *kami* siano la stessa cosa del *brahman*. Tuttavia tra questi oggetti non mancano elementi di relazione reciproca. Possiamo dunque concludere che tutti questi nomi si riferiscono alla divinità come ad una categoria generale? *Divinità* è forse il nome comune di Dio, del divino, del *brahman*, del *mana* e così via?

Bisogna in primo luogo sottolineare che *brahman* e Dio, per esempio, non sono la stessa cosa. L'uno è passivo e non si cura di nulla, è posto a fondamento di tutto e costituisce la condizione dell'esistenza di tutto ciò che esiste. L'altro invece, è attivo e provvidente; è al di sopra di tutto, è personale, è il creatore di tutto ciò che esiste. Tuttavia non sono fra loro così differenti da ren-

dere la traduzione dell'un termine con l'altro del tutto inadeguata. La tradizione cristiana, pur affermando l'ineffabilità dei nomi divini, non negava che alcuni nomi sono di fatto più applicabili di altri. Noi diremo che *brahman* e Dio sono equivalenti omeomorfi, poiché svolgono funzioni corrispondenti, anche se differenti, ciascuno all'interno del suo proprio caratteristico sistema.

Sarebbe allettante usare il termine *divinità* come un nome astratto per indicare tutti gli equivalenti omeomorfi di tal genere. *Divinità* indicherebbe allora Dio, il *kami*, il *brahman*, Zeus, Rudra, T'ien, il Tao, El, Baal, Urdr, Re, Kālī e così via. Questa operazione risulta relativamente semplice finché rimaniano nell'ambito di culture più o meno omologhe: in questo modo è più facile trovare proprietà comuni, quali infinità, onniscienza, bontà, immutabilità, onnipotenza, semplicità, unità, ecc. Ma quando tentiamo di includere proprietà come avvenire, nulla o illusione, scopriamo che questi attributi non sono affatto comuni e anzi sono incompatibili con i precedenti. In realtà l'unica struttura comune è quella puramente formale che indica qualcosa di indefinito, di diverso dagli esseri umani e forse superiore ad essi, ma talora solo in modo apparente. La divinità sarebbe allora un concetto puramente formale, privo di qualsiasi contenuto significativo.

Possiamo notare la tendenza, comune soprattutto in Occidente, a universalizzare ciò che è familiare, come ad esempio nelle frasi seguenti: «Il Dio cristiano è per tutti un valore assoluto; la moderna tecnologia è adatta al mondo intero; le scienze naturali sono universalmente valide; la verità è universale». Ma una tale pretesa va naturalmente evitata, se vogliamo prendere le altre culture in altrettanto seria considerazione di quelle occidentali. Il termine *divinità* non circoscrive tutto quello che le diverse tradizioni hanno detto su ciò che in un determinato gruppo di culture può essere espresso da *divinità*. Se al posto di *divinità* usassimo il termine *brahman*, o *kami*, il nostro significato cambierebbe. Essendo differente il contesto, sarebbero differenti anche i risultati. Per questo dobbiamo prestare particolare attenzione nell'operare estrapolazioni e dobbiamo evitare generalizzazioni che non risultino autorizzate dall'autocomprensione delle diverse culture del mondo.

Tenendo presenti queste avvertenze preliminari, possiamo ora esaminare la distinzione tra Dio e divinità. Questa distinzione era già nota al Cristianesimo medievale e venne, per esempio, espressa con chiarezza da Meister Eckart. La divinità dista da Dio tanto quanto il cielo dista dalla terra. Essa rappresenta l'aspetto interno e passivo del mistero divino ed è collegata al *deus absconditus*, sul quale si esercitò a lungo la riflessione dei Padri. Dio, invece, costituisce l'aspetto esterno ed attivo dello stesso mistero. Noi, comunque, utilizzeremo il termine *divinità* per indicare non soltanto l'essenza di Dio (come in Tommaso d'Aquino), o il «Dio al di là di Dio», o il fondamento di Dio (come in Eckart), ma semplicemente quella dimensione inafferrabile anche se ovunque presente, che soltanto la nostra più elevata attività speculativa può sfiorare e che costituisce la meta della ricerca umana.

Divinità, allora, non designa soltanto Dio e gli dei come esseri sostanziali, ma può anche essere impiegato come nome generico che indica tutte quelle forze, energie, entità, idee, potenze e simili che provengono da una realtà «al di sopra» o «al di là» del mondo umano. In questo senso *divinità* rappresenta quell'elemento di realtà che non appartiene né al mondo materiale né al mondo puramente umano, ma che si situa al di sopra e al di là dell'ordine sensibile e intellettuale. *Divinità* indica allora una delle tre dimensioni della realtà che in pratica tutte le tradizioni umane hanno concepito. C'è in primo luogo il mondo celeste: gli dei, le potenze sovrumane, il sovraintelligibile. Poi c'è il mondo umano: la coscienza, l'etica, la vita, la mente, l'intelligibile e così via. E infine il mondo terreno: il cosmo, la materia, la realtà spazio-temporale, il sensibile e così via.

Non possiamo procedere oltre nello studio dell'approccio umano alla divinità fino a quando non avremo esaminato la natura dell'«oggetto» sul quale stiamo tentando di indagare. Per ora non è importante stabilire se il mondo della divinità sia il paradigma del mondo umano, per cui il secondo sarebbe soltanto un'ombra del reale; oppure se l'universo divino sia una semplice proiezione dei desideri irrealizzati degli uomini. Rimane il fatto che l'esperienza umana che si manifesta attraverso il linguaggio testimonia l'esistenza di un tale mondo divino, sia esso popolato da *daimones* o da *theoi*, da *deva*, *elohim*, da spiriti di ogni genere, dall'unico Dio o da nessuno. Disponiamo di un nome comune per designare questo universo? Possiamo dire che si tratta del mondo della divinità? Per rispondere a queste domande è opportuno a questo punto un intermezzo storico.

Osservazioni storiche. In che modo gli uomini sono arrivati alla nozione di divinità? Secondo alcuni studiosi questa nozione è stata la conseguenza di un'inferenza di un qualche tipo di ragionamento causale. La divinità, in questo caso, è un Essere supremo (o più Esseri supremi), celeste o di altro tipo. L'interrogativo umano sull'origine della vita e del mondo produce la ricerca di una causa, che poi sarà «collocata» nel luogo ritenuto più appropriato, per diventare la dimora di un Essere supremo, in cielo o in terra. Altri studiosi vedono invece l'origine della divinità non tanto in una ri-

cerca intellettuale, quanto nell'angoscia esistenziale dell'uomo che affronta i misteri fondamentali della vita e della natura. Altri studiosi, infine, ritengono che la ricerca della divinità non sia fondata né su un pensiero causale né su un sentimento di angoscia, ma sulla semplice consapevolezza.

Secondo alcuni altri studiosi, invece, l'uomo è giunto all'idea della divinità grazie alla rivelazione di un Essere supremo, che si è manifestato per sua autonoma iniziativa. Se un tale Essere supremo esiste, anche se la sua «rivelazione» è soltanto progressiva e legata all'evoluzione intellettuale degli individui interessati, è sempre a partire dalla sua potenza che si mette in moto la prima tappa del processo.

Le discussioni contemporanee sono la conseguenza delle grandi controversie del passato intorno all'origine dell'idea di Dio, controversie che scaturirono dal conflitto che contrappose le più moderne teorie evoluzionistiche alle credenze tradizionali su Dio. Wilhelm Schmidt (1868-1954), per esempio, rifiutando lo schema evoluzionistico, cercò tra i popoli primitivi le tracce della rivelazione originaria di un «monoteismo primordiale». Schmidt sviluppava le intuizioni di Andrew Lang (1844-1912), che aveva sostenuto l'esistenza, tra le popolazioni arcaiche, della fede negli Esseri supremi, in contrapposizione alla teoria dell'animismo primitivo, predominante a quell'epoca e sostenuta da E.B. Tylor (1832-1917). Infine i diversi movimenti atei – scientifici, dialettici o storici – renderanno la divinità un'ipotesi superflua, uno strumento artificiale di dominio sugli uomini, una indebita estrapolazione della nostra ignoranza, oppure una mera illusione per consolarci della nostra impotenza. [Vedi *EVOLUZIONISMO*, vol. 5].

Sembra corretto affermare che l'esperienza umana più universale e primordiale non è quella monoteistica, ma nemmeno quella atea, o quella politeistica: si tratta piuttosto di una fede saldamente radicata in un mondo divino, popolato di esseri o di forze sovrumane di tipo diverso. Che poi tali esseri siano uno solo o molti, che costituiscano una gerarchia politeistica o un *Urmonotheismus*, non è in realtà questa la questione fondamentale. Ciò che più importa è che questa credenza esprime un'esperienza umana secondo la quale l'uomo non è solo nell'universo e il mondo sensibile non rappresenta l'intera realtà esistente. Questo è dimostrato non soltanto dalle innumerevoli tradizioni orali e dai testi scritti presenti in quasi tutte le culture, ma anche dall'esistenza di una vera e propria giungla di nomi atti a designare il divino. Tutte le lingue umane, infatti, possiedono un'enorme quantità di parole per indicare il regno sovrumano o extraumano. Appartiene ad un secondo momento della riflessione umana il tentativo di mettere ordine in questo mondo complesso, assegnandogli i suoi gradi di realtà, decidendo quale tipo di gerarchia vi regna e chiarendo il rapporto esistente tra quel mondo, il mondo umano e il resto dell'universo. In una cultura primordiale non ci si preoccupa di provare l'esistenza della divinità: gli dei sono semplicemente presenti.

La struttura della divinità. Ma l'indagine storica costituisce solo una parte del problema relativo alla divinità. Stabilire quante persone siano arrivate a questa idea è infatti assai meno importante che definire la struttura dell'idea stessa. Tale struttura, tuttavia, non è affatto un dato «oggettivo»; si tratta piuttosto, almeno in parte, di una funzione dell'interesse umano. Abbiamo qui un esempio di come qualunque iniziativa umana sia motivata e condizionata dagli interessi degli uomini e dai miti predominanti. Dal momento che la divinità, infatti, non possiede un referente al di fuori della coscienza umana, la sua struttura dipende dalle opinioni dell'individuo su di essa e da quelle di ogni coscienza umana per la quale la nozione stessa ha un qualche senso. In altre parole, quel che la divinità *è*, è inseparabile da quel che gli uomini han creduto che fosse.

Dobbiamo allora cercare di comprendere le idee e le esperienze che l'umanità ha avuto in materia. A tal fine è necessario, in primo luogo, conoscere il contesto nel quale il problema è stato posto. Siamo perciò indotti a distinguere tra i diversi metodi impiegabili per chiarire la questione e gli orizzonti all'interno dei quali si colloca il problema della divinità. I metodi principali sono quello teologico, quello antropologico e quello filosofico. Essi sono di fatto interconnessi tra loro e distinguerli in modo netto è in realtà soltanto una questione di accentuazione. Gli orizzonti del problema consistono invece nelle congetture che facciamo su ciò che stiamo cercando quando ci proponiamo le domande sulla divinità e sulle sue origini. Tali orizzonti sono in funzione del nostro universo e dei miti che guidano la nostra esistenza. Cercherò di distinguere tre di questi orizzonti: combinati con i tre metodi appena citati, costituiscono nove differenti tipi di nozione di divinità. Per esigenze di spazio, tuttavia, non svilupperò tutte e nove queste rappresentazioni del divino, limitandomi a descrivere soltanto i tre orizzonti fondamentali, che peraltro predeterminano per intero il problema della divinità.

Gli orizzonti. Per comprendere di che tipo di divinità stiamo parlando, è essenziale riflettere dapprima sull'orizzonte del problema. La divinità sarà concepita come coscienza assoluta? Come un Essere supremo? Come l'individuo perfetto, ideale? O come il creatore del mondo? In breve, dove collochiamo il divino? Do-

v'è il luogo della divinità? Gli orizzonti dipendono, naturalmente, dalla cultura del tempo e del luogo. Considerata da un punto di vista strutturale, tuttavia, la funzione della divinità sembra sempre costituire un punto di riferimento definitivo. Possiamo indifferentemente collocare questo punto di riferimento all'esterno dell'universo o nel suo centro, nel profondo dell'uomo (nella sua mente o nel suo cuore) oppure semplicemente in nessun luogo. La cosmologia, l'antropologia e l'ontologia rappresentano i tre orizzonti principali.

L'orizzonte metacosmologico. L'uomo, nei tempi antichi, viveva di fronte al mondo: il suo interesse principale era l'universo come habitat umano. Lo sguardo dell'uomo era rivolto verso le cose del cielo e della terra. L'orizzonte della divinità è appunto l'universo, inteso però come un luogo «metacosmologico», del tutto diverso da ogni altro luogo.

La divinità viene in questo caso posta in relazione con il mondo. Essa naturalmente può essere concepita come immanente rispetto al mondo, oppure, più spesso, come trascendente; ma è sempre la divinità del mondo e quest'ultimo è il mondo della divinità. Stabilire che tipo di funzione o di funzioni rivesta la divinità e che tipo di rapporto essa abbia con il mondo: questo è il compito delle cosmologie tradizionali. In ogni caso la divinità è una specie di polo del mondo, un motore primo che lo mette in movimento, lo sostiene, lo dirige e spesso anche lo crea.

Lo stesso concetto può anche essere espresso attraverso una metafora temporale. La divinità, in questo caso, si configura come l'inizio, anteriore anche al Big Bang, oppure come il termine dell'evoluzione dell'universo fisico, come il punto omega. Infine la divinità può essere insieme alfa e omega, al principio e al termine dell'universo.

Il nome più comune di una divinità di questo genere è «Dio», sia esso Varuṇa, «signore supremo che governa le sfere» (*Ṛgveda* 1.25.20), o Jahvè che «creò il cielo e la terra» (Gn 1,1). Questo Dio è «quello da cui in verità tutti gli esseri sono nati, per il quale, dopo essere nati, vivono e nel quale ritorneranno» (*Taittirīya Upaniṣad* 3.1). Questo Dio è il *pantokratōr* di molte tradizioni, orientali e occidentali. Anche il *deus otiosus* fa parte di questo gruppo. La divinità dunque, in questo caso, è una categoria metacosmologica, il cui tratto più saliente è l'infinità. Il mondo che noi sperimentiamo è contingente e tutte le cose sono transitorie e finite. Soltanto la divinità è infinita. [Vedi *TRASCENDENZA E IMMANENZA*].

L'orizzonte meta-antropologico. Ad un certo punto della sua storia, l'interesse principale dell'uomo non fu più la natura e il misterioso mondo esterno, posto al di sopra dell'uomo, ma l'uomo stesso. Il suo sguardo si rivolse verso gli intimi recessi dello spirito umano: i sentimenti, la mente. Il luogo della divinità è in questo caso il mondo umano, un mondo non semplicemente reso più ampio, ma che deve anche essere più profondo. Si tratta di un luogo «meta-antropologico».

Qui la divinità è vista come il simbolo della perfezione dell'essere umano. La nozione di divinità non si pone tanto come frutto della riflessione sul cosmo o come esperienza del suo carattere numinoso, quanto invece come conseguenza di una antropologica consapevolezza di sé. La divinità è la pienezza del cuore umano, il vero destino dell'uomo, la guida dei popoli, l'amato dai mistici, il signore della storia, la piena realizzazione di ciò che veramente siamo. La divinità di questo tipo non ha bisogno di essere antropomorfica, anche se talora presenta alcuni tratti antropomorfici. [Vedi *ANTROPOMORFISMO*]. La divinità è allora l'*ātman-brahman*, l'uomo totalmente divinizzato, il Cristo, il *puruṣa*, oppure anche il simbolo della giustizia, della pace o di una società felice. Può essere considerata immanente o trascendente, può essere identificata con l'uomo o da esso distinta, ma in ogni caso le sue funzioni sono in relazione con l'essere umano. Si tratta di una divinità che vive, che ama e che minaccia, che ispira, che provvede, che punisce, che ricompensa e che perdona. In essa si conclude ogni pellegrinaggio, ogni desiderio scompare, ogni pensiero si arresta e ogni peccato viene cancellato. La divinità è allora una categoria meta-antropologica.

In questo punto si collocano le questioni, assai dibattute, sulla personalità divina e le analisi psicologiche sulla fede degli uomini nella divinità. Il tratto più caratteristico di questo orizzonte, tuttavia, è l'attributo della libertà. Libera è infatti la divinità stessa, così come risulta liberato l'uomo dai suoi limiti troppo spesso dolorosi. In questo orizzonte si pongono le moderne teologie dalla liberazione e la nozione di un Dio che agisce nella storia.

L'orizzonte metaontologico. Si dice di solito che il culmine dell'evoluzione umana consiste nella consapevolezza di sé. Il potere della riflessione trasforma l'*homo sapiens* nell'essere superiore che egli crede di essere. Il luogo della divinità, in questo caso, non può essere semplicemente un superuomo o un fondamento del mondo: deve essere un superessere. Dunque un luogo «metaontologico».

L'uomo va fiero delle sue capacità di astrazione. La divinità in questo caso non è soltanto al di là del mondo fisico, ma anche all'esterno di qualunque regno naturale, compreso quello umano, dell'intelletto, dei desideri e della volontà. La divinità è allora totalmente al di sopra e al di là della natura, compresa la natura

umana. La trascendenza o alterità della divinità è in questo caso tanto assoluta da trascendere se stessa, fino al punto da non poter più essere definita trascendenza. La divinità dunque non esiste: essa è metaontologica, al di là dell'essere. Ma non è neppure non esistente: l'apofatismo assoluto. Essa non è, né esiste, e non è neppure pensabile o esprimibile. Il silenzio è l'unico atteggiamento adeguato nei suoi confronti, non perché non siamo in grado di parlare di essa, ma perché il silenzio è ciò che ad essa meglio si addice. [Vedi *SILENZIO*, vol. 3]. Si tratta di un silenzio che non nasconde e non rivela, di un silenzio che non dice nulla perché non c'è nulla da dire. I nomi di una simile divinità possono essere *śūnyatā*, «non Essere», Hyperon e così via. La divinità di questo genere è dunque una realtà metaontologica. Vista dal basso, per così dire, appartiene all'impensabile; vista invece dall'interno, appartiene all'impensato. Pensare ad essa, del resto, sarebbe idolatria.

Ci imbattiamo qui nel problema del nulla della divinità, l'apofatismo radicale sviluppatosi in molte tradizioni. Il tratto predominante è in questo caso l'immanenza e la trascendenza, due caratteri coesistenti. La divinità è l'immanenza e la trascendenza insite nel cuore di ogni essere.

Dobbiamo affrettarci ad aggiungere che questi tre orizzonti non si escludono a vicenda. Numerosi pensatori di tradizioni diverse hanno tentato di elaborare un concetto di divinità che li comprendesse tutti e tre. Nell'ambito dell'Induismo, per esempio, il *nirguṇa brahman* corrisponderebbe al terzo tipo di orizzonte, il *saguṇa brahman* al primo e l'*īśvara* potrebbe rappresentare la divinità personale del singolo fedele. Analogamente, la tradizione cristiana tenta di combinare il Dio motore primo (primo tipo) con il Dio personale dei credenti (secondo tipo) e con quello dei mistici (terzo tipo). In quale misura i tre distinti orizzonti possono essere ridotti a un'unità intelligibile? Questo è un problema filosofico e teologico che le diverse tradizioni cercano di risolvere in modi differenti.

I caratteri morfologici della divinità possono essere organizzati sulla base di questi tre orizzonti, suggerendo una struttura triplice della divinità. L'esperienza ultima della divinità metaontologica costituisce il carattere dell'«io». La divinità è l'«io» ultimo, il soggetto finale dell'attività. «Chi sono io?». L'«io» che può rispondere a questa domanda senza porsi ulteriori domande è l'«io» ultimo, è la divinità.

La divinità meta-antropologica rappresenta invece l'esperienza del «tu». Nell'impulso umano verso la divinità, questa appare come il «tu» ultimo, con cui si possono instaurare un dialogo e dei rapporti umani.

La divinità come causa ultima e primo motore del mondo, infine, è l'«egli, ella o esso», che solo un'inferenza può rivelare. Di questa divinità si parla sempre alla terza persona.

I metodi. Possiamo ora passare ai vari metodi impiegati nel tentativo di comprendere la divinità. Qualunque cosa possa essere la divinità, essa non è né una cosa sensibile né una cosa intelligibile. La divinità non è nemmeno una cosa visibile, né un semplice pensiero. L'ermeneutica moderna parla di «precomprensione» come di una condizione necessaria della comprensione, di un «circolo ermeneutico» che si rivela necessario in tutte le interpretazioni. Proprio nel regno degli oggetti sensibili e intelligibili ci è possibile constatare che cosa sia la precomprensione. Noi acquisiamo un'idea dell'intero, che possiamo modificare esaminando le sue parti. Appunto sulla base di questa precomprensione un certo metodo viene utilizzato per comprendere un oggetto. Ma nel caso della divinità, come si può fare? Se ogni metodo implica una sorta di balzo prolettico all'interno dell'oggetto considerato, un ritorno al punto di partenza e infine un successivo procedimento metodico, risulta allora difficile comprendere come un simile metodo possa essere applicato al nostro tentativo di comprendere la divinità. Non sappiamo infatti in quale direzione compiere il primo balzo, né di quali strumenti servirci – a meno di partire dalla tradizione ricevuta o sulla base di una autentica esperienza mistica. Ma ciò equivale alla rinuncia ad ogni qualunque metodo di ricerca della divinità: lo sostituiamo con metodi di indagine che semplicemente interpretano le opinioni della gente su di essa. Sappiamo inoltre che, partendo con degli «strumenti», i risultati dipenderanno in larga misura dalla natura di quegli strumenti. Non possiamo allora né compiere il primo balzo (poiché non conosciamo la direzione), né ritornare indietro (dato che l'oggetto è al di là dei sensi e dell'intelletto). In breve, il metodo della ricerca della divinità è assolutamente *sui generis* – se pure esiste veramente un metodo.

Come si arriva ad una precomprensione della divinità? Possiamo per esempio ereditarla dalla tradizione. Nel caso, invece, di una diretta esperienza mistica, non si tratta propriamente di precomprensione, ma di un'intuizione immediata che il mistico in seguito manifesta nei termini della cultura in cui vive: si arriva in definitiva allo stesso risultato. Il mistico ha bisogno piuttosto di una postcomprensione, per così dire, nei termini del suo tempo e della sua cultura, che di fatto equivale alla precomprensione iniziale, valida per tutti gli altri. La precomprensione della divinità si rivela, pertanto, un dato della tradizione. Ora, sono possibili tre principali atteggiamenti nei confronti di questo dato. Se lo si accetta come punto di partenza e si procede

ad uno sforzo critico nell'intento di comprenderlo, questo atteggiamento costituisce il *metodo teologico*. [Vedi *TEOLOGIA*, vol. 5]. Il teologo cerca di chiarire qualcosa dal suo interno. Se invece si cerca di mettere fra parentesi le credenze personali e si tenta di decifrare l'immensa varietà delle opinioni relative all'idea della divinità che si sono succedute nel corso dei secoli, questo atteggiamento costituisce il *metodo fenomenologico*. Il dato rappresenta in questo caso il sedimento della storia della coscienza umana. Infine, se si riflette sulla propria personale esperienza, il più possibile arricchita dai pensieri altrui, questo atteggiamento costituisce il *metodo filosofico*. [Vedi *STUDIO DELLA RELIGIONE*, vol. 5].

Questi metodi non si escludono l'uno con l'altro e rivestono tutti e tre un ruolo fondamentale nella ricerca umana della divinità. Sono tutti necessari e si implicano a vicenda. Se operiamo tra loro una distinzione è per ragioni puramente euristiche. Ciascun metodo presenta divisioni e sottodivisioni. La sociologia, la psicologia e l'antropologia sono tra le discipline più importanti nell'ambito di questi tre tipi di approccio, ciascuna con i propri metodi particolari.

Noi facciamo riferimento a metodi, al plurale, poiché non esite un unico metodo teologico, fenomenologico o filosofico. Ciascuno di questi approcci presenta, infatti, un'ampia varietà di metodi. Quello che andiamo qui a descrivere è soltanto uno schema generale dei metodi, che acquisisce fisionomia propria soltanto quando viene applicato ai casi particolari.

Il metodo teologico. Esso prende l'avvio da un dato universalmente ammesso: esiste un mondo degli dei, il mondo della divinità. Dovremo pertanto chiarire, e infine giustificare, la ragion d'essere di un tale mondo, anche se non dobbiamo necessariamente provarne l'esistenza. In breve, l'origine dell'idea della divinità è la divinità stessa – qualunque cosa si intenda per divinità. Questo è il nucleo del cosiddetto argomento ontologico e di qualunque iniziativa religiosa che si proponga di chiarire la natura della divinità. La divinità, infatti, non può essere conosciuta se non esiste. Il problema teologico consiste qui nella determinazione di quale tipo di esistenza si tratti. Tommaso d'Aquino, ad esempio, che conclude ciascuna delle sue cinque prove dell'esistenza di Dio dicendo «e questo è ciò che tutti chiamano Dio», manifesta il suo particolare metodo teologico di spiegare l'esistenza di qualcosa che già è chiamato Dio. La divinità esisteva già, certamente, come idea e anche come realtà di cui quasi nessuno dubitava, nonostante la sua razionalità dovesse essere ancora dimostrata e la sua esistenza verificata come reale e non soltanto come apparente. Le prove teologiche presuppongono dunque la fede e provano soltanto che tale fede è razionale. Si tratta di una forma di *fides quaerens intellectum*.

Abbiamo già osservato che le diverse combinazioni dei metodi e degli orizzonti producono diverse configurazioni della divinità. In realtà, i metodi teologici sono stati principalmente combinati con l'orizzonte cosmologico e con quello ontologico. Più raramente hanno avuto rapporti con l'orizzonte antropologico e ciò spiega il disagio che si diffonde nei circoli teologici quando si discute delle emergenti scienze umane, come la psicologia e la sociologia. Si pensi, ad esempio, al difficile dialogo instaurato dalla teologia con Freud, con Jung e con Weber. Seri studi sulla psicologia e sulla sociologia della religione vengono altresì condotti, ma si è prestata scarsa attenzione alla psicologia e alla sociologia della divinità a partire da una prospettiva teologica. Un'insigne eccezione è costituita dall'opera di Hans Urs von Balthasar sulla teologia dell'estetica.

Il metodo fenomenologico. Esso potrebbe anche essere definito morfologico, o anche storico, dal momento che viene utilizzato dalla nuova scienza della religione, spesso chiamata storia delle religioni. Nel complesso il metodo fenomenologico, inteso come studio delle credenze degli uomini, dedotte dalla loro autocomprensione e riflesse nella coscienza critica degli studiosi, riscuote un unanime consenso. È questo il luogo per una tipologia dei concetti di divinità. Questo metodo si rivela oggi particolarmente importante, in un mondo in cui uomini di religioni diverse si mescolano nei rapporti della vita quotidiana, cioè nelle tensioni della civiltà tecnologica.

L'uso del metodo fenomenologico rivela un'immensa varietà di tipi diversi di divinità. Troviamo per esempio la cosiddetta concezione animistica della divinità, come forza vivente che tutto pervade e che anima tutto ciò che esiste. Troviamo il cosiddetto politeismo, la presenza di molte divinità come entità soprannaturali, con differenti poteri e funzioni. Troviamo il cosiddetto deismo, la fede in un Essere supremo, spesso creatore, che in seguito diventa passivo nei confronti della sua creazione: una nozione che esclude qualsiasi tipo di dio rivelato. Troviamo ancora il monoteismo del tipo delle religioni di Abramo, religioni di un dio vivente, provvido e creatore. Troviamo i vari teismi, che modificano l'esclusività del modello monoteistico; e il panteismo, l'identificazione della divinità con l'universo. Troviamo infine ogni sorta di ateismo, come reazione al teismo e in particolar modo al monoteismo. E naturalmente troviamo un grande numero di ulteriori distinzioni e qualificazioni diverse di queste ampie nozioni, che cercano di rispondere alle esigenze della ragione o di risolvere le difficoltà sollevate dalle diverse esperienze, individuali o collettive.

Tutti questi tipi, insieme con i vari mutamenti che hanno subito nel corso dei secoli, sono stati oggetto di molti studi, assai utili e complessivi, da parte di studiosi famosi come Mircea Eliade, Gerardus van der Leeuw, Geo Widengren, Kurt Goldammer, W. Bede Kristensen e Friedrich Heiler. A parte Widengren, nessuno di questi autori impiega la nozione di Dio come categoria religiosa principale. Ma anche Widengren, che vuole soprattutto distinguere la religione dalla magia, pur affermando che «la fede in Dio costituisce l'essenza profonda della religione», ha un'idea piuttosto elastica del significato di Dio. Tutti gli altri studiosi ammettono soltanto l'esistenza di una sfera particolare, situata al centro della vita religiosa.

Il metodo filosofico. Esso procede in maniera differente, anche se, nelle sue modalità, non totalmente separata da quella prescelta dai metodi precedenti. Il famoso appunto di Pascal, che dopo la sua morte fu trovato cucito nella sua giacca: «il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe; non quello dei filosofi e degli studiosi», è servito da allora ad accentuare in Occidente questa differenza. Anche senza voler discutere se il «Dio vivente» sia l'*actus purus*, o se ci si possa innamorare del motore primo, la quintessenza del metodo filosofico consiste nella propensione a interrogarsi su ogni cosa. Il metodo filosofico è quello della domanda radicale, sia essa la domanda di salvezza, di *mokṣa*, di felicità o di qualunque altra cosa possa essere concepita. È appunto all'interno di questa struttura che compare il quesito sulla divinità. Qui, in una nebulosa fatta di conoscenza e insieme di ignoranza, in una scienza del bene e del male, si colloca il luogo filosofico della divinità. Questo luogo è la domanda suprema, anche se alla fine non ci fosse risposta.

Se questo luogo definitivo viene considerato esistente, allora la questione della divinità si muta in quella che Heidegger definiva una «ontoteologia», una riflessione sull'essere degli esseri. A questo punto il metodo filosofico si incontra con la controversia storica. La divinità è l'essere sommo oppure è l'essere in quanto tale? In quest'ultimo caso non può essere un Essere supremo. La differenza ontologica non coincide con quella teologica. La storia delle religioni si pone la medesima domanda quando si chiede quale sia il rapporto tra l'Essere supremo e l'intera realtà. Questa polarità fra essere ed Essere supremo permea di sé la maggior parte delle concezioni della divinità. Potremmo esprimerla come la polarità fra la divinità degli (esseri) intellettuali e la divinità degli uomini (Essere supremo). In modo più accademico diremo: la divinità è il risultato di una riflessione del pensiero (che scopre l'essere), oppure di un'attitudine esistenziale (che ha bisogno di un Essere supremo). Nel primo caso la divinità è l'essere provvidente, la fonte dell'essere, il fondamento, l'essere «che è» in tutti gli esseri. Nel secondo caso, invece, la divinità è l'Essere supremo, il Signore, la persona divina, il sommo nella piramide della realtà. La prima concezione dovrà chiarire il rapporto fra la divinità come fondamento dell'essere e un indeterminato e generico *ens commune*. La seconda dovrà definire il rapporto fra la divinità come *esse subsistens* e tutti gli altri esseri che la divinità crea, governa e dirige.

La divinità è essere (*Sein*, *sat*, *esse*) o Essere supremo (*höchstes Seiendes*, *paramātman*, *ens realissimum*)? Il primo si può pensare, ma non si può venerare. Il secondo si può adorare e si può confidare in esso, ma su questo Dio non è possibile ragionare: il pensiero lo corrode.

Se il luogo filosofico della divinità è la domanda ultima, possiamo trovare tante concezioni della divinità quante sono le domande ultime. Perciò le risposte sono varie e molteplici. Anche la varietà delle religioni può essere spiegata in questa prospettiva: le religioni forniscono risposte differenti alle domande ultime e le domande ultime sono differenti. Ma la riflessione filosofica può formulare ulteriori domande: che cosa spinge l'uomo a porsi la domanda ultima, qualunque sia poi questa domanda? Perché mai l'uomo è un essere che si interroga, sempre assetato di domande?

In breve, il problema della divinità ha a che fare con la peculiarità dell'uomo, animale che si interroga. «Dio agisce senza un perché e non conosce alcun perché», dice Meister Eckhart. Ciò che spinge l'uomo a porsi degli interrogativi è, in ultima analisi, la coscienza di non essere realizzato, di non sapere, di essere finito. Questa coscienza si può esprimere nella scoperta antropologica dell'imperfezione umana, imperfezione che si manifesta anche nell'azione; oppure nell'osservazione cosmologica che l'universo è in movimento, cioè ancora in divenire; oppure infine nel pensiero ontologico del nulla che è in agguato sull'essere. Il problema del divenire, in ultima analisi, emerge qui come problema teologico per eccellenza. Se il divenire è possibile, lo è soltanto perché l'essere è ancora «in essere». Ciò che richiude questa frattura tra essere e divenire (comprendendoli o non comprendendoli in sé) è il luogo della divinità, che mantiene aperto il flusso dell'essere.

La struttura della coscienza umana della divinità. Le differenti prospettive nell'approccio umano alla divinità che abbiamo finora individuato si risolvono, insomma, in un ricco pluralismo: la realtà è pluralistica in sé. Non possiamo, naturalmente, racchiudere questa pluralità in uno schema unitario di intelligibilità, valido su scala universale. Tuttavia, se teniamo presen-

te la nostra particolare collocazione nel tempo e nello spazio e inoltre i vari punti di vista e pregiudizi, possiamo azzardare ancora qualche ulteriore considerazione.

Il nostro punto di partenza è l'innocenza perduta della nostra condizione attuale. Qualunque cosa la divinità possa essere, qualunque cosa i popoli di altre epoche abbiano sentito, pensato o creduto sulla divinità, anche se ci hanno detto che è stata la divinità stessa a parlare loro, rimane sempre la convinzione dell'uomo contemporaneo che ogni rapporto con la divinità abbia luogo all'interno della coscienza e attraverso essa. Ciò non sminuisce affatto la realtà o l'oggettività della divinità; afferma soltanto che la coscienza umana ci accompagna sempre in questo percorso. Se vogliamo conciliare fra loro le diverse opinioni sulla natura della divinità, dovremo appellarci alla struttura della nostra coscienza, ammettendo da un lato che la divinità può essere molto più che un atto o un contenuto della coscienza e nel contempo che questa coscienza può variare nel tempo e nello spazio e che può anche venire plasmata dal potere della divinità.

Di fronte alle numerose opinioni sulla divinità, dobbiamo fare affidamento sull'unico fattore comune a tutte loro, ovvero la coscienza umana, che usa appunto il termine *divinità* o qualche altro termine equivalente. La divinità possiede, insomma, questa singolare caratteristica costitutiva: si rivela a noi attraverso un atto di coscienza, un atto di coscienza che, malgrado il suo fine sia trascendente, non possiede alcun referente verificabile esterno alla coscienza stessa. Questo referente del termine *divinità*, in effetti, non è né visibile né intelligibile, eppure ogni cultura del mondo testimonia che gli uomini costantemente parlano di «qualcosa» che trascende tutti gli altri parametri. Dobbiamo allora fare affidamento sui documenti, del passato e del presente, che recano testimonianza di questo *tertium* che chiamiamo *divinità*.

Noi facciamo affidamento sul fatto che gli uomini, usando questo termine o i suoi equivalenti, abbiano pur voluto significare qualcosa. L'analisi della divinità si fonda pertanto non sulla presenza empirica dell'oggetto, né sull'immediata evidenza del pensiero, ma sulla tradizione, nel suo preciso significato etimologico, vale a dire su un bene culturale che ci viene trasmesso. Un'eccezione sembra costituita dal caso dei mistici, che affermano di aver sperimentato in maniera diretta questa realtà extraempirica e sovraintellettuale. Tuttavia, nel momento in cui i mistici parlano, devono anch'essi ricorrere alla loro coscienza. Il pensiero e il discorso sul divino appartengono ad un campo particolare della coscienza umana, i cui contenuti vengono rivelati solo e soltanto nell'esperienza che li comprende. Questo chiarisce il carattere inafferrabile del divino e spiega inoltre perché la domanda si rivela più importante della risposta.

La divinità risulta visibile soltanto nelle sue manifestazioni: non c'è modo di rendere visibile la potenza che si manifesta al di là di ciò che si manifesta. Niccolò Cusano afferma esplicitamente che Dio è l'invisibilità del mondo visibile, così come il mondo è l'apparenza del Dio invisibile.

La divinità non è intelligibile. Cesserebbe infatti di essere divina se noi potessimo cogliere il suo significato, come di qualcosa che appartiene alla sfera umana o mondana. Il divino non è oggetto di osservazione, né può sussistere una scienza del divino. Così Meister Eckhart sostiene che noi dobbiamo trascendere non solo i frutti dell'immaginazione, ma anche quelli della comprensione.

Molto prima di Śaṅkara, il mondo indiano attribuì importanza decisiva alla distinzione tra apparenza e realtà e riconobbe che quest'ultima trascende sia i sensi che la mente. La breve *Kena Upaniṣad* è forse uno dei migliori testi sacri che sottolineano la trascendenza e insieme l'immanenza della divinità:

> Ciò che non può essere espresso dalle parole,
> ma dal quale la parola viene espressa...
> Ciò che non può essere pensato dalla mente,
> ma dal quale, dicono, la mente è pensata...
> Ciò che non può essere visto dall'occhio,
> ma dal quale gli occhi ricevono la vista...
> ...
> Non è compreso da coloro che comprendono;
> è compreso da coloro che non comprendono.
> (1.5ss.; 2.3).

In conclusione, del divino c'è solo il *logos* (la «parola»), la *theologia*. Ma è un *logos* irriducibile a *nous*: si tratta di una parola rivelata soltanto nell'esperienza stessa. Questo però non ci consente di concludere che il divino è soltanto uno stato soggettivo di esperienza. Ogni cosa, infatti, è correlata ad uno stato di esperienza, ma di tutte le altre cose abbiamo un referente comunicabile: possiamo arrivare alla *res nominis*, cioè alla cosa nominata. Questo invece non vale nel caso del divino, perché la *res nominis* sta nella *ratio nominis*, nel significato del nome stesso. Per questo motivo tutte le dispute teologiche e religiose sono così inflessibilmente serie. L'unica cosa di cui disponiamo sono i nomi di Dio. Considerare i nomi come semplici etichette che rinviano alle cose (come nel nominalismo) è il procedimento tipico delle scienze moderne, ma questo metodo non risulta adeguato nel caso della divinità. Senza i nomi, infatti, non avremmo alcuna possibilità di cercare il referente.

I nomi della divinità sono differenti dai nomi astratti, come giustizia o bellezza. Possiamo inferire il significato di giustizia osservando nelle persone un determinato schema di comportamento e acquisire un certo senso della bellezza confrontando le nostre esperienze con quelle simili di altre persone. Ma il comportamento umano e gli oggetti sensibili rientrano nella categoria delle esperienze condivise da tutti. In altri termini il referente, in tutti questi casi, è verificabile al di fuori della coscienza, anche se non in modo indipendente da essa. Diverso è il caso della divinità: non possiamo verificarla come un oggetto situato al di fuori del campo della nostra coscienza, né possiamo paragonare i nostri stati di coscienza come possiamo invece fare nel caso di altri oggetti astratti. In quest'ultimo caso siamo in grado di indicare le cose o le azioni che riflettono, rivelano o in qualche modo definiscono il significato che attribuiamo a tali parole. Nel caso della divinità certamente possiamo inferire l'idea che ne hanno le persone da quel che esse dicono e fanno, ma c'è una differenza: una dimensione di trascendenza, di ineffabilità, inadeguatezza, essenzialità o unicità, che lascia necessariamente una frattura tra quel che si manifesta e la sua fonte. Per questa ragione alcune tradizioni hanno postulato uno speciale «settimo» senso relativo al divino, non riducibile ai cinque sensi e neppure al «sesto» senso dell'intelletto.

Ora, affermare che tutti i nomi della divinità significano in ultima analisi la stessa cosa presuppone che il «nostro» nome sia quello reale. Noi facciamo della nostra concezione della divinità, espressa nel nome che le attribuiamo, il modello per tutte le altre concezioni. Il nome che le attribuiamo sarebbe allora la «cosa», che si suppone possa avere anche altri nomi. Ma la realtà non sta in questi termini. Non tutti, infatti, cercano la stessa cosa, la causa ultima, il fondamento dell'essere o il nulla assoluto, se per divinità intendiamo qualcuna di queste cose. Sono più numerosi i devoti di Kālī disposti ad abbandonare il loro culto per venerare Allāh, oppure i veri cristiani pronti a rinnegare Cristo per adorare Cesare? La divinità non è una kantiana «cosa in sé», e del resto le parole hanno la loro importanza. La concezione che abbiamo della divinità non è sicuramente identica alla sua realtà. Ma è il nostro modo di accostarci ad essa, e non possiamo rinnegarlo senza tradire noi stessi. Il martirio per amore di un nome non è un evento umano che si possa ridurre a puro fanatismo.

Peraltro, il nome che attribuiamo alla divinità, o che altri le attribuisce, non esaurisce affatto la natura della divinità. A rigor di termini noi non nominiamo la divinità, facciamo soltanto riferimento ad essa; oppure semplicemente crediamo, invochiamo, preghiamo, chiamiamo, danziamo e così via. La divinità non è oggetto di denominazione, ma di invocazione. La divinità è quel che noi invochiamo, imploriamo e veneriamo proprio perché si trova al di là delle nostre facoltà di comprensione.

Nella tradizione greca *theos* è un nome predicativo: alcune cose e certe particolari entità sono divine. *Theos* è dunque un attributo. Dio non è un concetto, ma un nome. Ma quando un nome perde il suo potere, nessun livello di concettualizzazione può restituirglielo.

Nella concezione della divinità si è verificato uno spostamento, dal predicato al soggetto: una grande rivoluzione. In Occidente si potrebbe dire che questo è lo spirito della tradizione di Abramo. Molte religioni affermano che la luce, l'amore o la bontà è Dio, cioè il divino («la verità è Dio», diceva Ghandi): il Nuovo Testamento, invece, capovolge la frase, affermando che Dio è luce, amore e bontà. Qualcosa di simile si potrebbe dire a proposito della grande rivoluzione delle Upaniṣad: nelle Upaniṣad assistiamo al passaggio del dio in terza persona (gli dei vedici) al dio in prima persona (*aham brahman*, «io sono il *brahman*»), passando attraverso la seconda persona (*tat tvam asi*, «tu sei quello»). La rivelazione dell'«io» scaturisce dalla realizzazione autentica di colui che aspira alla liberazione; l'«io» non è una terza persona (egli, ella, esso, o eventualmente essi). Il linguaggio della divinità non può essere in terza persona, la divinità deve essere la prima persona. È l'«io» reale soltanto quando dice «io», o meglio quando «io» dice «io», o infine, più esattamente ancora, quando io dico «io». Questa è la vera realizzazione, la realizzazione dell'io (da parte dell'io). Solo l'io può dire «io».

In ogni caso il divino è così legato al nostro stato di coscienza che non c'è alcun modo di stabilire quale statuto ontologico esso possieda (al di fuori dell'affermazione ontologica stessa). O meglio: la divinità non possiede statuto ontologico. Qualunque affermazione ontologica, infatti, ha valore riconosciuto soltanto fra persone che condividono lo stesso mito, il mito in cui quella particolare forma del divino viene accettata come vera.

La pretesa di essere universale è la tentazione costante di ogni cultura complessa e sofisticata. Tale aspirazione all'universalità è del resto insita nella natura umana. Ma spesso non riusciamo ad ammettere di non poter avanzare alcuna pretesa di universalità partendo dai nostri limiti, che naturalmente sono ben lungi dall'universalità. [Vedi *VERITÀ*, vol. 4].

Un discorso sul divino dotato di senso risulta perciò limitato a coloro che condividono il medesimo orizzonte mitico. Tutti gli altri ascolteranno, ma non potranno veramente comprendere. Ciascuna cultura pos-

siede un mito nel quale la sua particolare forma di divino risulta plausibile e viene presentata come possibile oggetto di discorso. In questo senso tale particolare forma di divino non può essere generalizzata: è limitata a coloro che appartengono al medesimo credo, agli iniziati. A ben vedere, quando facciamo riferimento al divino non sappiamo affatto di che cosa stiamo parlando. Lo stiamo dando per scontato. E questa è appunto la funzione dei miti: offrire un orizzonte indiscusso di intelligibilità, in cui le nostre parole risultino dotate di senso.

Eppure il mondo della divinità è un mondo che ricorre costantemente nella storia dell'umanità. A che cosa si riferiscono tutte queste tradizioni? A questa domanda i credenti risponderebbero che il divino non è uno stato di coscienza puramente soggettivo; molti direbbero di far riferimento al livello più elevato della realtà, un livello tanto elevato da trovarsi al di là della portata delle facoltà umane. Eppure continuano a parlarne, perché fa parte del loro mito, e il mito è il luogo della fede. Soltanto se vengono messi alle strette da individui estranei al loro gruppo, costoro ammetteranno che non c'è alcuna possibilità di indicare un referente nel mondo della comune esperienza umana. Tutt'al più potranno indicare qualche esperienza analoga, se avranno trovato il linguaggio per comunicarla.

Qual è, allora, il contenuto di una tale esperienza della divinità? Abbiamo detto che il contenuto dell'esperienza è inseparabile dall'esperienza stessa, cosicché non può essere «mostrato» al di fuori dell'esperienza: il divino non è sensibile né intelligibile. E poi? Il senso comune e l'evidenza storica dimostrano naturalmente che c'è ancora qualcosa, dal momento che tutti parlano, in un modo o nell'altro, del divino. Si dirà che non ha senso parlare di qualcosa che non possiamo pensare. Per questo motivo molti filosofi ritengono più adeguato definire il contenuto di una simile esperienza come il nulla. Tutte le teologie finiscono per essere apofatiche.

Da tutte queste considerazioni possiamo concludere che nella coscienza umana esiste qualche cosa che indirizza a qualcosa che si situa al di là della coscienza stessa; e tuttavia non siamo in grado di «collocare» questo qualcosa al di fuori della coscienza. Dio è stato descritto come un «centro trascendente di intenzione» (John E. Smith). Nessuna meraviglia, dunque, se molti pensatori, sia in Oriente che in Occidente, identificano la divinità con la coscienza, nella sua forma più elevata. Altri pensano ad una sorta di movimento trascendentale della coscienza umana, verso una forma superiore e perfetta di coscienza, che essi definiscono poi come divino. Altri ancora affermano che si tratta soltanto di un'attività patologica della nostra coscienza individuale, provocata forse dalla paura dell'ignoto e incoraggiata dal clero a fini di potere. Infine, pur riconoscendo sia l'immanenza divina della coscienza umana che la tensione degli uomini verso una coscienza divina trascendente, alcuni non arrivano a considerare la divinità come una realtà che tutto racchiude, ma soltanto come una dimensione di tale realtà. La realtà è il contenuto primario della coscienza: la coscienza è sempre coscienza *di qualcosa*: della realtà, dell'essere, o almeno di se stessa. Quest'ultima è la *noēsis noēseōs* di Aristotele, la riflessione assoluta di Hegel, la *svayamprakāśa* («illuminazione di sé») del Vedānta. Ma la pura coscienza non può essere coscienza di qualcosa, neppure di se stessa. Per questo motivo il Vedānta sostiene che il *brahman* non è cosciente neppure di essere *brahman*. È Īśvara, il Signore, la piena coscienza del *brahman*. Qualcosa di simile si potrebbe dire del Padre, la *plenitudo fontalis* della Trinità cristiana.

La divinità fra Dio e il sacro. Dopo aver cercato di presentare la problematica relativa alla divinità nel suo aspetto più ampio, possiamo chiederci se non sia preferibile parlare del «divino» piuttosto che della «divinità». Forse il termine «divino» può meglio indicare ciò che andiamo cercando, vale a dire una supercategoria o metacategoria che possa esprimere il fenomeno religioso nella sua universalità. Il termine *divinità*, dato che la sua forma grammaticale è quella del sostantivo, implica infatti un certo grado di sostanzializzazione, il che risulta inadeguato per molte tradizioni religiose: si pensi ai *nāstikā* o *anātmavādin* del Buddhismo, che affermano che non esiste Dio perché non esiste sostanza. Per questo, malgrado alcuni moderni sforzi di adattamento, il mondo buddhista non si trova a suo agio con il termine *divinità*, anche se non incontra alcuna difficoltà, naturalmente, con le divinità.

Ma c'è un'altra categoria, altrettanto generale, che spesso è stata presentata come il nucleo delle tradizioni religiose dell'umanità. Ogni religione, ci hanno sempre insegnato, tratta del sacro. [Vedi *SACRO E PROFANO*]. Fu Nathan Söderblom, nel 1913, che definì la nozione di sacro ancora più essenziale di quella di Dio. Per Söderblom non esiste alcuna religione, tra quelle storicamente realizzate, che sia priva di una qualche distinzione fra sacro e profano. Oggi è Mircea Eliade il principale difensore della centralità del sacro come fenomeno religioso per eccellenza. Ma, dobbiamo chiederci, se il sacro è la categoria fondamentale della religione, quale ruolo e quale luogo rimane per la divinità?

È estremamente pericoloso ridurre l'immensa giungla dell'esperienza religiosa dell'umanità, cristallizzata nelle varie religioni del mondo, a una singola categoria o anche a una singola serie di categorie. Anche se ciò

fosse possibile, l'unico scopo sarebbe quello di fornire una veduta panoramica e coerente dell'insieme. Ma ciò che non possiamo certamente universalizzare è la prospettiva dell'osservatore. Ammettiamo per un momento che il sacro sia davvero una categoria soddisfacente per interpretare e descrivere i fenomeni religiosi. Sarebbe tuttavia una categoria adatta soltanto per noi, cioè per una categoria del tutto particolare di interpreti, localizzati nel tempo e nello spazio. Se mutano i parametri di interpretazione, allora deve cambiare anche la prospettiva. In breve: non possiamo universalizzare la nostra prospettiva e qualunque «prospettiva globale» è ovviamente una contraddizione in termini. Rimane tuttavia lo spazio per molti altri tentativi di mettere a fuoco l'esperienza religiosa dell'umanità. Cerchiamo allora di individuare il luogo della divinità nel panorama dell'esperienza religiosa e di distinguerlo dal sacro.

Un elemento sembra caratterizzare tutti i diversi significati di divinità: la personalità. Non è necessario che la divinità sia una sostanza o una persona nel senso moderno del termine. Ma d'altro canto *divinità* non designa semplicemente una caratteristica attribuita a certe cose, come il termine *sacro*. La divinità è una fonte di azione, un elemento attivo, un fattore spontaneo: è libera. Le sue azioni non possono essere previste; ha spirito d'iniziativa. Non possiamo parlare della divinità come di un oggetto che possiamo costringere nella trama dei nostri pensieri. La divinità possiede la misteriosa capacità di agire e non semplicemente di reagire, di porsi come guida, anche se in modo semplicemente passivo.

Dobbiamo comunque operare una distinzione tra personalità e persona, da un lato, e persona e sostanza, dall'altro. Bisogna ricordare che il concetto di persona si è sviluppato in Occidente non come una meditazione sull'uomo, ma come problema teologico. Parlare della personalità della divinità non costituisce una antropomorfizzazione più che parlare di Dio come di un Essere supremo, cosa che qualcuno potrebbe definire antropomorfizzazione per il semplice fatto che anche l'uomo è un essere. Qui l'aspetto polemico della nozione di divinità balza in primo piano. Quasi tutti ammetteranno l'esistenza di una terza dimensione della realtà, dal momento che l'uomo e il mondo, così come noi li sperimentiamo, non esauriscono quell'altro polo che non è né l'uomo né il mondo come noi li sperimentiamo. Ma non tutti sono pronti ad ammettere che questo terzo polo possiede personalità, che cioè è dotato di libertà, è fonte di azione, possiede un'identità ed è relazione.

In questo senso il concetto di divinità non si riduce all'idea che esiste un terzo polo nella realtà. Né coincide con il concetto di Dio. Si colloca piuttosto a metà strada fra il sacro e Dio. Condivide con il primo l'immanenza e con il secondo la personalità (nel senso che abbiamo precisato). Ma, mentre il concetto di Dio sembra implicare una certa sostanza, non è necessario che l'idea della divinità presenti questa caratteristica. Essa indica soltanto che questa terza dimensione non costituisce un'ipotesi puramente mentale, una parte dell'equipaggiamento mentale necessario per dare un senso alla realtà o semplicemente per offrire qualcosa che colmi le lacune della nostra comprensione. La nozione di divinità mostra con tutta evidenza che quest'altra dimensione è reale, cioè attiva, libera, efficace e per se stessa potente. Ma non la rende indipendente dagli altri due poli e perciò neppure indipendente dalle nostre concezioni. In breve, la divinità esprime la forma più alta dell'esistenza.

Conclusioni. Questo approccio pluriculturale al mistero della divinità ha un effetto liberatorio. Ci libera infatti dalle numerose aporie che, nel corso dei secoli, hanno tormentato la mente umana nel suo tentativo di considerare Dio come l'Essere supremo. Tra queste aporie vi sono quelle espresse dalle seguenti domande: è personale o impersonale? Se è onnipotente, come può permettere il male? Se è infinito, qual è il luogo degli esseri finiti? Se è assolutamente libero, perché non fa in modo che due più due sia uguale a cinque? Se è onnisciente, che ne è della libertà umana? A queste domande molte sottili risposte teologiche e filosofiche sono state formulate. Ma le risposte potrebbero essere facilitate tagliando via il nodo gordiano di una teoria universale su Dio e riscoprendo il divino come una dimensione autentica del reale.

Se il termine *divinità* indica una pluralità di Esseri divini, la coscienza assoluta, la felicità perfetta, l'Essere supremo, una caratteristica divina degli esseri o l'essere in quanto tale, il pensiero riguardo alla divinità rimane privo di referente. Al tempo stesso sembra essere uno dei fattori più costanti e potenti dell'esistenza umana, nel corso dei secoli e nelle diverse culture. I termini che indicano la divinità o i suoi equivalenti sono assolutamente unici. La filosofia non ammette che l'intenzionalità della coscienza umana, pur essendo rivolta al di fuori di se stessa, non possa mostrare, nel regno del sensibile o dell'intelligibile, il referente di questo atto intenzionale. In breve, non c'è un oggetto che sia la divinità. La coscienza umana trascende se stessa, oppure il pensiero sulla divinità è un'illusione, quanto meno un'illusione trascendentale della realtà storica.

Dovremmo ritornare, ora, ad uno dei nostri primi quesiti. Il termine *divinità* è abbastanza ampio da includere tutti i tipi del mistero che abbiamo tentato di descrivere? Sappiamo che il suo contesto originario è

quello cosmologico, ma abbiamo anche osservato che lo distinguiamo dal nome *Dio* proprio per assegnargli altri orizzonti.

Il termine *divinità* può parzialmente adempiere a questo ruolo a un'unica condizione essenziale: che si privi di tutti i significati derivanti da un singolo gruppo di civiltà. Questo equivale a dire che non può avere un contenuto specifico, poiché qualsiasi attributo, sia l'essere, il non essere, la bontà, la creazione, la paternità o qualsiasi altro, è dotato di senso soltanto nell'ambito di un dato universo culturale (o di un gruppo di universi culturali). La divinità diventa allora un simbolo vuoto, al quale le varie culture attribuiscono diverse qualificazioni concrete, positive o negative. *Divinità*, allora, significa qualcosa soltanto quando viene tradotto in una lingua specifica.

Rimango tuttavia piuttosto critico nei confronti di un'opzione di questo genere e vorrei proporre un compromesso, che in realtà potrebbe anche apparire ovvio. Se questo articolo fosse tradotto in cinese, in arabo o in swahili, quale parola dovremmo usare per esprimere questa idea della divinità? O dovremmo coniare un nuovo nome oppure ne useremmo uno vecchio con i significati che possiede nella lingua in questione. Così possiamo affermare che, nella nostra lingua, *divinità* può essere un nome adatto per trascendere i limiti provinciali di certi gruppi di culture, come quello, ad esempio, che non ritiene il Buddhismo una religione e considera il Confucianesimo soltanto una filosofia, in quanto non accettano l'idea del Dio di Abramo. Ma dovremmo evitare di innalzare il termine *divinità* a nome della metacategoria. È soltanto un indice rivolto verso l'ultimo orizzonte della coscienza umana e verso il limite estremo delle facoltà umane del pensiero, dell'immaginazione e dell'essere. Ora, un nome astratto come *ultimativo* o una metafora come *orizzonte* dipendono ugualmente da sistemi culturali o modi di pensare particolari. Forse il termine *mistero* risulta più appropriato, malgrado il suo sapore ellenico. Oppure dovremmo dire *brahman*, *kami*, *numen*...?

In ogni caso dobbiamo insistere che questo non significa che tutte queste domande cercano la stessa cosa, ma in luoghi differenti. La ricerca è diversa in ciascun caso e così le relative modalità o metodi. Lasciamo aperta la questione (in definitiva una falsa questione) se noi usiamo metodi differenti perché cerchiamo cose differenti, oppure se troviamo risposte differenti perché usiamo metodi differenti. Le due possibilità sono profondamente correlate tra loro e questa correlazione non si colloca, come abbiamo osservato, al livello del *logos*, ma al livello del *mythos*. Tutti i nostri modi e mezzi, tutte le nostre indagini e prospettive appartengono non soltanto alla ricerca, ma anche a ciò che si ricerca. La divinità non è indipendente dalla nostra ricerca rivolta ad essa. Se noi distruggiamo radicalmente tutte le vie che portano alla cima, l'intera montagna crollerà. Anche i pendii della montagna costituiscono la montagna.

Gli studiosi possono discutere se l'umanità sia o non sia monoteista, se un dio personale sia una verità universale o se veramente esista un creatore, se gli atei siano nel giusto quando denunciano ogni sorta di antropomorfismo e di dogmatismo, se ci sia un'origine divina di questo universo o se l'attenda una gloriosa o catastrofica *parousia*. Una cosa sembra emergere come universale culturale e costante storica: oltre al mondo e all'uomo c'è un terzo polo, una dimensione nascosta, un altro elemento che ha ricevuto e tuttora riceve i nomi più svariati, ciascuno dei quali testimonia la sua potenza e l'incapacità degli uomini di ridurre ogni cosa a un denominatore comune.

L'essere umano, dunque, sia come individuo che come specie, non è solo. L'uomo non è solo non soltanto perché ha una terra sotto i piedi, ma anche perché ha un cielo sopra la testa. Ma c'è ancora qualcosa, qualcosa di più di quello che lo sguardo incontra o che rientra nella portata del mentale. C'è qualcosa di più, qualcosa che gli uomini non possono adeguatamente definire, ma che nondimeno li tormenta. Questo qualcosa è libertà e infinità. La divinità si pone per tutto ciò che non è finito (in-finito): in questo modo consente la realizzazione, in un senso o nell'altro. L'uomo ha bisogno di uno spiraglio – e lo scopre – una via che conduca fuori dalle angustie delle vicende esclusivamente empiriche o ideologiche della vita quotidiana. L'idea della divinità può aprire tale spiraglio, a patto che venga mantenuta libera da qualsiasi contenuto particolare. Diventerebbe allora un simbolo per il mito emergente di una razza umana che non può più permettersi di trasformare le differenze culturali in una tragedia cosmica. [Vedi anche *TEISMO*].

BIBLIOGRAFIA

H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, Einsiedeln 1961-1969 (trad. it. *Gloria*, I-VII, Milano 1971-1980) (nella prospettiva di una teologia dell'estetica).

H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Einsiedeln 1978-1983 (trad. it. *Teodrammatica*, I-V, Milano 1980-1987).

E. Castelli (ed.), *L'analyse du language théologique. Le nom de Dieu*, Paris 1969 (in prospettiva filosofica).

M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I: *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris 1976 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I: *Dall'età della pietra ai misteri di Eleusi*, Firenze 1979).

Ét. Gilson, *God and Philosophy*, New Haven 1941.

M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt 1950 (trad. it. *Sentieri interrotti*, Firenze 1968) (distingue tra i concetti di Dio, divinità, sacro e salvezza).
E.O. James, *The Concept of Deity*, London 1950 (una trattazione storica).
B. Kumarappa, *The Hindu Conception of the Deity as Culminating in Rāmānuja*, London 1934.
H.P. Owen, *Concepts of Deity*, New York 1971 (trad. it. *Le concezioni del divino*, Roma 1977).
R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, (trad. it. *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Milano 1976), ed. rived. e ampl. New York 1981 (cfr. in particolare pp. 97-155).
R. Panikkar, *Il silenzio di Dio. La risposta del Buddha*, Roma 1985 (analisi dell'idea buddhista della divinità vuota).
R. Pettazzoni, *The Supreme Being. Phenomenological Structure and Historical Development*, in M. Eliade e J.M. Kitagawa (curr.), *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago 1959, pp. 59-66.
W. Pöll, *Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen*, München 1974 (in particolare il capitolo intitolato *Der göttlich-heilige Pol*: un'analisi positiva del divino e del sacro a partire da una prospettiva psicologica).
W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, I-XII, Münster 1912-1955 (la risposta alle ipotesi evoluzionistiche relative al concetto di divinità).

RAIMUNDO PANIKKAR

DRAGO. L'etimologia del termine *drago* (dal greco antico *drakōn* e dal latino *draco, -onis*) rimanda ai serpenti, dato che il termine greco significa «serpente», e si riferisce sia ai serpenti reali, sia ai serpenti mitici o comunque ad esseri simili a serpenti; anche il termine latino può indicare serpenti veri e propri. Per draghi noi intendiamo mitiche creature serpentiformi o con fattezze simili a quelle dei serpenti, e spesso fornite di aspetti o parti appartenenti a svariati animali (un corpo da lucertola o da coccodrillo, con il capo da felino o da rettile, con le ali da pipistrello, con zampe ed artigli da aquila o da leone, e con una bocca dotata di molte lingue e denti aguzzi). I draghi sono spesso rappresentati come mostri feroci e voraci; secondo molte tradizioni sputano fuoco; possono essere creature terrestri, acquatiche o dell'aria.

Anche se le fattezze tipiche del corpo mostruoso del drago vengono ad assumere sempre più un aspetto costante ed acquistano una fissità araldica nell'arte di molte culture, come in Europa o in Cina o in Giappone, il drago trova definizione a partire dal significato e dalla funzione che aveva nel pensiero mitico, più che non a partire dal suo aspetto fisico. I draghi sono i simboli degli elementi, delle forze o dei principi presenti, o attivi, nel mondo cosmico (o precosmico). Essi perciò esprimono, in termini mitici, gli aspetti dell'ambiente naturale nel quale vivono le varie società e le qualità pericolose o positive di questi aspetti, come la siccità o la pioggia, il diluvio e via dicendo. Al di là di questo significato «naturale», essi rivestono un senso più complesso a livello cosmico, essendo forze di equilibrio o di disordine, di staticità o di dinamicità, di morte o di vita. D'altra parte essi possono avere analogo significato sul piano sociale o politico, come simboli dei nemici o, in alcuni casi, dei difensori di una data cultura, società, gruppo o classe. Anche in questo caso, tuttavia, il simbolismo di questo primo livello esprime, ad un secondo livello, un simbolismo «cosmico» del male, del disordine e dell'ingiustizia oppure della protezione e della forza.

Le principali tradizioni del Vecchio Mondo riguardanti i draghi si possono classificare in due differenti gruppi. Una tradizione, appartenente alle culture della parte occidentale dell'Eurasia e di alcune zone dell'Africa orientale, presenta i draghi come esseri del caos, responsabili di morte e di disordine, sui quali dei o eroi sono vittoriosi. Questa tradizione ha le sue radici nelle antiche mitologie del Vicino Oriente e del mondo indiano, iranico ed europeo e continua all'interno della cultura cristiana del Medioevo europeo e anche nella mitologia cristiana dell'Egitto e dell'Etiopia. Una seconda tradizione è tipica dell'Asia orientale (in particolar modo della Cina, del Giappone e dell'Indonesia) e presenta i draghi come esseri potenti e benefici. La distinzione, tuttavia, non è così semplice e chiara, dato che aspetti «positivi» sono presenti anche nelle leggende sui draghi dell'area occidentale, soprattutto in India (dove i miti ci presentano draghi che sono analoghi ai draghi dell'Asia orientale), e miti sui draghi ostili non sono sconosciuti alle culture dell'Asia orientale. A causa della complessità del materiale, è necessario presentare una trattazione più dettagliata, basata sugli aspetti specifici e sulle idee dominanti delle leggende sui draghi del Vecchio Mondo, anziché far riferimento alla consueta classificazione in due categorie.

I draghi nelle cosmogonie e nelle escatologie. Le più antiche tradizioni sui draghi risalgono alle mitologie sumerica, accadica ed egizia dei primi tre millenni a.C. In questi contesti i draghi (spesso con chiara forma di serpenti; in alcuni casi, come in quello di Tiamat, di aspetto diverso, anche se non sempre ben definibile) rappresentano le forze o gli elementi che interferiscono con il corretto ordine o funzionamento del mondo e sono sconfitti dagli dei che danno forma ed organizzazione al cosmo e, con la loro vittoria, acquistano autorità e potere sul mondo riordinato. In un testo sumerico il dio Enlil sconfigge un essere mostruoso, il Labbu. Nel testo accadico *Enuma elish* di Babilonia, il dio Marduk vince i mostri Tiamat e Kingu. Nel-

la mitologia della città siriaca di Ugarit (fine del II millennio a.C.) il dio Baal sconfigge i mostri Yam («mare») e Mot («morte»). Nella mitologia egizia il drago Apophis viene ucciso dal dio Seth. In tradizioni mitiche simili, Vṛtra, che aveva l'aspetto di un serpente, è ucciso dal dio guerriero Indra (o dall'eroe Trita), nei racconti mitici indiani che risalgono al *Ṛgveda*. Nei testi ittiti di Boğazköy, il serpente Illuyanka viene ucciso dal dio della tempesta. Nella mitologia greca, Zeus uccide il mostro Tifone che ha cento teste di serpente ed Apollo uccide il serpente femmina (*drakaina*) a Delfi e costruisce poi il santuario che porta il suo nome, sul luogo dove l'essere mostruoso è stato assassinato.

In alcuni casi, questi miti sono stati interpretati come miti di fertilità stagionale, dato che la divinità vittoriosa è spesso un dio della tempesta e sovente sono in gioco la siccità, la pioggia e la vita della vegetazione. Ma in tutti i casi il carattere cosmogonico di questi miti è chiaro: per poter costruire o difendere l'ordine del mondo, il dio deve sconfiggere il drago primordiale. In alcuni casi (come in quello di Apsu e della femmina Tiamat, che rappresentano due parti del caos acquatico originario o in quello del mostro più giovane Kingu) il mostro simile ad un drago rappresenta la materia preesistente, statica e caotica, che deve essere spezzata, divisa e ristrutturata per costruire il cosmo. In altri casi (come nel mito di Apophis, il serpente che tenta di arrestare il sorgere e tramontare del sole o come nel caso di Vṛtra, il «costrittore» che trattiene le vacche, simboli dell'acqua e dell'aurora) i mostri serpentiformi sono esseri che procurano staticità e morte, cercando di arrestare il naturale andamento del mondo, e devono perciò essere eliminati.

La Bibbia ebraica contiene molte tracce di un'antica mitologia nella quale Jahvè, nei tempi primordiali, sconfigge mostri molto simili agli esseri dall'aspetto di drago sgominati dai vari dei del Vicino Oriente antico: ai nomi già presenti nei più antichi testi ugaritici (*Yam, Mawet*) se ne possono aggiungere altri come *Peten, Naḥash, Rahab, Leviathan, Tannin, Behemoth*. In effetti, sembra trattarsi di un antico mito israelita che mette in relazione la creazione con un combattimento contro uno o più mostri primordiali, e costituisce un motivo cosmogonico diverso da quello contenuto nel primo capitolo del *Libro del Genesi*.

Data la corrispondenza strutturale fra cosmogonie ed escatologie, non deve sorprendere il fatto che miti escatologici di varie società presentino un drago come l'essere (o uno degli esseri) responsabili della situazione di caos e di morte che si verificherà alla fine dei tempi. Nei testi biblici più tardi (ad esempio Dn 7, Gb 7,12) come pure nei testi giudaici e cristiani di contenuto «apocalittico» (ad esempio Ap 12-13,20) si dice che il drago primordiale è stato sconfitto, ma non totalmente distrutto, e che alla fine farà ritorno per dar libero sfogo alla sua sete di distruzione, per essere poi annientato definitivamente. Anche altre tradizioni religiose presentano esseri simili a draghi nella veste di nemici escatologici: così la mitologia germanica (il serpente Miðgarðr dell'*Edda*) e quella iranica (il serpentiforme Azhi Dahaka, poi Zohak, che è incatenato al Monte Demavend dall'eroe Thraetaona/Feridun e che ritorna alla fine dei tempi).

I draghi come rapitori e distruttori. Con i temi sopra esposti si dovrebbe mettere in relazione il complesso mitico simile che presenta draghi come razziatori che sottraggono ricchezze o rapiscono donne, e il tema del drago che divora. In alcuni dei miti «cosmogonici» precedentemente elencati (ad esempio nel mito ugaritico di Baal, Mot e Yam) il nemico «caotico» è anche presentato come divoratore o come un tiranno che impone tributi; in altri casi, come nell'antico mito egizio di Astarte e il mare (XIX dinastia), una dea è inviata (come «tributo»?) al mostro da parte degli dei da lui terrorizzati. Ma un più preciso motivo di questo genere è stato recentemente ricostruito e denominato mito indoeuropeo del razziatore di armenti. Nelle mitologie di molte società di lingua indoeuropea (indiana, iranica, ittita, greca, romana, germanica e armena) si trovano versioni o tracce di un tipo di mito, secondo il quale un mostruoso essere serpentiforme dalle tre teste si impossessa dell'armento di un eroe o di una comunità; un dio o un eroe riconquista il bestiame e uccide il mostro. L'esempio indiano è proprio il mito di Indra (e/o Trita), ricordato sopra, che è chiaramente cosmogonico; l'esempio ittita è il mito, anch'esso già citato precedentemente, di Illuyanka e del dio-tempesta. Questa sovrapposizione e gli sviluppi escatologici dei miti germanici ed iranici di questo gruppo (cfr. sopra), portano ad una relazione tipologica e storica fra il tema in questione e i miti cosmogonici trattati nella sezione precedente, sebbene non vi sia accordo fra gli studiosi sul valore cosmogonico originario dei miti del razziatore di armenti.

Nel mito iranico appartenente a questo gruppo, il mostro Azhi Dahaka/Zohak non ruba armenti (sebbene, per le più antiche versioni, sia stato proposto di interpretare come vacche le donne rapite), ma donne regali, e il suo avversario Thraetaona/Feridun riconquista le giovani donne (e, nelle versioni successive, il trono usurpato), sconfiggendo il drago. Questo tema, di un drago che rapisce le donne ed è sconfitto da un eroe che così le riconquista, è tanto diffuso quanto il tema del drago divoratore. Esso è attestato nell'antica mitologia greca (ad esempio l'eroe Perseo salva Andromeda dal drago), è un tema centrale nelle leggende me-

dievali e moderne sui draghi in Europa e in Asia, e si ritrova nei racconti popolari provenienti dalla tradizione orale dei contadini europei fino al XIX e XX secolo, nei quali una «principessa» viene rapita da un drago (o da qualche altro mostruoso nemico) e soccorsa da un giovane di umili origini che uccide il mostro ed acquista così un posto elevato nella scala sociale, spesso anche ottenendo la mano della «principessa». In altri racconti popolari delle stesse tradizioni, il drago sottrae o divora elementi vitali, come la luce o l'acqua, o contamina il suolo o l'aria di intere regioni.

I draghi come guardiani e custodi. La tradizione del drago come avido usurpatore, razziatore, distruttore o trattenitore può essere collegata con due altri temi diffusi, quello del serpente che nei tempi primordiali privò il genere umano dell'immortalità – un tema attestato, ad esempio, nella Bibbia, nel *Libro del Genesi* (3.1-15) ed in Mesopotamia nell'*Epopea di Gilgamesh* – e quello, altrettanto diffuso, e particolarmente importante in molte mitologie dell'Asia, del serpente che abita ai piedi dell'albero della vita o dell'albero cosmico. Tali combinazioni probabilmente diedero origine al tema del drago come custode dell'albero della vita o di altre fonti di immortalità o di longevità: si potrebbe citare l'antico mito greco del drago che custodiva le mele d'oro delle Esperidi, ucciso da Eracle nel momento in cui l'eroe si impossessò delle mele, o i *nāga* della tradizione indiana che custodivano la Montagna Bianca ed il suo albero dei miracoli Mahāsandkha, «alto come il Monte Meru», che produceva un frutto speciale. In altri casi il drago è rappresentato non come colui che custodisce, bensì come colui che insidia l'albero sacro: così, nella mitologia iranica (*Bundahishn* 18.2), il rettile creato da Ahriman che danneggia la pianta miracolosa Gayo-kerena, o, nelle tradizioni germaniche, il serpente Niðhǫggr che cerca di distruggere le radici dell'albero cosmico Yggdrasill.

Il tema del drago come guardiano dell'albero della vita o dell'albero cosmico è tipologicamente collegato con quello del drago che custodisce tesori, tema ampiamente attestato in Cina, in India e in Europa. Citiamo, ad esempio, l'antica tradizione greca riguardante il drago che custodiva il Vello d'Oro e che venne ucciso dall'eroe Giasone il quale ottenne così il prezioso emblema della regalità; i serpenti custodi dell'oro di Apollo fra gli Sciti (Erodoto 3.116); e ancora il mito germanico del serpente Fafnir che fa la guardia all'oro desiderato da Regin e che viene ucciso dall'eroe Sigurd. Il tema del drago guardiano dell'albero della vita divenne un importante motivo iconografico nell'arte antica e medievale dell'Asia e dell'Europa: lo si ritrova, in un rigido schema araldico, anche nei rilievi del Battistero di Parma e di altre chiese medievali.

I draghi come nemici e diavoli. In altre tradizioni, i draghi sono sempre attivi, simboli minacciosi del male. In alcuni casi, il loro valore simbolico è decisamente «storicizzato» ed essi sono identificati, dai vari gruppi o società, con nemici esterni veri e propri, come le nazioni straniere o le potenze e i governanti tirannici. È stato dimostrato che in molte tradizioni del tipo legato al mito del razziatore di armenti il serpentiforme predatore di armenti (o rapitore di donne) è visto come rappresentante di un gruppo nemico, contro il quale la società che creava i miti era impegnata in un continuo conflitto; nella Bibbia ebraica e nei più antichi testi cristiani i vari mostri, descritti in precedenza, sono menzionati per indicare le nazioni vicine (Egitto, Siria, Babilonia, ecc.) o i governanti tirannici che opprimevano Israele o perseguitavano i credenti.

Nel tardo Ebraismo ed in altri testi religiosi e magici del Mediterraneo orientale di età ellenistica e romana, i draghi ed i serpenti sono sempre più presentati come simboli e strumenti delle forze del male e da questo retroterra culturale, come pure dal significato escatologico dei draghi nelle tradizioni bibliche e non solo in queste (cfr. sopra), derivò l'identificazione del drago con il nemico di Dio, Satana. Tale interpretazione era già esplicita nell'Apocalisse cristiana «canonica» (Ap 20,2; cfr. sopra), e divenne la più diffusa nel mondo cristiano. Nel nuovo contesto cristiano, numerose tradizioni agiografiche ed altre comprendevano una versione ristrutturata dell'antico tema mitico del conflitto contro il drago o il mostro, nel quale il drago rappresentava una incarnazione o un emissario di Satana. Il modello più conosciuto di battaglia fra un santo ed un drago diabolico nelle tradizioni cristiane oppone il nemico satanico ad una figura di guerriero. Si potrebbe ricordare san Giorgio, un santo cavaliere originario dell'Anatolia, che prese spesso il posto degli uccisori «pagani» di draghi nelle tradizioni locali precristiane; oppure l'arcangelo Michele, un'importante figura dell'angelologia cristiana, che è presentato come uccisore di draghi già nei testi più antichi (Ap 12,7-9). Questi due personaggi sono estremamente popolari nell'iconografia cristiana fin dai tempi più antichi; essi sono solitamente ritratti mentre colpiscono con una lancia o una spada il drago satanico, rivestiti da capo a piedi da un'armatura; in particolare, san Giorgio è spesso dipinto a cavallo.

San Giorgio e san Michele non sono tuttavia i soli uccisori di draghi fra i cristiani. La Vergine Maria, madre di Gesù, ad esempio, è spesso ritratta mentre calpesta un serpente, come una seconda Eva che annienta le forze del male, in adempimento del versetto del *Genesi* (3,15), che preannunciava inimicizia eterna fra il seme di Eva e il serpente; il tipo iconografico continua,

ancora oggi, nell'arte sacra cattolica. Infine, altre figure della tradizione cristiana che combattono i draghi, come san Marcello di Parigi (V secolo) o sant'Ilario di Poitiers, non si presentano come guerrieri, ma come vescovi, brandendo come arma contro i draghi non una spada o una lancia, bensì il pastorale vescovile. La relazione stabilita dalle fonti agiografiche fra la loro vittoria sul drago ed il loro ruolo di eroi culturali e di *leader* pacifici delle loro comunità, dimostra che il loro modo di affrontare i draghi (che spesso non sono uccisi, ma ammansiti o allontanati) ha uno specifico significato, diverso da quello degli altri racconti cristiani sui draghi, e forse meno attinente al simbolismo teologico: si è detto di Ilario che «diede più terre agli uomini, in quanto i coloni emigrarono nel luogo che era stato occupato dalle bestie» («addidit terra hominibus, quia in loco beluae incola transmigravit»).

I draghi come datori di fecondità e vita. Nonostante la sistematica «demonizzazione» delle figure di draghi nel Medioevo cristiano, gli studiosi del folclore europeo e della cultura medievale hanno dimostrato che molti aspetti delle leggende europee sui draghi indicano un più complesso valore simbolico e mitico degli stessi. Basterà qui ricordare l'uso araldico dei draghi in stendardi, bandiere ed insegne, a partire dalla tarda antichità fino ai tempi moderni; l'identificazione (che è stata paragonata alle pratiche «totemiche» delle società tribali) di nazioni e stirpi con i draghi; la presenza di draghi (spesso come simboli di fecondità e di prosperità) in processioni liturgiche (come le Rogazioni dell'Europa occidentale) o nelle feste popolari (come il Carnevale).

Le caratteristiche «positive» dei draghi nelle tradizioni europee dimostrano la molteplicità di significati delle leggende europee sui draghi. Un utile confronto si può fare con le caratteristiche «positive» dei draghi nell'Asia orientale, specialmente in Cina, dove le figure dei draghi sono altrettanto polisemiche che nella tradizione occidentale. In Cina, il tema dei draghi come forze, o esseri, che devono essere controllati e confinati allo scopo di «creare» l'ordine cosmico è ben attestato, ad esempio, dal *Shu ching* confuciano (Libro dei Racconti). Questo testo narra come il mitico imperatore Yü, il fondatore della dinastia Hsia, che diede al mondo il suo corretto ordinamento, abbia costruito i primi canali, abbia liberato la terra dalle acque del caos ed abbia cacciato i serpenti ed i draghi costringendoli a risiedere negli acquitrini.

A questa tradizione se ne possono aggiungere molte altre, come ad esempio gli episodi riguardanti l'imperatore uccisore di draghi Chuan-hin. Tuttavia, si potrebbe notare che Nü-kua (la dea che, secondo un altro antico testo, il *Lieh-tzu*, diede ordine al mondo nei tempi primordiali e uccise il drago nero) e il suo sposo, il mitico imperatore Fu-hsi, nelle sculture del I secolo d.C., sono rappresentati come esseri simili a draghi. Questo paradosso dell'uccisore di draghi che ha le fattezze del drago è emblematico della complessità delle leggende cinesi sui draghi. I draghi cinesi incarnavano le qualità fecondanti dell'acqua, e l'importanza della pioggia nella vita agricola di quella regione spiega perché i draghi vengano sempre più rappresentati con tratti uranici, cioè con le ali ed in connessione con il fulmine.

Tuttavia, lungi dall'essere una mera espressione simbolica degli elementi naturali, i draghi cinesi rappresentano le forze ritmiche che regolano la vita del cosmo. Questo è esplicitamente affermato dal taoista Chuang-tzu, il quale scrive che il drago è un simbolo del ritmo vitale, perché esso incarna le acque che garantiscono l'ordine vivente del cosmo per mezzo del loro armonioso movimento. In questo testo non viene fatta distinzione fra il valore cosmico dei draghi come simboli di ritmo e flusso ed il loro valore a livello degli elementi materiali della natura.

La relazione dei draghi cinesi con la pioggia è ben esemplificata dalle pratiche rituali dell'antica Cina; nei periodi di siccità, vengono allestite raffigurazioni del drago Ying, una figura acquatica, per propiziare le grandi piogge. Tuttavia i draghi sono importanti anche nei rituali di rinnovamento cosmico, come testimonia la presenza di maschere di draghi durante i festeggiamenti notturni con luminarie che concludono la festa del Nuovo Anno cinese; e molte tradizioni e pratiche indicano l'altro significato dei draghi come simboli del ritmo cosmico. In particolare, questo appare evidente nelle corrispondenze e nei legami simbolici fra i draghi e gli imperatori cinesi o Figli del Cielo, anch'essi rappresentanti dei ritmi cosmici e datori di fecondità. Così si raccontava che un imperatore della dinastia Hsia divorò draghi per garantire magicamente la prosperità del suo regno e che, quando quella stessa dinastia attraversò una crisi e perse la sua forza vitale, apparvero dei draghi per ristabilire, in vari modi, il corretto flusso ritmico. Infine, draghi mitici furono responsabili dell'ascensione dei monarchi alle regioni celesti, come avvenne, si raccontava, quando Huang-ti, l'Imperatore Giallo, fu rapito con vari membri della sua corte da un drago dalle lunghe chiome, e portato in cielo.

Nelle regioni dell'Asia sudorientale, nell'India meridionale, in Indocina e in Indonesia i draghi sono figure acquatiche e simboli di fertilità. Ciò è attestato non solo dalle tradizioni narrative, ma anche dalle pratiche rituali. Così, nei moderni matrimoni cambogiani, la sposa è identificata con la luna, i suoi denti sono sottoposti ad un trattamento per eliminare il veleno del ser-

pente in essi contenuto ed i rituali sono chiaramente collegati con i miti riguardanti un'antenata regale simile ad un drago (cfr. più avanti); a Tenasserim (Birmania), per porre fine alla stagione delle piogge e propiziare un tempo asciutto, viene buttata in acqua una statua di Upagutta, un mitico re dalla forma di serpente, e vengono offerti doni sacrificali, con un rituale che si potrà opporre simmetricamente al rito cinese del drago menzionato in precedenza.

Draghi come genitori e antenati. Molte tradizioni dell'Asia e dell'Europa considerano i draghi genitori di eroi e mitici antenati di dinastie reali. L'antico mito greco dell'origine della città della Beozia, Tebe, associa questo tema con quello del serpente guardiano e custode: l'eroe Kadmos uccide il drago che sbarrava la via d'accesso al sito in cui sarebbe sorta la città e semina poi in terra i denti del drago, dando così origine agli Spartoi («uomini seminati») che divennero i primi Tebani. Alcuni credevano che Alessandro Magno (che regnò dal 336 al 323 a.C.) fosse nato dall'incontro di sua madre con un dio dalla forma di serpente ed una leggenda analoga veniva narrata anche per l'imperatore romano Augusto. Secondo una tradizione cinese, la principessa Liu si stava riposando vicino ad uno stagno, insieme al marito, quando fu rapita da un drago, dal quale concepì il futuro imperatore Kao-tsu; anche l'eroe culturale Fu-hsi (cfr. sopra) si credeva fosse nato da uno stagno, famoso per i suoi draghi. Tradizioni simili si riscontrano anche nell'Annam e in Indonesia; e si credeva che i re indiani di Chota Nagpur discendessero da un *nāga* o spirito serpentiforme, di nome Puṇḍarīka.

Una serie di tradizioni asiatiche raccontano della nascita di un famoso antenato regale, o di un santo asceta, da un principe o sacerdote e da una *nāgī* (la controparte femminile del maschile *nāga*). Così, secondo un mito Palaung, la *nāgī* Thusandi e il figlio della divinità solare, il principe Thuryia, diedero alla luce tre figli che divennero i re di tre terre (la Cina, la Terra di Palaung e Pagan). Anche nell'India meridionale, in Indocina ed in Indonesia, esistono simili tradizioni relative alle origini di dinastie reali da figure femminili di draghi. In India, la nascita del saggio Agastya dall'*apsara* Urvaśī è narrata in modo analogo.

Nelle leggende, il drago femmina è spesso riconosciuto come tale all'improvviso, perché emana un forte odore di pesce o perché viene spiato mentre fa il bagno e gioca nell'acqua con un *nāga*. Nelle moderne tradizioni cambogiane di questo genere, il drago femmina è una figura lunare e il suo matrimonio mitico con un principe solare è il prototipo dei rituali di matrimonio odierni (cfr. sopra) ed anche un simbolo dell'unione cosmica fra opposti.

Allo stesso modo, le tradizioni circa la nascita di una dinastia dall'unione di una femmina acquatica simile a un drago e di un maschio igneo e solare simboleggiano una primordiale unità degli opposti, che prepara il nuovo cosmo rappresentato dal nuovo ordine dinastico.

Una simile interpretazione simbolica non è stata data dagli studiosi per le tradizioni europee dello stesso genere, che fanno derivare anch'esse dinastie regali da femmine dall'aspetto di drago, e sono note sia dalle Cronache medievali, sia da altri testi e dal folclore moderno. Nella più conosciuta fra queste tradizioni narrative europee (la storia dell'essere femminile non umano Mélusine o Mélusigne, spesso descritta dai redattori medievali come fata) la protagonista femmina viene spiata dal marito, il quale scopre che essa, quando fa il bagno, si trasforma in un serpente. I racconti di Mélusine sono stati paragonati al mito raccontato da Erodoto (4.8-10), sulla nascita degli antenati delle tre «tribù» scite dall'eroe Eracle e da un potente essere femminile, metà donna e metà serpente, ma indubbiamente ctonio piuttosto che acquatico. [Vedi anche *SERPENTE*, *MOSTRO* e *CAOS*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

Il libro di G. Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon*, New York 1919, sebbene non recente, è ancora utile come studio generale. La discussione migliore sui draghi e sul loro significato simbolico si trova in M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, capp. 5 e 8). In appendice si trova un eccellente apparato bibliografico. Sui draghi come essere caotici dei tempi primordiali e sul tema della battaglia cosmogonica contro tali mostri nel Vicino Oriente antico, in India e in Grecia, cfr. Mary K. Wakeman, *God's Battle with the Monster. A Study in Biblical Imagery*, Leiden 1973. Materiale comparativo ancora più vasto si trova in J. Fontenrose, *Python. A Study of the Delphic Myth and Its Origins*, Berkeley 1959.

Sul «mito del razziatore di armenti», cfr. B. Lincoln, *Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religions*, Berkeley 1981, in particolare pp. 103-22. Sui miti indoeuropei della lotta contro il drago, si consulti V. Ivanov e V.N. Toporov, *Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent. Réconstitution du schema*, in J. Pouillon e P. Maranda (curr.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, I-II, The Hague 1968, pp. 1180-1206.

Buona fonte per i racconti medievali europei sui draghi, in particolare sul motivo del vescovo come domatore di draghi, e ottimo studio critico è l'opera di J. Le Goff, *Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen-Âge. Saint Marcel de Paris et le dragon*, in L. De Rosa (cur.), *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, II, Napoli 1970, pp. 53-90. J. Le Goff e E. Le Roy Ladurie, *Mélusine maternelle et défricheuse*,

in «Annales. Économies, sociétés, civilisations», 26 (1971), pp. 587-622, presentano due studi su Mélusine.

Un repertorio bibliografico per i draghi dell'Asia orientale si trova in Eliade, *Traité d'histoire des religions* (sopra ricordato); in Barbara Renz, *Der orientalische Schlangendrache*, Augsburg 1930; e in H.C. Du Bose, *The Dragon, Image, and Demon, or The Three Religions of China*, London 1886. Sulla mitica antenata serpentiforme dell'Asia sudorientale, cfr. la bibliografia di Eliade (sopra ricordata), integrandola con Éveline Porée-Maspéro, *Nouvelle étude sur la nāgī Somā*, in «Journal asiatique», 236 (1950), pp. 237-67.

CRISTIANO GROTTANELLI

DUALISMO. Il dualismo, in quanto categoria della storia e della fenomenologia delle religioni, può essere definito come la dottrina che pone l'esistenza di due principi causali basilari, che fondano l'esistenza del mondo (o, come nel caso della nozione indiana di *māyā* in quanto opposta a *ātman*, l'apparenza dolorosa dell'esistenza del mondo). Inoltre le dottrine, le visioni del mondo ed i miti dualistici rappresentano le componenti fondamentali del mondo o dell'uomo in quanto partecipi dell'opposizione ontologica e della differenza dei valori che caratterizzano la dualità dei principi. In senso specificamente storico-religioso, il dualismo deve essere distinto dalle dottrine filosofiche più generali della trascendenza e della irriducibilità metafisica che si oppongono alle dottrine monistiche o panteistiche dell'immanenza. Questa voce prenderà in esame la nozione di dualismo solamente nel primo senso, cioè come fenomeno storico-religioso. Prenderò le mosse da un'indagine sistematica sulla natura e sui tipi di dualismo, procedendo in seguito ad un più profondo esame di alcuni esempi storici specifici.

In quanto fenomeno storico-religioso, il dualismo è più specifico di qualsiasi semplice tipo di dualità o polarità. Non ogni tipo di dualità o polarità è dualistico, ma solo quello che implica la dualità o la polarità dei principi causali. Allo stesso modo non si può etichettare come dualistica ogni coppia di opposti (come maschio-femmina, destra-sinistra, luce-tenebra, bene-male, spirito-materia, sacro-profano), anche se la loro opposizione è molto accentuata. Li si può dire dualistici solo quando siano concepiti come principi o cause del mondo e dei suoi elementi costitutivi. Inoltre affinché una coppia di opposti possa dirsi dualistica non è necessario che i principi siano reciprocamente irriducibili o coeterni. In realtà uno può essere la creazione dell'altro, come nella dottrina dualistica dei Bogomili, ove Satana, creato da Dio, a sua volta è il creatore del corpo umano. In breve, non vi è dualismo dove non vi sia traccia della questione cosmogonica o antropogonica, o dove non vi sia questione dei principi responsabili del venire all'esistenza dell'uomo e del mondo. Ciò significa che un concetto di semplice dualismo etico che sottolinei l'opposizione morale tra il bene ed il male ed i loro rispettivi protagonisti (come nei concetti cristiani di Dio e del Diavolo) non è propriamente dualistico nel senso specificatamente storico-religioso e fenomenologico, a meno che il bene ed il male non siano connessi a dei principi ontologici opposti, come nello Zoroastrismo e nel Manicheismo. La semplice contrapposizione tra bene e male, vita e morte, luce e tenebre, e così via, è infatti coestensiva con la religione stessa e non può essere equiparata al fenomeno più specifico del dualismo.

Ruolo del dualismo nel monoteismo, nel politeismo e nel monismo. Nella fenomenologia storica della religione il dualismo non deve essere opposto necessariamente al monoteismo, al politeismo o al monismo. Manifestazioni dualistiche del monoteismo si possono rintracciare nelle *Gāthā*, tra le parti più arcaiche dell'*Avesta*, e nello Gnosticismo cristiano. Qui si trovano delle figure ontologicamente inferiori e spesso demoniche, come Ahriman (Angra Mainyu) nell'Avesta, il Principe delle Tenebre nel Manicheismo, o demoniche, come il demiurgo psichico nello Gnosticismo, che esistono come un secondo principio accanto al Dio supremo. Solo nel Marcionismo il dualismo conduce oltre il monoteismo, verso una dottrina propriamente diteistica (il Dio supremo perfettamente buono opposto all'inferiore dio di «giustizia»). Inoltre possono essere considerate dualistiche alcune forme di speculazione cristiana non gnostica, profondamente influenzate dal Platonismo. Piuttosto che la credenza gnostica in due forze irriducibili che rendono conto dell'esistenza dell'uomo e dell'universo, qui è presente la credenza nell'opposizione fondamentale tra l'anima umana immateriale e il corpo come entità materiale (fisico). Sebbene sia lo stesso Dio a creare l'anima e il corpo, l'occasione per la creazione di quest'ultimo è la colpa primordiale delle anime razionali originariamente «incorporee» (non legate al corpo come entità fisiologica). Questa colpa primordiale può di conseguenza essere considerata come un secondo principio o causa che motiva Dio a creare il corpo umano nell'aspetto che conosciamo e il mondo visibile in cui l'uomo deve vivere fino all'apocatastasi finale, o reintegrazione della sua condizione «immateriale» primordiale.

Questo è il quadro presentato dall'antropologia platonizzante di Origene. In questo caso si può parlare di un dualismo antropologico che non implica solamente la dualità di anima e corpo, ma, cosa più importante, una dualità di cause: la volontà onnipotente di Dio e la colpa di un'anima creata, colpa motivante la creazione

del corpo fisiologico e del mondo materiale. Certamente la colpa non deve essere concepita come la causa efficiente di questa «seconda creazione»; essa motiva semplicemente l'atto creativo successivo («secondo») operato da Dio. La colpa è qui concepita come «colpa antecedente», in quanto distinta dal peccato originale di Adamo. Mentre quest'ultimo fu commesso da Adamo in quanto uomo già compiutamente corporeo, la «colpa antecedente» fu commessa dalle anime preesistenti in una sorta di «prologo in cielo». Elementi di tale tradizione di dualismo antropologico origeniano si trovano anche in Gregorio di Nissa, il quale afferma che Dio creò il corpo umano (sessuato) per la sua prescienza della colpa (non sessuale) di Adamo e della sua caduta dal Paradiso.

Troviamo invece una forma un po' differente di monoteismo dualistico non gnostico in alcuni pensatori ebrei che ammettono l'esistenza di agenti angelici che cooperano con il Dio creatore. Per esempio, in Filone Alessandrino tali entità angeliche hanno particolarmente a che fare con la creazione dell'uomo o delle sue parti costitutive più umili. Risulta qui evidente l'influenza di Platone, che nel *Timeo* aveva opposto il potente Demiurgo, creatore della parte immortale dell'anima, agli «dei inferiori», cui il Demiurgo affida il compito di plasmare gli elementi mortali dell'anima e il corpo umano.

È superfluo far notare che le formulazioni dualistiche del monoteismo furono criticate dai teologi cristiani, i quali tentarono di eliminare qualsiasi tipo di condizionamento imposto alla creatività assoluta di Dio. Ciononostante è necessario notare che alcune delle concezioni sovramenzionate (quelle di Filone e di Platone) furono originariamente concepite per salvaguardare l'innocenza di Dio nei confronti del male. In questo senso i platonici attribuivano il male umano non a Dio, ma alla libertà del volere e – insieme – alla natura corporea dell'uomo.

Concezioni dualistiche si possono trovare anche nel politeismo. In alcune cosmogonie politeistiche è presente un'opposizione tra due principi causali distinti, rappresentati da un lato dalle antiche *archai* o principi semipersonali dalle caratteristiche elementari, e dall'altro da una nuova razza di divinità giovani ed energiche. Così Urano, nella cosmogonia di Esiodo, e Apsu, nell'*Enuma elish* mesopotamico, trovano un'opposizione violenta al loro egocentrismo e alla loro passività ontologica da parte delle nuove divinità, tra le quali spicca un demiurgo saggio e potente che crea o pone ordine nel mondo, distribuisce la fortuna e fissa i destini. È da notare che in questo tipo di cosmogonia le entità primordiali sconfitte non perdono completamente la loro sacralità. Urano, per esempio, conserva una funzione profetica, Apsu resta puro e Vṛtra (una figura analoga della cosmogonia vedica) resta un brahmano. In altre parole, il carattere di queste entità primordiali destinate alla sconfitta finale e trasformate sostanzialmente negli elementi dell'universo è ben lungi dall'essere demoniaco; esse mantengono una differenza totale dagli esseri aggressivi che caratterizzano le visioni del mondo dello Zoroastrismo e dello Gnosticismo.

Infine anche il monismo può trovare espressione in termini dualistici. È il caso dell'*advaita* di Śaṇkara e di altri sistemi che riducono la molteplicità del mondo materiale a illusione, ossia alla non-esistenza metafisica. Infatti tali sistemi corrispondono alla mia definizione di dualismo, considerando che la *māyā* (illusione), sebbene ontologicamente priva di sostanzialità, dà vita al mondo fenomenico e alle sue sofferenze. Esempi di monismo dualistico si possono trovare altrettanto facilmente fuori dall'India. In Grecia la dottrina monistica di Parmenide non è priva di sfumature dualistiche, principalmente per l'opposizione tra verità e opinione (*doxa*), distinzione propria anche di Platone. Più profondamente mischiati e allo stesso tempo opposti sono i principi coeterni di Amore e Discordia nell'ontologia e nella cosmologia di Empedocle. Si può pensare anche alla dottrina fondamentalmente dualistica della «guerra» (*polemos*) di Eraclito, ove la «via all'ingiù» e la «via all'insù» sono opposte l'una all'altra, il tutto nel contesto della preminenza assiologica attribuita al principio del Logos, il cui aspetto materiale è il fuoco.

Tipi di dualismo. Possiamo iniziare ora un esame più sistematico del dualismo presentando una tipologia delle sue forme essenziali e tenendo bene in mente che la seguente tipologia richiederà una verifica mediante la ricerca storico-comparativa. Da un punto di vista sistematico ogni forma di dualismo può essere classificata secondo la tipologia: radicale o moderato, dialettico o escatologico, cosmico o anticosmico. Esaminerò singolarmente ognuna di queste coppie.

Dualismo radicale e dualismo mitigato. Possiamo distinguere il dualismo radicale dal dualismo mitigato sulla base del loro rispettivo punto di vista sui due principi fondamentali. Il dualismo radicale ammette due principi eguali e coeterni (nel senso che entrambi esistono ed agiscono fin dal principio, qualunque sia il loro destino finale: vedi sotto). I testi tardi dell'Avesta, lo Zoroastrismo medievale e la stessa dottrina dei due spiriti primordiali delle *Gāthā*, rappresentano esempi di tale dualismo radicale. In particolare i due spiriti delle *Gāthā* devono essere compresi come esistenti indipendentemente fin dall'inizio del mondo con le loro nature perfettamente contrarie; nonostante le interpretazioni date da molti iranologi, la loro scelta significa semplicemente l'affermazione della loro natura innata

e lo spirito distruttore non ha nulla in comune con Ahura Mazda, il dio supremo. Il fatto di essere menzionati come «gemelli» (*Yasna* 30.3) non implica altro che il loro essere simmetrici ed essenzialmente contrari l'uno all'altro. [Vedi *GEMELLI*, vol. 4]. Anche il Manicheismo ed alcune varietà delle dottrine catare medievali appartengono al dualismo radicale. Tra i Greci il dualismo radicale si ritrova nell'Orfismo, con la sua concezione del *kyklos tēs geneseōs* («il ciclo delle nascite») e nelle implicazioni dualistiche della sua metafisica; nella teoria di Empedocle dei principi opposti di Amore e Discordia; in Eraclito; e nelle dottrine di Platone delle due rivoluzioni alternanti del mondo (nel *Politico*) e della coeternità delle Idee e del «ricettacolo» (*chōra*). Molteplici forme di dualismo radicale si trovano anche in India, soprattutto nel sistema Sāṃkhya, con i suoi opposti principi di *puruṣa* e *prakṛti*.

A differenza del dualismo radicale, il dualismo mitigato (o «monarchiano») presenta un solo principio primordiale, mentre il secondo principio in qualche modo deriva dal primo, spesso attraverso un incidente che ebbe luogo in una sorta di prologo in cielo. Successivamente il secondo principio ha un posto fondamentale nella venuta all'esistenza del mondo. Molti sistemi gnostici forniscono degli esempi di dualismo mitigato, in particolare il sistema di Valentino, dove la stessa struttura del mondo divino pneumatico (il *plērōma*) permette la possibilità di una caduta in cielo. La caduta di Sophia, l'ultimo *aiōn*, è il risultato della sua posizione periferica all'interno del *plērōma* divino. Tale posizione pericolosa equivale ad una sorta di predestinazione alla caduta.

Sebbene ciò non distrugga il carattere mitigato o monarchiano del Valentinianesimo, è però in grado di mostrarci bene che la metafisica gnostica include qui un concetto di crisi o instabilità presente nel mondo divino, un concetto che è fondamentalmente dualistico. Inoltre mette in evidenza le connessioni dello gnosticismo con altre tendenze speculative del periodo ellenistico quali le tradizioni orfiche, pitagoriche e platoniche. Altri esempi di dualismo mitigato sono l'antropogonia del *Timeo* di Platone e le sette medievali (alcune sette dei Catari ed i Bogomili).

Le prove di un dualismo radicale o mitigato tra le culture prive di scrittura sono ambigue e questo stesso fatto può avere un significato per la nostra comprensione del processo di formazione delle ideologie e delle credenze dualistiche. Così, mentre il mito algonchino dei due fratelli Ioskeha e Tawiskaron, nati da Ataentsic (un essere femminile primordiale), può essere riportato alla tipologia del dualismo radicale, dal momento che i fratelli intrattengono rispettivamente una relazione positiva ed una relazione negativa con la creazione dall'inizio dei tempi, altri miti americani a carattere dualistico sono completamente differenti. Possono presentare un Essere supremo che all'inizio è privo di qualsiasi opposizione ma che successivamente è affiancato da una seconda figura di origine sconosciuta che comincia ad interferire nel processo di creazione. L'origine sconosciuta del rivale, spesso caratterizzato come un trickster demiurgico, intende indicare che la sua assenza precedente altro non era che una presenza non manifesta, e che egli fa parte integrante di un unico e onnicomprensivo scenario. La stessa cosa sembra valere per il mito nordamericano di Nih'asa (o Napiwa), l'«uomo forte» che arriva dopo, di origine sconosciuta. Egli riesce a prendere il controllo della terra grazie al permesso accordatogli dal dio creatore, ma subito dopo compie delle azioni contrarie agli scopi di quest'ultimo. Il mito cosmogonico dei Chukchi, di tono meno tragico, comunica la stessa impressione. L'Essere supremo crea ogni cosa ma si dimentica di creare il Corvo (che in altri miti dell'Asia nordorientale è un trickster ed un demiurgo secondario). La dimenticanza dell'Essere supremo indica il fatto che il Corvo è implicitamente, ancor prima della sua nascita, un elemento costitutivo dell'universo. Infatti il mito ci racconta che egli nasce nell'oscurità, durante la notte che seguì la creazione, generato da un abito abbandonato dal dio creatore. In questo modo il creatore è, in una maniera o nell'altra, responsabile della totalità dell'esistenza ed il Corvo deve la sua esistenza ad una sorta di necessità innata.

Sembrerebbe dunque che le più antiche formulazioni (o almeno le più semplici) non scegliessero tra le due possibilità di un dualismo radicale o mitigato. Forse, tale alternativa non era riconosciuta. Tale potrebbe essere anche il caso di ciò che noi abbiamo chiamato il dualismo mitigato dei Valentiniani e di altri gnostici e settari, le cui mitologie non di rado ci ricordano gli scenari dualistici delle culture arcaiche.

A tale proposito si possono menzionare anche le mitologie degli Yazīdī, degli Ahl-i Ḥaqq, ed i miti e le leggende dualistiche che si ritrovano nel folclore dell'Europa orientale. Queste ultime, verisimilmente, sono state talora influenzate dalle dottrine dei Bogomili, che a loro volta utilizzarono alcuni scritti cristiani apocrifi, ma esse hanno anche qualcosa in comune con le mitologie dualistiche che si trovano presso i Tatari dell'Altai e presso altre popolazioni turche e mongole dell'Asia centrale.

Dualismo dialettico e dualismo escatologico. Il dualismo dialettico può essere distinto dal dualismo escatologico per il fatto che mentre nel primo i due principi irriducibili operano eternamente, nel secondo questo non accade. Spesso, nel dualismo dialettico, i due prin-

cipi sono considerati rispettivamente il bene ed il male in senso metafisico. Se ne possono trovare esempi nella speculazione orfica sull'uno e sui molti, in Empedocle, in Eraclito e nel Platonismo. Anche l'opposizione induista di *ātman* e *māyā* rappresenta questo tipo di dualismo, alla stessa stregua dell'ideologia cinese dello *yin* e dello *yang* e di varie speculazioni teosofiche.

Il tratto distintivo del dualismo escatologico è la credenza che il principio del male sarà vinto alla fine dei tempi. Esempi di tale credenza si possono ritrovare nello Zoroastrismo, nel Manicheismo, nello Gnosticismo, nel Bogomilismo e nel Catarismo. Come si può vedere da questo elenco, molte forme di dualismo escatologico sono dipendenti storicamente da dottrine sorte nell'ambito del Cristianesimo, dove la soteriologia è più fortemente escatologica (sebbene non dualistica). Similmente alcune forme di dualismo dialettico sono in relazione con speculazioni monistiche. Si deve anche notare che mentre il dualismo dialettico è sempre radicale, il dualismo escatologico può fondarsi sia sul dualismo radicale, come nel caso dello Zoroastrismo e del Manicheismo influenzato da esso, sia sul dualismo mitigato, come si può vedere nella maggior parte delle tradizioni gnostiche, nel Bogomilismo e nel Catarismo.

Dualismo procosmico e dualismo anticosmico. Le forme di dualismo procosmico ed anticosmico si distinguono in base al loro atteggiamento nei confronti del mondo. Il dualismo procosmico ritiene che la creazione sia fondamentalmente buona e che il male sopraggiunga dall'esterno. Tipico esempio è lo Zoroastrismo. Il dualismo anticosmico ritiene al contrario che il male sia intrinseco al mondo, presente in un principio o in una sostanza essenzialmente negativa o illusoria come la materia, il corpo o l'anima inferiore. Tra gli esempi, l'Orfismo (almeno talora), lo Gnosticismo, il Manicheismo, il Bogomilismo, il Catarismo e certe forme di Induismo. Nel Manicheismo, per esempio, troviamo la nozione del mondo creato con la sostanza materiale oscura dei demoni, da un demiurgo divino, lo *Spiritus Vivens*: il cosmo è creato come un congegno provvidenziale, in modo da permettere la liberazione progressiva delle anime intrappolate al suo interno, che alla fine sono condotte al paradiso celeste.

Importanza relativa dei tipi. Una considerazione generale della tipologia fin qui delineata permette di fare una serie di osservazioni interessanti. Innanzitutto, la prima opposizione, quella tra dualismo radicale e mitigato, sembra essere la meno significativa. Ciò rende problematica la supposizione frequente secondo cui il dualismo, nella sua forma genuina, implica la coeternità dei due principi. Il fatto che tale particolare alternativa tra dualismo radicale e dualismo mitigato abbia causato forti contrasti nelle chiese catare del Medioevo occidentale non deve condurci a sopravvalutare la sua importanza. L'ambiguità di fondo che si annida nel problema dell'origine del rivale di Dio, il demiurgo-trickster, nelle mitologie dualistiche di molte culture prive di scrittura indica piuttosto la scarsa importanza di tale opposizione. Piuttosto, dal punto di vista metafisico è la seconda forma di opposizione tipologica, quella tra dualismo dialettico e dualismo escatologico, a rivestire maggiore importanza. Infine, è fondamentale in relazione alla concezione ed alla pratica di vita effettiva la terza opposizione, ovverossia quella tra dualismo procosmico e dualismo anticosmico.

Quest'ultimo punto ci permette di riconoscere il carattere specifico dello Zoroastrismo in relazione agli altri tipi di dualismo. Lo Zoroastrismo come forma evidente di dualismo procosmico deve essere distinto accuratamente dal Manicheismo anticosmico, a dispetto della loro somiglianza in quanto entrambi radicali ed escatologici. Il fatto che il Manicheismo, nonostante sia essenzialmente gnostico e occidentale, condivida la forma radicale ed escatologica del dualismo zoroastriano ci suggerisce l'influenza concettuale ed iconografica dell'ambiente religioso iranico.

L'opposizione tra procosmico ed anticosmico è di minore aiuto per poter arrivare ad una caratterizzazione specifica delle forme di dualismo platoniche ed ermetiche. Sia Platone, sia Plotino affermarono vigorosamente la bellezza e l'ordine del cosmo (il che allontana Plotino dagli gnostici). Ciononostante, occasionalmente essi espressero un punto di vista meno ottimistico. Per esempio, nelle *Leggi*, Platone formulò un'opposizione tra due anime del mondo, una buona e l'altra cattiva. Inoltre entrambi condividevano la dottrina orfica del corpo come tomba o prigione dell'anima, e la visione della vita come una specie di morte. Alla fine risulta impossibile descrivere il pensiero di entrambi come coerentemente procosmico o anticosmico.

Il dualismo nella storia. Fino a questo punto il mio approccio al dualismo è stato sistematico. Ma la storia delle religioni richiede più di una indagine puramente fenomenologica o sistematica. Se si impiega un metodo di ricerca storico-comparativo sorge il problema di una serie di possibili connessioni storiche tra le differenti forme di dualismo religioso e lo studioso è impegnato ad analizzare l'ambiente storico in cui questi fenomeni sorsero. Uno studio storico-comparativo del dualismo in quanto categoria specifica del pensiero e dell'esperienza religiosa non ha la necessità di venire a spiegazioni diffusioniste che presuppongano un'origine storica unica del dualismo e spieghino la sua estensione geografica successiva come conseguenza della diffusione culturale e dell'adattamento. Le diverse for-

me storiche del dualismo possono essere spiegate meglio sulla base di uno sviluppo parallelo, purché tale approccio eviti le presupposizioni di uno sviluppo evoluzionistico e naturistico. Inoltre tale approccio non è meno storico dell'approccio di tipo diffusionistico. Mi riferisco a una tipologia storica in grado di spiegare lo sviluppo indipendente di fenomeni religiosi analoghi, come il dualismo, sulla base di fatti, circostanze o presupposti religiosamente e storicamente comparabili. In ogni caso, allo stato attuale delle nostre conoscenze, sarebbe difficile sostenere una spiegazione diffusionista della presenza estesa del dualismo in tempi, religioni e culture differenti. Data la presenza di forme di dualismo nelle culture arcaiche dell'America settentrionale, risulta impossibile considerare che tutte le forme di dualismo abbiano un unico punto geografico di origine, l'Iran. È meglio puntare la nostra attenzione solamente su quelle connessioni che possono essere documentate storicamente.

Come accennato prima, possiamo trovare delle connessioni storiche tra alcune forme di dualismo manicheo e di dualismo zoroastriano. Conclusioni storico-comparative simili si possono trarre a proposito della relazione tra le concezioni dualistiche del folclore dell'Europa orientale e quelle di alcune sette dell'Asia occidentale come gli Yazīdī. Si potrebbe parlare di una certa propensione dualistica nel retroterra etnologico di queste aree, senza però perdere di vista la possibilità opposta, vale a dire l'influenza diretta delle grandi religioni dualistiche e dei movimenti settari dualistici attivi come quello dei Bogomili. Possibilità simili si ritrovano nel caso delle note mitologie dualistiche dei Turchi e dei Tatari dell'Asia centrale (si veda per esempio la figura tenebrosa di Erlik, un antidio che ha una particolare relazione con il regno dei morti). Tali mitologie possono essere state influenzate non solamente dall'Iran ma anche dalle tradizioni del folclore dualistico dell'Europa orientale.

Anche in Iran si ritrovano occasionalmente delle formulazioni dualistiche marginali che non possono essere spiegate solamente sulla base dell'ideologia dello Zoroastrismo. Per esempio, la caratterizzazione di Ahriman come una specie di demiurgo-trickster non è differente dalla caratterizzazione di figure simili nelle culture prive di scrittura dell'Asia. In fine siamo condotti a porre in questione le origini stesse del dualismo zoroastriano: fino a che punto fu influenzato e predeterminato dalla figura di Zarathustra? Fino a che punto, ed in che modo, la religione iranica fu caratterizzata da tendenze dualistiche prima dell'avvento di Zarathustra? E che cosa fu più importante per questo fatto? Gli elementi che trovano una corrispondenza nella letteratura vedica dell'India (si pensi alle figure analoghe di Indra-Vṛtrahan e di Verethraghna) o quelli che richiamato alla mente il folclore dell'Asia centrale?

Qualunque sia la risposta a queste domande, una possibilità tra le altre merita una menzione speciale, vale a dire quella che si potrebbe chiamare dell'«imperialismo dualistico». Ciò a cui penso può essere illustrato prendendo in considerazione il destino storico del cosiddetto «pescatore della terra», il tema mitico di un uccello o di un altro animale che si immerge nel mare primordiale allo scopo di portare su del fango per il creatore, che a sua volta lo sparge sulla superficie delle acque al fine di creare la terra. Questo motivo mitico è molto diffuso: lo si può trovare nell'Asia centrale, nell'Europa orientale e nell'America settentrionale. Ciò che è interessante qui, è che tale motivo ha implicazioni dualistiche solo in aree euroasiatiche, il che è particolarmente significativo visto che altri miti dualistici non sono cosa rara nel Nuovo Mondo. Ciò può significare che al motivo originariamente non dualistico del tuffatore fu data una interpretazione dualistica in Asia, mentre versioni più antiche, non dualistiche, si erano già diffuse nell'America settentrionale. Si possono fare solo delle congetture per spiegare i motivi di un'interpretazione dualistica di questo motivo in Asia. Una volta affermatasi, tale interpretazione potrebbe aver modificato la precedente situazione portando alla appropriazione di temi in un primo momento estranei al dualismo. Si avrebbe così una specie di «imperialismo dualistico» la cui manifestazione più saliente avrebbe avuto luogo in Iran o ai suoi confini. Tale ipotesi non avrebbe nulla a che fare con la teoria secondo cui il dualismo in quanto tale avrebbe avuto origine in queste regioni.

È tempo di rivolgere la nostra attenzione ad altri territori e ad altre culture in cui il dualismo, in forme molto differenti da quelle dell'Asia centrale e dell'America settentrionale, fu un tempo molto diffuso. Questi territori si estendono dal confine dell'impero achemenide in Oriente, alla Sicilia ed alla Magna Grecia in Occidente. Qui l'Orfismo ed il Pitagorismo, entrambe forme tipiche di dualismo, assunsero una forma del tutto differente dai dualismi iranici e dell'Asia centrale. Piuttosto che trovare un Essere supremo in opposizione ad un demiurgo demoniaco o simile ad un trickster, siamo di fronte ad un dualismo antropologico, ontologico e cosmologico allo stesso tempo. Le dottrine del *sōma-sēma* (corpo-tomba), della *metensōmatōsis* e della purificazione dalla «colpa antecedente» caratterizzano questo dualismo misteriosofico ed antropologico, che affonda le sue radici in una metafisica che oppone l'unicità e la molteplicità nel contesto di un ciclo eternamente ricorrente. Il termine *misteriosofico* si riferisce alla tendenza dell'Orfismo e del Pitago-

rismo, e più tardi di Platone e del Platonismo, ad adattare alla propria filosofia alcuni elementi della teologia delle religioni misteriche. Le religioni misteriche in quanto tali sembrano infatti essere prive di quell'atteggiamento ostile al corpo che è tipico dell'Orfismo e del Pitagorismo.

Le dottrine anticosmiche ed antisomatiche della misteriosofia greca sono comparabili, da un certo punto di vista, alla speculazione monistico-dualistica delle *Upaniṣad* indiane, alcune delle quali sono contemporanee delle correnti misteriosofiche occidentali. Non vi è alcun dubbio che la misteriosofia greca contribuì a sviluppare tendenze simili in Occidente, per esempio nelle forme di dualismo gnostiche, ermetiche, neoplatoniche e neopitagoriche, e nell'antisomatismo gnostico che poneva in relazione la morte con *erōs* e *genesis* («nascita») con *phthora* («corruzione, morte»). Sebbene lo Gnosticismo ed in particolare lo Gnosticismo cristiano abbia ricevuto l'influsso dell'interesse escatologico del Cristianesimo non gnostico, queste connessioni storiche e fenomenologiche dello Gnosticismo con la misteriosofia pagana non devono essere trascurate.

Parimenti non si deve trascurare la questione dell'influenza delle forme di animismo e di sciamanismo nordasiatico, europeo nordorientale e balcanico sullo sviluppo del dualismo sia nell'area mediterranea, sia in Iran e in Asia centrale. Il problema della relazione tra tali forme non greche di animismo e di sciamanismo ed alcuni degli aspetti «irrazionali» della cultura greca, classica ed arcaica, è ben conosciuto. Sebbene il problema sia sicuramente di primaria importanza, non si dovrebbero però dimenticare le differenze notevoli che separano la *metensōmatōsis* e l'ascetismo dell'Orfismo e del Pitagorismo dalle credenze e dalle pratiche animistiche delle culture sciamaniche dell'Europa nordorientale. In particolare in queste culture sono assenti le motivazioni etiche ed ontologiche delle tradizioni misteriosofiche greche. La stessa cosa è vera per quei personaggi balcanici, come Zalmoxis, che in Tracia sono in relazione con pratiche e credenze di «immortalizzazione», che sono completamente differenti dalla concezione orfica della morte e della reincarnazione nel contesto della purificazione etica ed ontologica. Ciononostante, tali elementi cosiddetti barbari possono formare una parte essenziale della storia del dualismo europeo.

L'astensione «pitagorica» dalla carne era attribuita anche a Zalmoxis. Inoltre per la setta ascetica degli Ktistai ed anche per la setta pagana degli Uomini Pii (*Eusebeis*) dell'antichità balcanica, l'astensione dalla carne o altre forme astensionistiche (Strabone 7.3.3.5) possono riportare alla mente alcuni aspetti corrispondenti della setta balcanica medievale dei Bogomili, fondata da un sacerdote di nome Bogomil («colui che prega Dio» o forse «colui che ama Dio»). Il folclore dualistico dei Balcani e del resto dell'Europa orientale, come pure gli apocrifi più o meno dualistici, popolari in quei luoghi, fanno anch'essi parte di questa storia. Questi esempi orali e letterari sono particolarmente interessanti in quanto sono in grado di mostrare l'influenza di motivi gnostici ripresi da testi letterari e da leggende orali originarie dell'Oriente. Generalmente parlando, si può dire che il dualismo «orientale», derivato da tradizioni scritte e orali e caratterizzato dall'opposizione tra un creatore ed un demiurgo inferiore (il dio inferiore dello Gnosticismo o il demiurgo-trickster dell'etnologia e del folclore) fu influente in quelle regioni balcaniche e dell'Europa orientale, dove le tendenze dualistiche erano già evidenti. Il diteismo di tali mitologie importate può essere stato preparato da concezioni indigene riguardanti una dualità di divinità, come ad esempio il «dio bianco» ed il «dio nero» menzionati da un testo medievale, peraltro poco autorevole (*Chronica Slavorum* di Helmold, del XII secolo).

Il giudizio di Plutarco. Abbiamo preso in considerazione alcune delle forme storiche e sistematiche di dualismo più importanti, così come si trovano in contesti religiosi differenti. Dobbiamo ora considerare brevemente un tipo di pensiero dualistico che, lungi dal limitarsi alle espressioni di una credenza particolare, fu usato da Plutarco come chiave di interpretazione di differenti sistemi religiosi e della stessa religione. Questo tipo di pensiero dualistico è esemplificato nel trattato *Iside e Osiride*. Lo scopo perseguito dal filosofo e teologo di Cheronea è di mostrare, sulla base dell'ermeneutica platonica o medioplatonica, che il dualismo, come idea di due forze opposte che si manifestano nell'universo, sia una nozione comune alla maggior parte delle religioni del suo tempo.

Sviluppando le sue tesi, Plutarco ci fornisce una serie di preziose informazioni sulle religioni persiana, mesopotamica e soprattutto egizia. Le informazioni che ci dà sull'opposizione tra Osiride e Seth in Egitto sono il solo documento letterario che ci fornisca la versione completa di questo mito fondamentale. La sua interpretazione dei differenti personaggi del mito e delle differenti forme di relazione che li legano è chiaramente platonica e fortemente speculativa. Egli arriva al punto di introdurre diversi tipi di opposizione: un'opposizione di ostilità tra Osiride/Horus e Seth ed un'opposizione di cooperazione e trascendenza tra Osiride ed Iside, una coppia di sposi. Osiride è interpretato come il mondo ideale o il modello trascendente che informa la materia, ossia Iside, come potere nutritivo femminile di tutti gli esseri del mondo visibile. È importante notare che l'ermeneutica plutarchea sintetizza questi

due differenti tipi di opposizione dualistica in una struttura unitaria. Come conclusione dell'interpretazione di Plutarco, Iside non elimina totalmente la figura maligna di Seth dal mondo dopo la vittoria di Horus su di lui. Nonostante la sua malvagità innata, Seth è chiaramente concepito come una presenza necessaria per l'equilibrio del mondo. Così, nonostante l'accettazione del concetto platonico espresso in *Teeteto* 176ab, secondo cui il male è intrinseco al mondo inferiore, il Platonismo speculativo di Plutarco va in realtà al di là di Platone. Platone non tentò mai di unire le due differenti forme di dualismo che si trovano nelle *Leggi* (le due anime opposte dell'universo, una buona ed una cattiva) e nel *Timeo* (l'invisibile ed il visibile in quanto parti costitutive e necessarie dell'essere).

Sarebbe troppo sospettare che Plutarco, anche se aiutato dall'uso della speculazione platonica, non abbia semplicemente inventato tale struttura «egizia», complessa ma unitaria? La documentazione egizia dà sostegno all'idea che Seth, dio di scarsità, sterilità e solitudine, dio del deserto e delle regioni ostili, fosse esplicitamente riconosciuto come un elemento costitutivo del pantheon egizio e dell'universo. Per esempio egli ha un ruolo positivo nella lotta quotidiana con il serpente Apophis, il nemico del Sole. E non è tutto. Studi recenti sul Seth egizio hanno dimostrato che egli possiede i tratti caratteristici di un trickster. Inoltre lo studio comparativo della mitologia egizia di Seth e di quella di Yurugu (Ogo) tra i Dogon dell'Africa occidentale ha mostrato una notevole affinità strutturale fra i due. Nei miti Dogon, Yurugu è un personaggio sterile, solitario e scontroso; tuttavia, contemporaneamente, è un elemento indispensabile nell'universo. Inoltre egli è un trickster; è la «volpe pallida» (il nome si riferisce alla *Vulpes pallida*, una specie di Coyote africano). È notevole, dopo le peregrinazioni tra le molte forme di dualismo, imbattersi in qualcosa che richiama alla mente quella figura dualistica aggressiva, infelice e inevitabile: il demiurgo-trickster (Corvo, Coyote ed altri) tipico di un gran numero di mitologie preletterarie. Questo può significare che, lungi dall'essere una protesta contro il monoteismo, una protesta tesa a privilegiare l'«innocenza» di Dio sulla sua onnipotenza, il dualismo possa essere interpretato (in almeno alcune delle sue forme) piuttosto come un'insufficiente attuazione dell'idea dell'onnipotenza e perfezione di Dio. E che la forma estrema e irriconciliabile del dualismo, vale a dire il dualismo dialettico, sia nella sua forma quietistica, sia nella sua forma combattiva, è destinata a rappresentare l'opposizione più radicale al monoteismo. Ciò può essere visto anche nelle dialettiche di Hegel, Nietzsche, Marx e Freud, ognuna delle quali è un esempio di «dualismo» nel mondo moderno. [Vedi anche *TRICKSTER* e *DEMIURGO*].

BIBLIOGRAFIA

Per un'ampia esposizione dei problemi che riguardano le forme e la diffusione del dualismo nelle religioni fornite di scrittura e prive di scrittura, cfr. il mio *Il dualismo religioso*, Roma 1983 (2ª ed.). Cfr. anche il mio *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden 1978, che fa riferimento al dualismo nello Gnosticismo e nelle tradizioni iraniche. J. Duchesne-Guillemin presenta una visione comparativa del dualismo iranico nel suo studio *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962. Il ruolo dello Zurvanismo è in qualche modo esagerato nel libro di R.C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955. Il dualismo iranico è anche il soggetto del libro di Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I-II, Leiden 1975-1982; e del mio *Zamān i Ohrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino 1958. Sul dualismo nelle differenti religioni e culture si consulti M. Eliade, *Prolegomenon to Religious Dualism*, nel suo *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago 1969 (trad. it. *Prolegomeni al dualismo religioso*, in *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione*, Brescia 1972); e il suo *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris 1970 (trad. it. *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*, Roma 1975), specialmente i capp. 2 e 3. I libri di Simone Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Paris 1946; e *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris 1946, non distinguono abbastanza tra gli usi del termine *dualismo* negli studi storico-filosofici e in quelli storico-religiosi. Le fonti seguenti trattano aspetti particolari del dualismo: *The Origins of Gnosticism* (1967), Leiden 1970, da me curato; H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston 1963 (2ª ed. riv.) (trad. it. *Lo gnosticismo*, Torino 1975, 1991); M. Griaule e G. Dieterlen, *Le renard pâle*, I, Paris 1965; K. Rudolph, *Gnosis*, Edinburgh 1983; e lo studio di J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford 1958. Il saggio di G. Widengren, *Der Iranische Hintergrund der Gnosis*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 4 (1952), pp. 97-114, studia il dualismo in relazione alle Upaniṣad. F.K. Numazawa compie un accostamento comparativo con la ideologia cinese yin-yang nel suo studio *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, Fribourg 1946. O. Dähnhardt, nel suo libro *Natursagen*, I, Leipzig 1907, inserisce preziose informazioni sul folclore dualistico nell'Europa Orientale e in Asia. W. Schmidt discute le mitologie dualistiche asiatiche in *Der Ursprung der Gottesidee*, voll. IX-XII, Münster 1948-1955. Per un esame della «seconda creazione» e della «colpa antecedente», che è differente dal «peccato originale», cfr. il mio *Selected Essays*, citato sopra; ed il volume da me curato, intitolato *La Doppia creazione dell'uomo*, Roma 1978. Per quanto riguarda la presenza del dualismo nelle correnti moderne del pensiero e della prassi, menzionate alla fine della presente voce, cfr. il mio *Selected Essays*, pp. 177-86.

Per una presentazione breve e sistematica del dualismo, cfr. i miei contributi *Théologie et théorie du mal aux premiers siècles de l'ère nouvelle*, in «Le Muséon», 100 (1987), pp. 1-11; e *Dieu unique et création double*, in *Orientalia*, J. Duchesne-Guillemin emerito oblata, Leiden 1984, pp. 49-60.

UGO BIANCHI

ENOTEISMO. Il termine, coniato dal greco *henos* («uno») e *theos* («dio»), venne usato per la prima volta da F. Max Müller in alternanza con *kathenotheism*, derivante dal greco *kath'hena* («uno a uno»). Fu F.W.J. Schelling (1775-1854) ad usare per primo la parola *enoteismo* nel suo studio sulla mitologia al fine di indicare un «monoteismo relativo e rudimentale», supponendo che questa fosse l'idea di Dio formata dalla coscienza preistorica (*Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, 1842). Nel suo tentativo di «rintracciare l'origine e la prima crescita del pensiero umano», F. Max Müller (1823-1900) impiegò la parola come termine tecnico della *Religionswissenschaft* per designare una particolare forma di politeismo che ai suoi occhi era caratteristica della descrizione delle divinità nel *Ṛgveda*. Egli notò che nei Veda – la letteratura religiosa indiana più antica – le divinità sono invocate con una serie di nomi come *Agni* («fuoco»), *Sūrya* («il sole»), *Uṣas* («l'alba»), *Marut* («le tempeste»), *Pṛthvī* («la terra»), *Āp* («le acque»), *Nadī* («i fiumi»), che sono in stretta connessione con la natura per mezzo di nomi più appropriati come *Varuṇa*, *Mitra*, *Indra*, e *Aditi*. Tuttavia «agli occhi del supplicante» ogni divinità è «allo stesso tempo una divinità vera, suprema e assoluta», non limitata dalla potenza di qualsiasi altra divinità. Müller chiamò tale «credenza in singole divinità» *enoteismo* o *catenoteismo*, intendendo con ciò «il culto di un unico dio alla volta» (Müller, 1881, pp. 136s.). Nelle sue lezioni del 1882 ritenne che «il termine più breve *enoteismo* fosse stato generalmente accettato, in quanto in grado di rappresentare in maniera appropriata l'opposizione tra *monoteismo*, il culto di un unico Dio solamente, ed *enoteismo*, il culto di singole divinità» (Müller, 1896, pp. 146s.).

Müller distinse la pluralità delle divinità vediche dall'idea di politeismo, che, come egli stesso fece notare, deriva principalmente dall'antichità greca e romana e designa «un più o meno organizzato sistema di divinità, differenti per potenza e rango e tutte subordinate al dio supremo, Zeus o Juppiter» (Müller, 1896, pp. 145s.). In parte in opposizione alle tesi di Ernest Renan (1823-1892), secondo cui il monoteismo fu una tendenza esclusiva della razza semitica, Müller propose di considerare «una fase enoteistica» come «una fase peculiare della religione», diffusa probabilmente dappertutto e precedente sia il politeismo sia il monoteismo (Müller, 1873, p. 142; cfr. Müller, 1881, p. 414). Egli ritenne che tale fase potesse essere rintracciata non solo in India, ma anche in Grecia, in Italia, in Germania e altrove (Müller, 1879, p. 275; cfr. Müller, 1896, p. 163). Inoltre affermò che tale fase enoteistica «tendeva a divenire o la credenza in *un* Dio che presiede sugli altri, non più considerati dei supremi – *politeismo*; o la credenza in un Dio, che esclude la stessa possibilità di altre divinità – *monoteismo*» (Müller, 1879, p. 362; cfr. Müller, 1896, p. 163).

Nel comparare monoteismo ed enoteismo, Müller tracciò la seguente distinzione: «Vi è un tipo di unicità che non esclude l'idea di pluralità [enoteismo]; ve ne è un altro che invece la esclude [monotéismo]» (Müller, 1881, p. 415). Tuttavia l'associazione dell'enoteismo con l'idea di «monoteismo rudimentale» non scomparì del tutto dalle menti di alcuni studiosi di religione. Perciò l'enoteismo fu confuso a volte con la «monolatria», termine che si applica meglio alla religione del-

l'antico Israele prima del raggiungimento del monoteismo, al tempo cioè in cui era ammessa l'esistenza di altre divinità oltre Jahvè ma era vietato severamente il loro culto (vedi *Esodo* 22,20). È stato fatto notare da Friedrich Heiler (1961, p. 323) e da altri che la monolatria – la venerazione esclusiva di un dio da parte di un determinato gruppo sociale – differisce chiaramente dall'enoteismo così come è esposto da Müller.

L'idea di enoteismo di Müller ha una dimensione speculativa che riguarda il modo con cui una realtà divina si rivela agli esseri umani. Egli vide nei Veda un «irrompere» della consapevolezza «che tutte le divinità non sono altro che nomi differenti dell'unica e stessa divinità» e che «l'intuizione primitiva della divinità» – «la molla principale delle religioni posteriori» – «è l'affermazione né politeistica né monoteistica... Dio è Dio» (Müller, 1881, pp. 136s. e 414s.). Di conseguenza egli affermò che «l'unità del divino» è alla base del modo di espressione enoteistico (Müller, 1896, p. 144). Dal suo studio sui Veda, Müller concluse che «noi impariamo una lezione – la lezione sul modo in cui le divinità furono o non furono create – su come l'Aldilà o l'Infinito ebbe vari nomi, in maniera da avvicinarlo alla ragione dell'uomo e renderlo più comprensibile, fino a che, essendosi rivelato inutile qualsiasi nome, un Dio privo di nome rispose meglio di ogni altro al desiderio incessante del cuore umano». (Müller, 1896, p. 163). Tuttavia, se si trascurano queste affermazioni metafisiche, l'idea mülleriana di enoteismo sembra essere, malgrado tutto, un'altra parola che designa una certa pluralità di divinità, tutto ciò comportando una possibile confusione con altri termini come monoteismo, politeismo e monolatria.

L'idea di enoteismo proposta da Müller è duplice: essa designa un certo stadio di sviluppo che in una religione precede il politeismo o il monoteismo, e un «momento kairologico», o aspetto unico e qualitativo della stessa consapevolezza religiosa dell'uomo (Panikkar, 1979, p. 266). Heiler impiega il termine *enoteismo* per il suo significato psicologico, considerandolo equivalente al «teismo soggettivo», che nella sua concezione apre la via al monoteismo oggettivo (Heiler, 1961, p. 460). L'intuizione religiosa primordiale che attrasse l'attenzione di Müller può essere paragonata a una delle due disposizioni fondamentali del pensare, identificata da Heidegger come *besinnliches Denken*, o pensiero meditante, opposto a *rechnendes Denken*, o pensiero analitico, calcolante.

BIBLIOGRAFIA

Per ragguagli generali sull'enoteismo, cfr. la voce di D.W. Holsten, *Henotheismus*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, Tübingen 1959 (3ª ed.). Per una eccellente rassegna della storia dell'*enoteismo* e della *monolatria* in quanto termini tecnici, cfr. la voce di R. Mackintosh, *Monolatry and Henotheism*, nella *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, a cura di J. Hastings, VIII, Edinburgh 1915. R. Pettazzoni ci offre una concisa analisi storica del termine *enoteismo* quando discute il monoteismo primitivo nei suoi *Essays on the History of Religions*, Leiden (1954), 1967, 2ª ed. Qui Pettazzoni valuta anche l'influenza di Schelling su F. Max Müller. Per quanto riguarda gli scritti di Max Müller, cfr. per esempio: *Chips from a German Workshop*, I-II (1867-1875), New York 1895-1898; *India. What Can It Teach Us?*, London 1896, che raccoglie delle lezioni tenute nel 1882 all'Università di Cambridge; *Introduction to the Science of Religion*, London 1873, che include le *Lectures on the Science of Religion*. L'articolo di Müller, *Henotheism, Polytheism, Monotheism, Atheism* si trova nelle sue *Lectures on the Origin and the Growth of Religion*, New York 1879. *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*, I-II (1881), New York 1978, contiene molti dei saggi già presenti in *Chips from a German Workshop*, incluso *Lecture on the Vedas* e *Semitic Monotheism*. Per interpretazioni più recenti dell'enoteismo, cfr. per esempio T.J. Meek, *Hebrew Origins*, (1936), New York 1960; e F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961 (trad. it. *Le religioni dell'umanità*, Milano 1985). Sulla frase «momento kairologico», cfr. il capitolo di R. Panikkar, *Silence and the Word*, in *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York 1979. Una buona discussione sulla teoria di Heidegger relativa alle disposizioni fondamentali del pensare in contrasto tra loro si trova nel suo *Was heisst Denken?*, 1954 (trad. it. *Che cosa significa pensare?*, I-II, Milano 1978-1979).

MICHIKO YUSA

ENTITÀ METEOROLOGICHE. In molte culture di ogni epoca l'uomo si è sforzato di «umanizzare» i fenomeni meteorologici, elaborando riflessioni sulle manifestazioni dei poteri celesti e sulla fecondità da essi testimoniata, e trasferendo poi gli elementi di tali manifestazioni in narrazioni sacre, intese a spiegare le modalità dell'origine e dell'esistenza attuale dell'umanità e del mondo. Si tenga presente che l'esperienza di vita in un mondo autenticamente religioso differisce in modo radicale dalla nostra odierna esperienza di vita: per quel mondo, infatti, non esiste alcuna differenza tra ambito umano e ambito naturale. Per noi una tempesta è sempre «qualcosa», mentre per gran parte della storia dell'umanità essa è sempre stata «qualcuno». In questo caso, tuttavia, non viene propriamente venerata la tempesta, ma il potere sacro, la volontà potente e le qualità che in qualche modo nella tempesta si manifestano. Non è corretto, comunque, parlare di «personificazione» della natura inanimata o rifarsi ad una qualche teoria animistica per spiegare perché i fenomeni naturali occupino nella vita religiosa uno spazio così

importante. Ovunque per l'uomo la tempesta è una manifestazione del sacro [vedi *IEROFANIA*], che in quanto tale coinvolge l'intera personalità umana (l'insieme delle facoltà emozionali, immaginative e intellettuali) in una rete di relazioni vitali.

I vari elementi della tempesta e della pioggia hanno inoltre suggerito ai nostri antenati e ai nostri contemporanei che ancora vivono nelle cosiddette società tradizionali, innumerevoli analogie, che hanno permesso loro di esprimere (e forse addirittura di scoprire) alcune importanti verità sulle loro esperienze di vita e sulle loro aspirazioni religiose. Gli sciamani Iglulik (Inuit), per esempio, utilizzano una analogia con il lampo atmosferico quando fanno riferimento alla loro esperienza mistica, detta appunto *qaumaneq* («lampo», «illuminazione»), che conferisce la chiaroveggenza. Il lampo, in effetti, è un'immagine tipica e ricorrente nell'iniziazione sciamanica e nelle sue formule. Non è comunque difficile comprendere come mai, anche in molte religioni di età storica, la rapidità e l'immediatezza dell'«illuminazione» spirituale sia stata paragonata al lampo.

Le tempeste hanno in sé un aspetto benevolo e utile, in quanto portano la pioggia, e un aspetto oscuro e caotico, dovuto alla loro potenzialità distruttiva. Il vento forte e il rombo del tuono in lontananza possono annunciare la fine di un disastroso periodo di siccità prolungata, oppure ispirare timori apocalittici o quel ricordo collettivo, spesso conservato nel mito, del mondo sommerso dal diluvio. Anche gli dei della tempesta sono visti talora come custodi soccorrevoli che, attraverso la pioggia, mantengono sulla terra l'umidità necessaria alla vita, oppure come temibili portatori di punizione divina o di inspiegabile malevolenza. I simboli che derivano dai fenomeni atmosferici esprimono chiaramente la radicale ambivalenza del sentimento umano nei riguardi del sacro. Essi esprimono, inoltre, la profonda ansietà dell'uomo nei confronti delle forze che regolano il mondo, forze sulle quali egli non esercita alcun controllo.

Infine, ed è la cosa più importante, i simboli legati alla tempesta mostrano come tutti i simboli religiosi possano tradurre la condizione umana in termini cosmologici, e viceversa. Tali simboli rivelano, infatti, la fondamentale unità che lega la vita umana alla struttura del mondo: per questo hanno potuto liberare l'uomo dal suo sottomesso isolamento e porlo in condizione di descrivere la propria esperienza di vita in termini in qualche modo trascendenti. Chiarissimo è dunque il carattere essenzialmente religioso di questi simboli.

Mi propongo, in questo articolo, di sviluppare la descrizione morfologica (già intrapresa altrove) dei simboli celesti, riferendomi in particolare alle figure divine legate ad eventi particolarmente drammatici, come tuoni, lampi, piogge torrenziali. [Vedi anche *CIELO*]. Nessuna spiegazione può da sola rendere ragione dell'uniformità e insieme della varietà delle infinite divinità atmosferiche presenti nella storia. Alcune di esse, infatti, sono anche Esseri supremi; altre vengono rappresentate in forma animale. Tutte, comunque, manifestano in qualche misura ciò che io chiamo «i due tipi di sovranità»: l'una più «spirituale», derivata da concetti e valutazioni legate al cielo e agli dei celesti, l'altra più «fisica», connessa invece con la terra e con la sua fertilità.

Le divinità della tempesta. Disponendo tutti gli dei del cielo lungo un'unica linea, sulla base dei loro poteri e dei loro attributi caratteristici, lo schema risultante raccoglierebbe, ad una estremità, divinità che manifestano chiaramente il loro carattere di creatori, sovrani dell'universo, datori delle leggi o custodi morali; dall'altra parte dello schema comparirebbe, invece, tutta una serie di divinità, varia e policroma, i cui tratti caratteristici testimoniano una missione generatrice e vitalizzatrice del mondo. Queste ultime sono in genere divinità maschili, spesso sposi di una Grande Madre, apportatori di pioggia e perciò pronti a svilupparsi e specializzarsi fino a diventare divinità della tempesta connesse con la fertilità. Le epifanie di tali divinità sono sempre caratterizzate dalla forza e dalla violenza, le fonti di energia da cui dipendono nell'universo la vita biologica e l'ordine sociale. Frequente è inoltre, lungo l'intera espansione geografica di tali divinità, che attraversa ampiamente l'Africa, l'Asia e l'Europa, la loro relazione con il toro. (Il toro e il temporale appaiono immediatamente in connessione con gli dei atmosferici: il termine kannada *ko*, ad esempio, conserva per intero la serie semantica connessa a questo complesso di simboli, dal momento che significa «bue», ma anche «cielo», «lampo», «raggio di luce», «acqua», «corno», «montagna»).

La cosiddetta specializzazione degli dei del cielo, nella direzione che li rende *dei otiosi*, oppure in quella che li trasforma in dei della tempesta e della pioggia, deriva dalla generale ambivalenza strutturale dei simboli celesti e ha indotto alcuni studiosi a parlare da un lato di una natura «passiva» ma trascendente degli dei del cielo e, dall'altro, della loro tendenza a dare vita a forme divine più attive e vitali. Mai nella storia, in verità, si incontrano separati il tipo del Signore che domina al di sopra e al di fuori di tutto, con prevalenti attributi celesti, e il dio atmosferico fecondatore: i due tipi appaiono sempre mescolati tra loro. Talvolta entrambe le funzioni sono riassunte nella sfera d'azione di una singola divinità; in altri casi prevale invece una divisione netta delle competenze, per cui la divinità della

tempesta appare subordinata ad un Signore celeste, che spesso è il padre degli dei atmosferici. Talvolta il dio della tempesta rappresenta l'esercizio di una forza legittimata da una superiore autorità; altre volte prevale nettamente il suo legame con l'agricoltura.

Di solito la specializzazione provoca un radicale mutamento di forma: si può dire, infatti, che gli dei della tempesta hanno abbandonato la trascendenza assoluta in favore di poteri e attributi che non appartengono propriamente al loro originiario aspetto celeste. In questi casi si manifesta, in genere, l'esistenza di influssi esterni. Parjanya, per esempio, il dio indiano degli uragani, figlio di Dyaus, l'antichissimo dio indoeuropeo del cielo, regnava sulle acque e su tutti i viventi e scuoteva l'intero universo con le sue tempeste. Il suo processo di specializzazione, però, non lo ha reso né onnisciente come suo padre (con il quale pure il *Ṛgveda* talora lo confonde), né sovrano come Varuṇa. Per questo, in epoca vedica, Parjanya ha ceduto il suo posto a Indra, un dio guerriero e della pioggia, che nel *Ṛgveda* risulta il personaggio principale. Per parte sua, Indra è spesso paragonato a un toro o a un ariete, animali entrambi associati con Rudra, una divinità non indoeuropea, molti attributi della quale sarebbero stati assunti da Indra nel corso del tempo. La connessione di Indra con il toro, con il *soma* e con i Marut (quando costoro personificano le anime dei defunti) farebbe pensare che egli abbia acquisito alcune prerogative lunari: in quanto simbolo, Indra si sarebbe espanso verso un'espressione più vasta del potere vitale e della sacralità, coinvolgendo anche alcuni elementi propri del simbolismo lunare.

Gli dei atmosferici, dunque, indipendentemente dall'epoca in cui sono apparsi e dal tipo di cultura cui appartengono, mostrano sempre e in modo evidente di aver attraversato lunghe e complesse vicende. Perciò, quando si usa il termine *specializzazione* per giustificare le diverse forme assunte dagli dei della tempesta, non si vuole necessariamente sostenere che gli dei della tempesta, della pioggia e della fertilità sono soltanto degli sviluppi tardivi: non c'è alcun motivo per dubitare dell'antichità degli elementi drammatici, connessi alla tempesta, che sono presenti nelle figure delle divinità celesti. Peraltro, è possibile soltanto ipotizzare, nel simbolismo celeste, l'esistenza di questa unità strutturale, che sarebbe presente fin dal principio e includerebbe sia la divinità suprema e distante sia quella attiva e talora violenta, più legata ai processi vitali del mondo degli uomini.

I fenomeni meteorologici come attributi dell'Essere supremo. Alcune religioni hanno intravisto la suprema divinità celeste dietro ai fenomeni atmosferici tempestosi, che ai loro occhi testimoniavano appunto l'onnisciente presenza, il volere e la potenza di quella divinità. Gli Andamanesi, ad esempio, venerano una divinità del genere, Puluga, il cui respiro è il vento e la cui voce è il tuono. Gli uragani sono il segno della sua ira e i fulmini le punizioni che egli infligge a chi ha violato le sue leggi.

Molte tribù dell'Australia sudorientale credono invece in Baiame, creatore dal nulla di tutte le cose ma creativo anche in un altro senso: facendo cadere la pioggia, infatti, egli rinverdisce la terra e la rinnova. Gli indigeni riconoscono la sua voce nel rombo del tuono. Altre tribù della costa orientale venerano Daramulun, anch'egli datore di pioggia e dalla voce di tuono, creatore del primo antenato durante il suo soggiorno sulla terra, fondatore delle leggi e delle consuetudini che vengono tramandate di generazione in generazione. Un altro dono importante ha però lasciato Daramulun: la cerimonia di iniziazione, che prescrive, tra l'altro, l'esibizione solenne del *bull-roarer*, lo strumento che risuona come il tuono e che rappresenta la costante presenza dell'Essere supremo in mezzo al suo popolo. Quasi tutti gli dei celesti, in Australia, manifestano in effetti la loro presenza attraverso il tuono e il lampo, il vento e l'arcobaleno: ciò significa che i caratteri meteorologici appartengono inscindibilmente alle loro modalità di esistenza, che sono celesti e supreme.

L'ambivalenza delle divinità atmosferiche: creatività e caos. Gli attributi atmosferici aiutano ad esprimere la duplice natura degli Esseri supremi: essi hanno il potere di vita e di morte e perciò possono indifferentemente infondere fiducia o paura. Presso i Masai del Kenya, per esempio, viene invocato come divinità suprema Ngai («cielo», o «pioggia»), che vive al di sopra del mondo: dalle sue narici soffiano i venti, il lampo è il suo sguardo terribile, il tuono è il suo grido di piacere e le lacrime di gioia che egli versa alla vista degli alveari stracolmi e di prospero bestiame sono le gocce della pioggia. Per analogia con il mutevole aspetto cromatico del cielo, i Masai conoscono propriamente quattro diversi Ngai, uno nero, uno rosso, uno grigio e uno bianco; riducono tuttavia queste quattro figure a due sole, quella rossa e quella nera. Si tratta di due forme opposte e complementari di divinità: lo Ngai nero è buono perché, come il cielo oscuro carico di nubi, porta la pioggia; mentre lo Ngai rosso è cattivo perché, come il cielo rosseggiante, la nega. Si osservi che nella mitologia babilonese gli uomini vengono salvati dalla siccità dall'enorme uccello Imdugud, che copre l'intera volta del cielo con le sue ali immense, raduna le nuvole e scaccia via il Toro celeste, il cui fiato ardente disseccava i raccolti sulla terra.

Gli Inca di epoca precolombiana veneravano Illapa (chiamato Thunupa dagli Aymara): in entrambi i casi

si tratta di divinità temute per le loro prerogative tempestose e insieme apprezzate in quanto datrici di pioggia. Illapa veniva rappresentato come un uomo, con bastone e fionda, che attinge l'acqua dalla Via Lattea mediante enormi brocche: questi recipienti sono custoditi dalla sorella del dio, fino a quando quest'ultimo non li spezza col suo bastone tonante.

Secondo alcuni antichi racconti, il dio azteco della pioggia, Tlaloc, possedeva quattro brocche, anche se ne usava una per volta: a seconda della sua scelta il raccolto del mais sarebbe stato abbondante oppure sarebbe stato rovinato dal gelo e dai parassiti. Nessuna divinità azteca godeva di un culto più vivo e diffuso di Tlaloc. Apportatore della pioggia ma anche terribile divinità del lampo, questo dio era perciò concepito sotto diverse forme: come *tlaloques* (divinità atmosferiche minori, simili ai folletti), assegnati ai quattro punti cardinali, oppure come capo di un gruppo di *tlaloques* che, nelle loro caverne nascoste in cima alle montagne, fabbricano le nubi tempestose. La descrizione del paradiso celeste di Tlaloc fornisce ulteriori elementi per comprendere l'ambiguità del dio: si tratta di un luogo d'infinita abbondanza e di perenne fioritura, in cui godono di eterna felicità tutti coloro che sono morti annegati o fulminati, oppure a causa di malattie veneree o della pelle, e inoltre i malati di lebbra, gotta e idropisia (si noti che soltanto in questi casi, fra gli Aztechi, non si procedeva alla cremazione del defunto).

Secondo Juan Ignacio Molina e altri autori della seconda metà del XVIII secolo, i Mapuche conoscevano un Essere supremo dalle molte forme e dai molti nomi. Uno di questi nomi era «due volti» (nero e bianco), con chiaro riferimento alla pioggia e al bel tempo per i quali veniva implorato nei riti pubblici, ma anche all'ambivalente carattere della divinità, insieme indulgente e severa con i suoi devoti. Fonti più antiche, risalenti al XVII secolo, chiamano questo dio Pillán e lo descrivono come produttore di tuoni, di lampi e di ogni fenomeno atmosferico violento, nonché di eventi catastrofici come eruzioni vulcaniche, straripamenti di fiumi ed epidemie. Ma nello stesso tempo Pillán era anche considerato il protettore dei raccolti, il dio benefico che garantisce il bel tempo.

I due tipi di sovranità. Non è infrequente, per le divinità atmosferiche, manifestare questo duplice carattere, specialmente in quelle parti del mondo in cui territorio e persone sono esposti ad improvvise e terribili manifestazioni delle forze meteorologiche: proprio tali manifestazioni possono aver spinto alla riflessione teologica. Per esempio: mentre il mondo egizio è dominato da una rassicurante periodicità, l'ambiente in cui si è sviluppata la civiltà mesopotamica suggerì probabilmente ai suoi abitanti che l'ordine non è un dato di fatto, ma qualcosa che si deve ottenere attraverso la continua integrazione di diverse volontà, tra loro spesso in contrasto e tutte egualmente potenti e terribili. Per questo gli abitanti della Mesopotamia concepirono un immenso regno cosmico, che comprendeva gli uomini, gli animali, gli oggetti inanimati, i fenomeni naturali e anche alcuni concetti astratti come la giustizia, l'equità e la forma circolare. A capo di questo «Stato» regnava una assemblea di divinità, guidata da Anu (An), il dio del cielo, e da suo figlio Enlil, il dio della tempesta. Enlil si manifestava in modo particolare nella natura e nella storia: la violenza che pervadeva una tempesta e in essa si esprimeva *era* Enlil.

Ma questa analogia meteorologica consentiva di attribuire all'intervento di Enlil anche eventi catastrofici di diverso genere, come ad esempio la distruzione di Ur ad opera degli Elamiti, calati dalle montagne orientali. In un senso più autentico e più profondo, quelle orde elamite erano in realtà una tempesta, la tempesta di Enlil: per mezzo di essa il dio aveva eseguito il decreto divino che colpiva Ur e il suo popolo. In conformità con la tipica visione mesopotamica di un cosmo organizzato burocraticamente, le competenze specifiche di Enlil erano distinte da quelle di un'altra divinità, Enki, il «Signore della terra», che amministrava le acque (specialmente i fiumi e i canali di irrigazione) e tutte le forze produttive. Queste attribuzioni particolari derivavano dalla sovranità esercitata da Anu e da Enlil. Anu (in seguito Marduk) rappresenta la componente magica e in qualche modo «spirituale» della sovranità, mentre Enlil incarna una sovranità di tipo più «fisico»: i suoi attributi tempestosi (che pure, in questo caso, hanno poco a che fare con la fertilità) sono collegati piuttosto con il concetto della legittimazione della forza, un problema di grande importanza e una fonte di continua ansietà per gli abitanti di un mondo così perfettamente regolato.

Spesso, come si diceva, gli dei del cielo si ritirano lasciando spazio agli dei atmosferici e ad altre divinità dalle funzioni più specifiche e concrete; in alcuni casi, invece, il dio celeste assume un nuovo ruolo. Così accadde per esempio nella tradizione greca e romana, in cui Zeus e Juppiter ricoprivano entrambi i tipi di sovranità, essendo insieme divini garanti dell'ordine cosmico, supremi Signori, custodi della moralità (addirittura personificazioni della legge), ma anche divinità della pioggia e della fertilità. Zeus conserva nel suo nome la radice sanscrita *div-* («giorno», «splendore»), che conferma chiaramente la sua natura celeste; egli spartisce questa eredità con l'antico dio indoeuropeo del cielo, Dyaus. Nel passato, tuttavia, gli studiosi tendevano spesso a ridurre il significato religioso di Zeus a questa etimologia del suo nome, trascurando invece

la singolare e complessa personalità del dio, che si esprime in parte, appunto, nei suoi attributi meteorologici.

I numerosi epiteti di Zeus presenti in Omero illustrano la sua equiparazione ad una divinità del tempo meteorologico: *Ombrios* e *Hyetios* («pluvio»), *Ourios* («che invia venti favorevoli»), *Astrapios* («datore di luce»), *Bronton* («tonante»). Altri epiteti fanno invece riferimento alla sua connessione con i raccolti e con la terra: *Georgos* («agricolo»), *Chthonios* («terrestre») e addirittura *Katachthonios* («sotterraneo»). Gli aspetti teriomorfici di Zeus (che si manifesta in forma di toro, come nel mito di Europa, oppure in forma di lupo, a cui era dedicato un sacrificio in periodi di siccità o in occasione di tempesta) sono un'ulteriore prova del suo legame con l'agricoltura e con la pioggia.

Il potere di trasformazione attribuito al fulmine (che conferma il suo ruolo, già ricordato, nelle iniziazioni sciamaniche), può spiegare un'altra delle prerogative di Zeus, dal momento che il fulmine purifica dalle colpe e che sotto il suo controllo rimangono, direttamente o indirettamente, molti degli elementi relativi ai riti di iniziazione. Il fulmine accompagna l'epifania di Zeus e, nel luogo in cui esso cade, viene immediatamente costruito un santuario.

Tutto il complesso degli attributi e dei poteri assegnati a Zeus, nel suo aspetto di dio della tempesta, ricompaiono, ad un diverso livello di espressione simbolica, nei Gemelli divini. I Dioscuri, i «figli di Zeus», così come altre coppie di mitici gemelli nati dall'unione di un dio con una donna mortale, rappresentano infatti, in modo del tutto particolare, il legame sacrale che unisce il dio celeste con la terra. Nella tradizione indoeuropea questi Gemelli divini sono quasi sempre i figli del dio del cielo, guerrieri, magici guaritori, soccorrevoli e protettori della fertilità. In quanto divinità della luce, sono spesso associati all'alba, alle stelle del mattino e della sera e all'accoppiata tuono/fulmine. I Dioscuri, per esempio, erano popolari come salvatori dalle sventure personali, in particolare dai pericoli del mare. I cosiddetti «fuochi di Sant'Elmo», cioè le scariche elettriche che scendono lungo l'albero della nave durante la tempesta, erano comunemente considerati loro epifanie. Come Eracle, essi erano inoltre iniziati ai misteri di Eleusi. Le diverse coppie di Gemelli divini della tradizione indoeuropea (oltre ai Dioscuri citiamo soltanto i germanici Freyr e Njord, e i vedici Aśvin) erano invocati, inoltre, come testimoni in occasione dei giuramenti. Similmente, la statua di Zeus *Horkios* («del giuramento») posta ad Olimpia, davanti alla quale giuravano i concorrenti, stringeva tra le mani le folgori con cui punire gli spergiuri. Secondo le formulazioni omeriche, infine, Zeus era, di regola, la prima divinità chiamata a testimone di ogni promessa solenne; il dio era inoltre invitato a punire ogni eventuale trasgressione.

Nell'antica Roma, quando un edificio era colpito dal fulmine, il rituale prescriveva di praticare un'apertura sul tetto (nel punto colpito), affinché il dio potesse avere libero accesso al luogo che aveva scelto come proprio santuario. Il giuramento più solenne era quello pronunciato nel nome di Juppiter *Lapis*, un epiteto che allude alla pietra sacra usata dai *fetiales* quando ricevevano un giuramento o compivano sacrifici per sancire un accordo con potenze straniere. Virgilio ci informa che questo genere di alleanze era garantito dal dio della tempesta. Il sacerdote, pronunciando una maledizione sul contraente che per primo avesse violato il sacro patto, scagliava la pietra contro il porco sacrificale e diceva: «Abbatterai, o Juppiter, i Romani come ora io abbatto questo maiale; li abbatterai ancora più pesantemente, dato che il tuo potere è molto più grande del mio».

Questi gesti riproducevano in forma rituale la caduta del fulmine e sono sopravvissuti fino al XX secolo in una singolare pratica diffusa tra i contadini della Prussia orientale: costoro gettano ritualmente un'ascia di pietra contro la porta delle loro abitazioni, per proteggerle dal fulmine. Pratiche consimili sono del resto rintracciabili anche presso altre tradizioni.

Anche Jahvè ha subito uno sviluppo, in parte parallelo a quelli di Zeus e di Juppiter. Lungo tutta la storia di Israele egli si manifesta come dio del cielo e della tempesta, creatore onnipotente, sovrano assoluto, promulgatore delle norme e delle leggi che rendono possibile e buona l'esistenza umana. Nel caso di Indra, invece, l'eccessiva fisicità impedisce a questo dio di diventare un creatore: egli piuttosto si trasforma in una entità la cui funzione creativa si è specializzata nell'aspetto generativo e vitalistico. Il *Ṛgveda* descrive, per la verità, un padre celeste, chiamato *Dyaus Pitṛ* (forma linguisticamente collegabile a *Zeus Pater* e a *Jupiter*), ma già in epoca vedica Indra aveva assunto il ruolo di celeste sovrano, la cui energia creatrice si manifesta nella tempesta. Egli scagliava i tuoni, liberava le acque, ingeriva enormi quantità di *soma*, rendeva fertili i campi e fecondava le donne grazie ad una incredibile potenza sessuale; guidava, infine, una schiera di divinità minori, i Marut, fino alla vittoria sugli invasori.

Le divinità germaniche Odino e Thor forniscono un chiaro esempio delle funzioni specializzate tipiche degli dei della tempesta e dei due tipi di sovranità impliciti in questa divisione cosmica delle prerogative. Odino appartiene alla medesima categoria di sovrani divini che comprende anche il cinese T'ien, l'indiano Varuṇa e l'Ahura Mazda dello Zoroastrismo. Nel corso

del suo sviluppo, tuttavia, egli ha assunto alcuni attributi tipici degli dei dell'agricoltura e della fertilità, divenendo così un signore sotterraneo delle anime dei defunti. Odino incarna ciò che Georges Dumézil chiama «la sovranità magica», perché, come Varuṇa, utilizza il suo potere per assicurare e discernere il futuro. Invece Thor, il dio della tempesta e della guerra, rappresenta un diverso tipo di sovranità, più fisica e meno spirituale, di cui le sue virtù guerriere fanno parte integrante. Gli studi moderni sul folclore scandinavo, le sopravvivenze degli antichi culti agrari e le scoperte archeologiche hanno dimostrato che Thor era in origine ben più che un semplice guerriero. Attraverso la pioggia, felice effetto collaterale delle sue battaglie cosmiche e in particolare dei colpi del suo magico martello, Thor presiedeva, infatti, alla crescita delle messi. Da questo punto di vista, il mondo contadino svedese è confrontabile con quello dei Saami (Lapponia), che conoscono un dio della fertilità che porta la pioggia oppure il sole, a seconda dei bisogni del suolo e che provvede affinché esso dia frutti abbondanti.

Animali atmosferici. La mitologia e il folclore di ogni parte del mondo conoscono un'ampia schiera di animali associati con i tuoni, i fulmini e la pioggia. Capre, cavalli e arieti, ad esempio, accompagnano spesso il dio della tempesta o tirano il suo carro tonante attraverso il cielo. Ma gli animali più spesso connessi alle tempeste sono probabilmente il picchio, detto appunto «uccello di tuono», il drago e il toro.

Gli Indiani del Nord America (per esempio i Cree, gli Hare, i Tlingit e altri) veneravano diversi esseri soprannaturali in forma di uccello, capaci di produrre il tuono con il frullo delle ali e il lampo con il luccichio degli occhi. Ampia è la diffusione di queste credenze, anche se muta il tipo di uccello preso di volta in volta in considerazione: si va infatti dalla gru (presso i Pawnee), alla pernice (Beaver), al colibrì (Lilloet), all'aquila (Sauk, Hare e altri). Nei territori del Nord-Est ci sono ben quattro uccelli di tuono, uno per ciascun punto cardinale: essi sono coinvolti in una lotta cosmica contro i maligni spiriti delle acque, contro i puma e i serpenti cornuti.

Questo antagonismo, situato a livello mitico, trova la sua espressione cultuale, presso le tribù orientali che basano la loro sopravvivenza sull'agricoltura, nella loro tipica suddivisione in due sezioni, suddivisione che è sociale e sacrale insieme. Il fatto potrebbe però anche riflettere quel dualismo, ampiamente diffuso nel mondo mitico, che contrappone regolarmente il dio del tuono ad un mostro acquatico in forma di rettile (così Indra combatte contro Vṛtra; Marduk contro Tiamat). Lo stesso tipo di scontro ricorre, per esempio, anche nella Siberia settentrionale, presso i Buriati stanziati intorno al lago Baikal: questa volta il Signore degli uccelli (una grande aquila) lotta contro un serpente acquatico dalle molte teste. Il motivo dell'uccello di tuono compare anche nel Gran Chaco, in Ecuador, e tra molte popolazioni caraibiche della costa settentrionale del Sud America. La ricca serie di questi uccelli di tuono pare indicare una forte vitalità di tale figura nella mentalità e nei sentimenti dei popoli.

In tutta Europa, lungo il Mediterraneo e in varie zone interne dell'Asia, si attribuivano al picchio speciali poteri soprannaturali, a causa della sua associazione con il tuono, la pioggia e la fertilità. Sembra che tale credenza sia sorta in età neolitica, insieme alla diffusione dei primi attrezzi agricoli per dissodare la terra. Spesso il picchio è anche in relazione con i Gemelli divini e inoltre, come gli dei della tempesta, con la guerra e con l'agricoltura. Secondo la leggenda romana, per esempio, Romolo e Remo furono allevati non soltanto dalla lupa, ma anche dal picchio; e Marte, dio della guerra e insieme dio agricolo, era considerato loro padre, avendoli generati dalla vestale Rea Silvia. Il picchio, in altri termini, possiede una duplice natura, che corrisponde all'ambivalente potere della pioggia: di fecondare e di distruggere.

Tra i molti dragoni della tradizione cinese, la forma principale è quella del *chiao*, creatura in origine malvagia, simile a un serpente, che vive sempre nell'acqua. Il dio del fiume in forma di drago (*lung-wang*) (ma in origine di serpente) è invece fortemente influenzato dall'indiano *nāga*: si tratta di una versione del *chiao* cinese che si diffuse fino all'India insieme a molti altri elementi della cultura costiera. Sotto l'influsso indiano, il dragone *chiao* si trasformò nel *lung-wang*, il dio fluviale onorato in Cina lungo i principali corsi d'acqua.

Il drago *lung*, che è associato alle tempeste, differisce sia dal *chiao* che dal *lung-wang*: anch'esso vive nell'acqua, ma la sua unica attività è quella di salire in cielo, a primavera, per fungere da drago della pioggia. Il *lung* si può scorgere spesso, nel cielo, durante i temporali; si tratta di una creatura fondamentalmente benefica, che produce la pioggia ed assicura la fertilità. Nei testi classici esso corrisponde talora al Cielo e perciò all'Imperatore. Alcuni miti cinesi più tardi descrivono, invece, un dio del tuono le cui caratteristiche derivano dal cinghiale selvatico, protettore del sistema agricolo tipicamente asiatico fondato sull'acqua.

Molte mitologie (in India, in Africa, in Europa e in Asia), associano il dio dell'atmosfera e della fertilità ad un toro: Indra e Rudra ne sono due esempi. Nell'India preindoeuropea, i culti di Mohenjo-Daro e del Beluchistan prevedevano importanti riti legati al toro e i

templi dedicati a Śiva erano pieni di immagini bovine. A Ur, nel III millennio, il dio dell'atmosfera era un toro e nell'antica Assiria i fedeli si rivolgevano ad un dio in forma di toro; egualmente associata al toro è la sovranità conseguita nel Vicino Oriente antico da alcune divinità atmosferiche come Teshub, Hadad e Baal. In questi dei taurini del lampo, sposati in genere alla Grande dea della terra, viene venerata sia la loro trascendenza, che si esprime appunto nei violenti fenomeni atmosferici, sia la loro potenza fisica di fecondatori. In queste figure, in altri termini, risulta evidente l'interdipendenza tra le funzioni «celesti» e quelle «generative»; lo stesso si può dire per tutti gli dei della tempesta e, in generale, per qualunque ierofania atmosferica.

BIBLIOGRAFIA

Non conosco alcuna monografia dedicata agli dei atmosferici o al simbolismo dei fenomeni meteorologici. Ci si può naturalmente riferire a M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954), spec. cap. II, con ricca bibliografia sugli dei atmosferici del Vicino Oriente antico e sulla loro relazione col toro. Per altri riferimenti generali: J.G. Frazer, *The Worship of Nature*, I, New York 1926; R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Roma 1955; C. Blinkenberg, *The Thunderweapon in Religion and Folklore*, (1911), New York 1977.

La letteratura sui Gemelli divini è invece piuttosto ampia. Due studi non recenti, ma tuttora affascinanti, sono: J.R. Harris, *The Cult of the Heavenly Twins*, Cambridge 1906; e *Boanerges*, Cambridge 1913. Ottime bibliografie in: D. Ward, *The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition*, Berkeley 1968; e in R. Kuntzmann, *Le symbolisme des jumeaux au Proche-Orient ancien. Naissance, fonction et évolution d'un symbole*, Paris 1983.

Sulle credenze relative all'uccello di tuono, cfr. Tr. Michelson, *Contribution to Fox Ethnology*. *II*, Washington/D.C. 1930, pp. 51-56. Per il suo valore religioso: Å. Hultkrantz, *Les religions des indiens primitifs de l'Amérique. Essai d'une synthèse typologique et historique*, Stockholm-Göterborg 1963.

Sul picchio come uccello di tuono, cfr. E.A. Armstrong, *The Folklore of Birds. An Enquiry into the Origin and Distribution of some Magico-Religious Traditions*, (1958), New York 1970 (cap. VI: *The Thunderbird*, pp. 74-112); e J.R. Harris, *Picus Who Is Also Zeus*, Cambridge 1916.

Lo studio fondamentale sul drago in Cina e in Giappone è ancora M.W. de Visser, *The Dragon in China and Japan*, Amsterdam 1913. Più recente e forse più utile è W. Eberhard, *Lokalkulturen im alten China*, II, Pekin 1942.

PETER C. CHEMERY

EPOPEA. Le epopee sono vasti poemi narrativi che rappresentano per l'uditorio o per i lettori un universo immaginoso particolare, attraverso mitologie cosmogoniche e sacrificali, cronache di re e di nobili, insegnamenti religiosi e filosofici e, soprattutto, attraverso le gesta eroiche del passato. Dove sopravvive la tradizione orale, quest'epoca remota di dei, di dee e di eroi può essere nuovamente attualizzata e sperimentata ogniqualvolta un'epopea si recita, si canta o si rappresenta nei rituali, nelle feste o in contesti secolari. L'epopea orale può trasformarsi all'infinito, dal momento che viene di continuo ricreata da cantanti, attori, uditori e ambienti, e la sequenza e la lunghezza dei suoi episodi restano fluide. Viceversa, le epopee passate dalla poesia orale a quella scritta e alla prosa elevata, senza che ne sopravvivessero tradizioni rappresentative, ed epopee come l'*Eneide*, composte per iscritto fin dall'origine, sono diventate documenti di particolari visioni del mondo, storie e atteggiamenti religiosi che solo la nostra interpretazione può ora modificare.

Trattandosi di opere di vero e proprio intendimento «epico», è difficile trovare una dimensione di esperienza umana che non sia inclusa in queste miniere di versi. Il sanscrito *Mahābhārata*, la più lunga epopea letteraria orale, coi suoi centomila versi in diciotto libri, è una vasta biblioteca di mitologia, folclore, religione e filosofia, ricavata da tradizioni orali nel corso di otto secoli, all'epoca in cui si formava l'Induismo classico. Le più importanti parti narrative vengono ancora oggi recitate in sanscrito in tutta l'India, e varie regioni ne hanno versioni dialettali, come avviene per l'altra grande epopea sanscrita, il *Rāmāyaṇa*. Nei quasi sessantamila versi del persiano *Shāh-nāmah*, il poeta Firdusi, ispirandosi a fonti più antiche, intraprese nientemeno che la storia dell'Iran dalla creazione alla conquista araba del VII secolo. Fu uno sforzo che richiese trentacinque anni, ma un solo poeta riuscì a produrre l'epopea nazionale persiana. Anche la più breve epopea, popolare o classica, orale o letteraria, contiene nei suoi episodi i particolari di una visione del mondo. Una visione del mondo può articolarsi, direttamente o indirettamente, nell'intreccio di vicende eroiche individuali o nelle complesse relazioni tra vari tipi di caratteri e sottoculture, in una fitta serie di episodi e di scenari, oppure su una scala eterogenea che abbraccia generazioni nel tempo e mondi nello spazio. Alcune epopee parlano direttamente di tradizioni religiose vive, anche se l'attendibilità dell'attuale narratore e la sua *audience* possono essere assai lontane dalle remote origini dell'epopea. Altre epopee sono invece ricordi confusi o vaghe allusioni a tradizioni religiose solo accennate nel testo: è il caso dell'*Iliade* di Omero, nel cui fondo linguistico, folclorico e simbolico sono

state ipotizzate espressioni anatoliche fossilizzate ma ormai indecifrabili.

Le epopee orali quando assumono forma letteraria vengono spesso influenzate e più o meno modificate dalle nuove religioni, dal nuovo gusto e dalle nuove convenzioni della letteratura. Nell'India antica alcuni temi sopravvivono in forma orale accanto alla secolare produzione testuale della religione vedica, ma senza esservi rappresentati; essi riemergono nelle epopee classiche sanscrite e tamil, in cui l'Induismo settario attribuisce loro struttura e ridefinizione. Analogamente, temi mitici di antica eredità iranica, contraffatti dalle riforme monoteistiche di Zoroastro, trovarono nuova espressione nell'epopea di Firdusi e in altra poesia narrativa persiana, benché questa volta nell'ethos islamico. E come la tradizione cristiana aleggia vagamente sulla superficie dell'antica mitologia eroica conservata nel *Beowulf*, così anche la tradizione musulmana compare solo marginalmente nell'epopea mandingo (Malinke) *Sundiata* dell'impero Mali.

Alcune epopee, come il vasto ciclo kirghiso noto come *Manas*, presentano la storia mitizzata, mentre altre, come l'*Eneide*, hanno un nucleo costituito di miti storicizzati. Ma quasi tutte le epopee coinvolgono gli ascoltatori e i lettori nei più grandi problemi umani: la natura umana e il suo destino, la struttura della società con le sue gerarchie e le sue tensioni, il carattere di esseri e di potenze soprannaturali, di dei, dee, demoni, e la risposta umana adeguata a ciascuno di essi nel rituale, nel culto, nella propiziazione o nella sfida; i problemi del bene e del male, dell'autorità e della ribellione, dell'innocenza e della colpa, del coraggio e della viltà, del dolore e della ricompensa. Essendo spesso le epopee drammi di grandi migrazioni e di violenti conflitti nel mondo divino e nel mondo umano, si pongono spesso anche problemi teologici e storici, escatologici e del destino, della morte, della rigenerazione, della salvazione, nel contesto di guerre cosmiche (l'epopea accadica *Enuma elish*), di confronti culturali (l'*Iliade*), di lotte dinastiche (il giapponese *Heike monogatari*), o di un miscuglio di tutto questo, come nel *Mahābhārata*, in cui i complessi destini degli eroi sono assorbiti nel sacrificio e nella rigenerazione del cosmo stesso.

Nella grande maggioranza, le epopee conosciute, sia quelle orali, sia quelle orali-letterarie, sia infine quelle esclusivamente letterarie, sono eroiche. Sono cioè dominate da eroi (raramente da eroine), le cui gesta e il cui destino non solo drammatizzano particolari emozioni, difficoltà, reazioni umane, ma rafforzano le istituzioni e i paradigmi religiosi essenziali. Fra questi paradigmi vi sono certi ruoli dell'eroe, come sciamano, mago o guerriero (oppure combinazioni varie di questi ruoli); certi concetti di spazio, ordine, tempo e divinità; inoltre fondamentali espressioni del significato della morte e della salvezza.

Gli sciamani e il viaggio dell'anima. L'eroe in veste di sciamano-mago e il significato religioso del viaggio dell'anima sono assai diffusi nelle epopee orali dell'Asia settentrionale e centrale, dove appaiono variamente caratterizzati: Nonno Qorqut, nella più antica epopea dei Turchi Oghuz, il *Kitab-i Dedem Qorqut*; Volkh o Vseslav, nel genere di canto epico noto ai cantori russi come «starina» (o «bylina»); e Gesar, nell'omonima epopea tibetana. Il saggio Väinämöinen, in forma di serpente, si reca fino a Tuonela, il mondo inferiore, e questa trasformazione magica contenuta in un episodio sciamanico eurasiatico sopravvive nella tarda stesura dell'epopea nazionale finnica, il *Kalevala*.

Parecchi studiosi hanno notato che le fonti della poesia epica possono ritrovarsi in parte nella narrazione di visioni sciamaniche, di viaggi estatici o di gesta iniziatiche. Come ha dimostrato Mircea Eliade nella *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Gilgamesh subisce varie prove iniziatiche, e l'*Epopea di Gilgamesh*, «il primo capolavoro della letteratura universale», può intendersi, per un certo verso, come la drammatizzazione di una mancata iniziazione. Il suo viaggio in fondo al mare per trovare la pianta della giovinezza, pianta che poi cede a un serpente in cambio della rivelazione del suo destino mortale, ha numerosi paralleli in altre epopee, in cui gli eroi apprendono il loro destino scendendo nell'oltretomba e combattendo contro le potenze ctonie o arrivando con voli magici ai regni celesti. La popolarità di questi motivi epici li ha diffusi al di là dei luoghi tradizionali dello sciamanismo asiatico.

Ancorché rielaborata secondo i modi del romanzo cavalleresco medievale, l'epopea germanica dei Nibelunghi contiene simili peripezie eroiche nei racconti di Sigfrido, l'eroe guerriero, simile ad analoghi eroi più antichi dell'Edda e delle saghe scandinave. Sigfrido si reca nella terra dei Nibelunghi e là scopre la spada e il tesoro nei quali, come nella pianta di Gilgamesh, sta non l'immortalità, ma il suo destino. Viene anche in possesso di una cappa magica e ottiene l'invulnerabilità bagnandosi nel sangue del drago da lui ucciso. Ed una delle epopee tuttora vive nel vasto repertorio dell'India meridionale, l'*Epopea di Palnāḍu*, tradizione drammatica vecchia di otto secoli, continua a rappresentare in un miscuglio di motivi sciamanici le facoltà divinatorie degli eroi, la loro ascesa su animali fantastici, su alberi cosmici e su turbanti; smembramento iniziatico e ricomposizione; discesa nell'oltretomba; combattimenti con mostri; stati di estasi; allevamento ad opera di animali e in guisa di animali. Motivi di questo genere, nel *Palnāḍu* e in certe altre epopee e canti dell'Asia meridionale e sudorientale, sono anche

più spettacolari nel contesto di rappresentazioni contemporanee, in cui gli individui che emulano gli eroi subiscono la possessione degli spiriti e procedono a sedute di autoimmolazione e di rigenerazione. In una parola, i loro antichi eroi, nel ruolo di sciamani-redentori o di guerrieri, sono vivi ancor oggi in tempi di epica ritualizzata.

Guerrieri e battaglie decisive. Più comune nella narrativa epica di quanto non sia la nobile vocazione dello sciamano che va nell'aldilà e lotta contro i demoni, i mali e la morte, è il ruolo del guerriero in questo mondo, spesso eroe emarginato, costretto a superare grandi difficoltà per ottenere o riottenere un'eredità o una posizione che gli sono state negate o sottratte. La forza, il coraggio e l'onore personale sono le sue qualità predominanti. Mentre l'intraprendente eroe sciamanico s'impegna in lotte favolose con la morte, l'eroe guerriero affronta le sue realtà rosse di sangue. Egli sembra talvolta costretto a una lotta con se stesso, oltre che con particolari demoni e nemici. Se da una parte stanno le sue aspirazioni terrene, l'ambiguità dei suoi costumi e delle sue azioni, le limitazioni postegli dalla natura, dal fato, dalla slealtà umana e divina, dall'altra stanno i suoi tratti sovrumani e la sua ascendenza eroica (avere nascita semidivina o miracolosa, essere allevato da animali, ritrovato da pastori o pescatori, manifestare abilità e forza precoci): tutto ciò lo rende più accessibile all'ascoltatore di epopee. La sua carriera ha una traiettoria riconoscibile, dalla stupefacente giovinezza, che ha visto il confronto con l'autorità costituita, all'esilio, al ritorno e alla conquista, fino allo stato di eroe e spesso a una morte precoce e all'apoteosi. La popolarità del culto che segue a questo ciclo di vita e l'insistenza dei canti che lo celebrano dimostrano il valore della sua tragica morte.

Si afferma talvolta che violenti mutamenti culturali e sconvolgimenti sociali, a seguito di guerre e di grandi migrazioni, producessero, in «epoca eroica», temi epici. La storia della Cina, tuttavia, turbolenta e segnata dalle guerre, come quella di ogni civiltà cumulativa e di lunga durata, non produsse una tradizione epica che sia sopravvissuta, e solo poche righe del classico *Shih ching* (Libro di poesia) ricordano le gesta eroiche degli antenati. Il Giappone ebbe invece un breve periodo di epopee nel XIII secolo, subito dopo il brutale periodo di guerre che devastarono il paese nell'alto Medioevo. Questi racconti di guerra in prosa poetica (*gunki monogatari*), un genere senza equivalente nella letteratura cinese, risalgono alla stessa epoca delle *chansons de geste* dell'Europa meridionale e di varie epopee di battaglie regionali dell'Asia meridionale. Più che il comune elemento bellico, può aver avuto importanza una particolare glorificazione culturale del guerriero. Mentre in Cina veniva scarsamente riconosciuto dalla gerarchia sociale, che poneva il letterato burocrate al disopra dei contadini, dei mercanti, degli artigiani, l'età epica del Giappone meridionale produceva un'aristocrazia del guerriero, il samurai, con un suo elaborato codice, noto in seguito come Bushidō.

I culti più noti del guerriero e le epopee più lunghe in cui sia espressa la tradizione, restano quelli indoeuropei, che hanno una profonda e complessa base mitologica. Studi comparati, particolarmente quelli di Georges Dumézil e Stig Wikander, hanno rivelato il significato religioso di una tradizione protoindoeuropea del guerriero. Una ricostruzione su particolari mitici ed epici disseminati dall'Islanda all'India consente una visione della cultura madre come poteva esistere sei o settemila anni fa, una cultura in cui il guerriero occupava una posizione chiave, intermedia nella gerarchia tripartita, fra la classe dominante sacerdotale-reale e la massa sociale del terzo stato, i produttori.

I nessi fra una gerarchia divina tripartita e trifunzionale e questa gerarchia sociale umana, permettevano omologie fra gli dei e gli eroi e, più tardi, fra il tema mitico e l'epico. Il fatto che tanto gli eroi umani mitici, quanto gli eroi guerrieri epici siano la continuazione narrativa del dio guerriero mitico è significativo e ci mette in grado di capire certe figurazioni del culto e della mitologia del guerriero protoindoeuropeo. Il guerriero, per esempio, entra in uno stato di eccitazione e di furore, diventando invincibile come il fuoco, oppure terrorizza il nemico assumendo l'aspetto di un lupo o di un orso, dopo aver subito prove iniziatiche durissime per venire accolto nella società dei guerrieri. Il combattimento con un mostro a tre teste, il primo sacrificio, e gli abigeati ritualizzati fanno parte di questo complesso mitico-rituale, come dimostra Bruce Lincoln a proposito della tradizione protoindoiranica che sta dietro a parecchi temi delle più tarde epopee indiane e iraniche.

Molti importanti temi hanno seguito le migrazioni, passando dal genere mitico indoeuropeo a quello epico e riemergendo poi in varie letterature e linguaggi regionali (compresi alcuni non indoeuropei), dalle *Gesta Danorum* dello storico danese del XII secolo Saxo Grammaticus, alla poesia orale russa, rajasthani o tamil. Un contributo particolare di Dumézil a un profilo progressivo del «destino» del guerriero è lo studio del comportamento deliberatamente ribelle dell'eroe, che lo porta all'autodistruzione. Sono tre i falli che il guerriero può commettere contro le tre classi funzionali: tradimento della fiducia del sovrano, atti di codardia, clamorosamente incompatibili col suo livello, e reati di avarizia e di stupro. Per conseguenza egli subisce perdite successive di spiritualità, di forza e di bellezza, e

muore della tipica tragica morte precoce del guerriero. Altro tema ricorrente è la tensione fra due tipi di figure: l'una sovrumana e aristocratica, un guerriero che combatte con le armi idonee e con un codice ideale di cavalleria (Arjuna, Sigurd, Enea), l'altra di eroe subumano, animalesco o mostruoso, che combatte brutali e solitarie battaglie, senza armi né codice regolari (Bhīma, Starkad, Turno). Ancora un altro tema caratteristico indoeuropeo è la particolare relazione che può svilupparsi fra il guerriero e una dea o dea-eroina. Ercole ed Era o Atena, Camillo e Matuta, Arjuna e Drapadī (Śrī) hanno tutti fornito immagini complesse di questo rapporto.

L'eroe guerriero divino, come Marduk nell'epopea accadica *Enuma elish*, come il Baal cananeo, il Taru ittita, lo Zeus della *Teogonia* o l'Indra del *Ṛgveda*, sono tutti, nei rispettivi combattimenti con Tiamat, Yamm, Illuyanka, Tifone e Vṛtra, variamente coinvolti in atti cosmogonici o contesti paradigmatici per la sovranità celeste. Gli eroi guerrieri umani, invece, appaiono spesso *in medias res* dell'azione epica, pronti a difendere una tribù o un popolo in pericolo. Gli episodi di tali epopee sono programmati verso battaglie decisive, in cui gli eroi guerrieri sono trascinati al compimento del proprio destino. La necessità diventa un normale impulso, come nella concisa esortazione di Diomede nell'*Iliade*, quando, indietreggiati gli Achei fino al mare, coi più forti guerrieri e il loro duce Agamennone menomati, proclama: «Torniamo a combattere, così feriti come siamo. Lo dobbiamo!» Questa necessità porta il segno dell'eredità mitica: l'eroe, semidivino o consacrato dalla guida divina e dalle potenze dell'ordine e della giustizia, si oppone a un nemico semidemonico o guidato dalle potenze del male e del caos, e la tribù o il popolo difesi rappresentano l'universo.

Spazi, tempi e autorità. La nozione di un mondo rifondato, che ristabilisce tempo e ordine attraverso l'olocausto in battaglia, è un tema assai diffuso. Numerosi cicli sono stati classificati come «epopee nazionali», poiché sono i canti di popoli che proclamano un'identità, legittimano tradizioni di luoghi ed eventi particolari e trasmettono un'autorità, testimoniata dal sangue degli eroi, dal passato al presente. Nel cantare l'epopea episodio per episodio, tutti i vari punti del mondo si riconnettono. Come ha detto Gene Roghair del popolo che conserva l'epopea *Palnāḍu*, «è la storia del loro paese» e «sembra largamente sufficiente a soddisfare il loro bisogno di conoscere il passato» (Roghair, 1982, p. 70). Ogni aspetto locale, villaggi, templi, campi, fiumi, strade, hanno collegamenti epici, e un'iscrizione rupestre, per esempio, può essere ascritta a un particolare eroe *Palnāḍu* o, semplicemente, a qualche fatto di «quel tempo».

L'identificazione della regione o del regno locali come spazio ordinato, e la storia locale come tempo fondamentale, porta anche a designare spazio e tempo esterni come disordinati, selvaggi, minacciosi. W.T.H. Jackson ha considerato la dicotomia interno-esterno nelle epopee europee, da Omero fino al *Cid*, come tema del conflitto paradigmatico fra l'eroe intruso, attivo, mobile, imprevedibile sfidante anticonformista, e il vecchio re costituito, passivo, stabile, prevedibile conformista. Achille e Agamennone, Beowulf e Hrothgar, Sigfrido e Guntero sono fra i suoi esempi, ai quali potrebbero aggiungersi, per arricchire la serie dei sottotemi, Arjuna e Yudhiṣṭhira, Rostam e Shāh Kāvus, Ciro e Astiage e molti altri, per illustrare questa tensione innata nella mitologia protoindoeuropea tra l'*ethos* del sovrano e quello del guerriero. In buona parte questo conflitto, secondo Jackson, dipende dalla diversità fra un re senescente che mantiene l'ordine sociale e l'eroe sfidante, i cui scopi sono l'onore personale e la gloria. Ciò che sembra anche importante nella struttura della tradizione epica indoeuropea è l'alleanza del sovrano e degli eroi di fronte ai produttori-agricoltori, e la gerarchia che ne risulta di tre classi interdipendenti schierate sotto un re-eroe ideale e sotto un mandato divino.

Uno dei temi più produttivi tra quelli che concernono i valori di spazio e di tempo è quello dell'eroe epico, o dell'eroina, in esilio. Bandito per terre deserte o per mare, privato dei beni, della famiglia, dello stato e dell'orgoglio, l'eroe in esilio è letteralmente estraniato, come natura, oltre che come cultura. Gilgamesh, l'eroe alla ricerca, viaggia deliberatamente in terra straniera, ma l'eroe in esilio vaga senza meta. Rāma e Sītā, i Pāṇḍava esiliati nelle foreste e Odisseo nei suoi diciannove anni sui mari sono di questi eroi errabondi. Anche nella Bibbia si sono ricercati temi di esilio (schiavitù in Egitto, cattività babilonese, Gesù nel deserto o nel sepolcro) e di reintegrazione (liberazione, ritorno, resurrezione), che rappresenterebbero quello che può essere visto come un ampio ciclo epico che va dalla creazione fino all'apocalisse, comprendendo la peripezia eroica di un eroe (Cristo il Messia), la sua morte prematura e la sua apoteosi.

Il ricordo degli eventi esemplari del passato era indubbiamente di grande importanza per la creazione e per la conservazione dell'epopea. La compilazione del *Mahābhārata*, per esempio, fu in qualche modo favorita dalla necessità di grandi cicli narrativi, attraverso i quali i diversi sovrani locali, che celebravano i grandi sacrifici regali come l'Aśvamedha e il Rajāsūya, potevano rapportarsi con gli eroi e i sovrani vittoriosi del passato. L'ipotesi di Albert Lord, secondo cui «lo scopo specifico e particolare dell'epopea orale era in origine... magico e rituale, prima di diventare eroico»

(Lord, 1960, p. 66), non è documentabile, ma nondimeno è convincente. Oggi in molte regioni asiatiche e africane particolari epopee sono legate alle festività stagionali, come la semina e la mietitura. Altre coinvolgono non il tempo cosmico, ma il tempo personale, come quelle recitate in occasione dei riti del ciclo della vita, in cui nascita, riti della pubertà o iniziazioni, matrimoni, morte, sono al centro di racconti scelti da una gamma di episodi che rispecchiano la vita di eroi e di eroine dell'epica.

Morte e rigenerazione. È ancora l'India a fornirci il più forte dramma di guerra epica inteso come sacrificio e perfino come distruzione e rinnovamento cosmici, sebbene anche in numerosi testi sacri scandinavi e iranici compaia il tema del cataclisma finale. Dietro a questi testi, come ha dimostrato Wikander, sta un mito escatologico protoindoeuropeo, in cui le forze del male e del bene si confrontano nel momento decisivo. La battaglia di Brávellir, un episodio delle saghe islandesi e dei racconti di Saxo, è il parallelo eroico scandinavo che corrisponde all'eschaton del *Mahābhārata*.

Ed è Kṛṣṇa nel *Mahābhārata*, oppure nella veste del distaccato e trascendente Viṣṇu, tra battaglie e riconciliazioni, o come consigliere immediato, coinvolto nel tempo e nello spazio umani, a ricordarci l'ampia gamma di ruoli assunti dalle divinità nelle epopee, da osservatori distaccati ad attori casualmente intrusi, a salvatori e redentori immediati. Apollo si muove una volta per risuscitare il caduto Ettore, ma non può impedire il momento del suo destino. Il kirghiso Manas è in atto di pregare quando il suo destino lo segna e, inerme, viene ucciso. Una volta colpiti dal fato, tuttavia, gli eroi possono rigenerarsi, come il mondo stesso, ed è questa la particolare attitudine degli dei e delle dee dell'Induismo, tanto nelle epopee classiche quanto in quelle regionali. Nell'epopea letteraria tamil più nota, il *Cilappatikāram*, l'eroina-che-diventa-dea Kaṇṇaki risuscita il marito iniquamente giustiziato, l'eroe Kōvalaṇ, distruggendo la città (il mondo) dell'ingiustizia.

Questa rigenerazione sacrificale è forse il più forte dei molti legami esistenti fra le epopee classiche e quelle popolari dell'Asia meridionale ed è rafforzata da numerosi culti attivi di eroi ed eroine delle epopee sanscrite e delle innumerevoli epopee regionali. Queste ultime comprendono la conservazione delle reliquie, l'uso rituale delle armi degli eroi e la sacralità della dimora degli spiriti, per esempio le caverne, e ricordano antichi culti di eroi greci, in cui reliquie di ossa, di armi e di navi venivano conservate nei santuari, appunto come le ossa e le armi degli eroi e dei santi medievali nelle chiese europee. A differenza degli dei immortali, gli eroi hanno fatto una morte significativa, conquistando con ciò il tempo; le loro armi sono ancora un punto vivo di contatto per l'esperienza religiosa del loro ritorno e, nel caso di numerose epopee orali dell'India meridionale, sono il possesso spontaneo dei membri dell'uditorio, la cui «morte» drammatica e la resurrezione, mentre l'epopea viene narrata, sono prova innegabile della viva presenza degli eroi.

Il fascino quasi universale dell'epica risiede forse nel carisma di un vecchio racconto, molto amato e ben narrato, e negli sguardi che ci consente nelle definizioni dell'esistenza umana. Durante il suo racconto, sono aperti i canali allo spazio e al tempo, che rimangono potenti, accessibili e paradigmatici. Eroi ed eroine sfidano, e quindi definiscono, i limiti posti dagli dei, dal fato o dalla dedizione di sé, come pure quei ruoli sociali, politici, economici, religiosi e sessuali, in base ai quali si dividono gli uomini. Per gli ascoltatori la soluzione può essere chiara fin dall'inizio, ma la recita del dramma di trasformazione, cantato ora come lo era a «quel tempo», è di per se stessa una forma potente di rinnovamento.

BIBLIOGRAFIA

Una breve sintesi di quindici specialisti, con bibliografie, delle grandi tradizioni epiche, inclusi testi, traduzioni in inglese e studi, possono trovarsi in F.J. Oinas (cur.), *Heroic Epic and Saga*, Bloomington/Ind. 1978. Studi sulle retrostanti tradizioni, condotti da altri dodici specialisti, sono contenuti in A.T. Hatto (cur.), *Traditions of Heroic and Epic Poetry*, I, *The Traditions*, London 1980. Una breve ma pregevole sintesi è J. de Vries, *Heroic Song and Heroic Legend*, London 1963. H.M. Chadwick e Nora Chadwick, *The Growth of Literature*, I-III, Cambridge 1932-1940, rimane uno strumento prezioso, nonostante alcune parti ormai sorpassate; specialmente utili sono i capitoli sulle epopee russe, turche e jugoslave.

Lo studio comparativo delle epopee è in gran parte dovuto agli indoeuropeisti che si sono occupati di storia delle religioni. I numerosi lavori di G. Dumézil sono tutti importanti per lo studio dell'epica. Alcune parti di *Mythe et épopée*, I-III, Paris 1968-1973, sono state tradotte in italiano (*Mito e epopea. La terra alleviata*, Torino 1982). B. Lincoln, *Priests, Warriors, and Cattle*, Berkeley 1981, ha riassunto le tradizioni indoiraniche del guerriero e del sacerdote, che forniscono molto materiale alle epopee sanscrite e persiane. A. Hiltebeitel, *The Ritual of Battle. Krishna in the Mahābhārata*, Ithaca/N.Y. 1976, ha proseguito gli sforzi pionieristici di Dumézil, di S. Wikander e di Madeleine Biardeau per collegare il *Mahābhārata* alle altre narrazioni indoeuropee di natura mitica ed epica.

Un altro tentativo condotto nel contesto mitico-rituale è Gertrude R. Levy, *The Sword from the Rock*, London 1953, un ampio studio comparativo dell'epica mesopotamica, sanscrita ed omerica. Benché privo di attenzione per i temi mitici e per gli studi indoeuropeistici sulle tradizioni regali e guerriere, W.T.H. Jackson, *The Hero and the King. An Epic Theme*, New York 1982, fornisce una suggestiva analisi del contrasto fra l'eroe con-

quistatore (individuale) e il sovrano legittimo (società), nelle opere di Omero e di Virgilio e nelle epopee medievali europee.

Una trattazione basilare sulla poesia epica orale è l'opera di M. Parry e A.B. Lord, riassunta in A.B. Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge/Mass. 1960, in cui vengono applicate all'*Iliade* e all'*Odissea* le teorie nate dagli studi degli stessi autori sui cantori epici jugoslavi. Fra i lavori più recenti sull'epica orale del sud-est asiatico, il più completo è quello di G.H. Roghair, *The Epics of Palnāḍu*, Oxford 1982, traduzione e analisi dell'epopea telugu diffusa ad Andhra. Nell'estremo sud dell'India, uno studio di un'epopea tamil è Brenda E.F. Beck, *The Three Twins. The Telling of a South Indian Folk Epic*, Bloomington/Ind. 1982. La rappresentazione dell'eroe in una dozzina di epopee orali subsahariane e l'applicabilità dell'ipotesi di Parry-Lord, sono gli argomenti di I. Okpewho, *The Epic in Africa. Towards a Poetics of the Oral Performance*, New York 1979.

J.A. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia 1982, è uno studio dell'epica dell'antica Babilonia, del suo sviluppo dai più antichi racconti, miti e racconti folclorici sumerici. Sui temi folclorici dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, cfr. R. Carpenter, *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*, Berkeley 1946. A parte lo stile frazeriano, M. Haavio, *Kalevala in Väinämöinen. Eternal Sage*, Helsinki 1982, fornisce importanti precedenti sciamanico-folclorici.

DAVID M. KNIPE

EROE. L'eroe è una persona che possiede poteri superiori a quelli di un uomo comune e che li manifesta con coraggio, a rischio della propria vita ma a vantaggio altrui. La sua caratteristica essenziale risulta ben espressa dal termine latino *virtus*, che implica sia il concetto di valore che quello di nobiltà.

Nei tempi antichi si credeva che l'eroe esprimesse le proprie straordinarie prerogative in virtù del fatto che uno dei suoi genitori era una divinità, oppure perché una grazia speciale gli era stata infusa durante l'infanzia. Egli occupava, quindi, una posizione intermedia fra gli dei e i mortali. [Vedi *NASCITA VERGINALE*, vol. 3].

La madre dell'eroe babilonese Gilgamesh, per esempio, era la dea Ninsuna, mentre Eracle era nato dall'unione di Zeus e Alcmena, Perseo da quella fra Zeus e Danae, Enea da quella di Afrodite e Anchise, Romolo e Remo dalla seduzione di Rea Silvia per opera del dio Marte. Nel poema epico indiano *Mahābhārata*, infine, l'eroe Karna è il prodotto dell'unione del Sole con una fanciulla mortale.

Nella mitologia greca si narra di come su Demofonte la dea Demetra abbia fatto piovere una grazia speciale nel momento della nascita; egualmente fece Teti, la madre immortale di Achille, mentre Atena si prese cura di Telemaco, il figlio di Ulisse, e Afrodite assistette suo figlio Enea.

Gli eroi dell'antichità erano spesso figure di antenati o di progenitori. Venivano riconosciuti come tali e celebrati nelle leggende tradizionali e in particolari cerimonie religiose i «padri fondatori» delle famiglie, dei clan, delle città e degli stati: erano considerati i geni protettori di queste istituzioni. Questi eroi potevano essere personaggi storici, realmente esistiti, oppure figure puramente fantastiche, capaci di riassumere in sé l'identità complessiva di un intero popolo o di un gruppo. Tra questi eroi eponimi possiamo ricordare Arkos, il fondatore della città di Argo; Doros, il primo antenato dei Dori; e infine il biblico Edom (cioè Esaù, il fratello di Giacobbe/Israele), l'antenato degli Edomiti.

Gli eroi svolgevano un ruolo assai importante nella vita culturale e religiosa delle antiche comunità o clan familiari: essi fornivano un centro simbolico, come i santi nazionali delle diverse regioni cristiane, e avevano la funzione di garantire la coesione comune. Inoltre sostenevano la loro comunità in battaglia, prendendone le parti, e potevano essere invocati, nel corso di cerimonie rituali, per promuovere la fertilità e la crescita. Infine fungevano da modelli di comportamento.

Alcune antiche divinità, offuscate nelle loro prerogative e non più venerate come tali, sono talora sopravvissute nella tradizione popolare come eroi umani, oppure nella leggenda cristiana come santi. Così Helios, l'antico dio solare dei Greci, è diventato sant'Elia; la coppia dei divini gemelli celtici (sul tipo dei Dioscuri) si è sviluppata nelle figure dei santi guerrieri Amico e Amelio. È possibile, però, anche il caso inverso: antichi eroi umani, la cui identità si è col tempo sbiadita nel ricordo, sono stati a loro volta trasformati in divinità. In alcuni poemi epici come l'islandese *Volsungasaga* o il *Kalevala* finnico, per esempio, è spesso assai difficile stabilire se figure centrali come Sigurd, Väinämöinen o Ilmarinen siano autentici personaggi storici oppure divinità decadute; Beowulf viene in genere considerato dagli studiosi una sorta di fusione dei due tipi.

Da non confondere con quello appena descritto è invece il fenomeno dell'apoteosi: in civiltà come quella sumerica, egizia o ittita, per esempio, si credeva che certi eroi di rango regale fossero stati elevati, dopo la morte, fino alla dignità divina. In questi casi non si tratta, come solitamente si crede, di un monarca defunto che acquisisce la divinità, ma piuttosto del fatto che egli, essendo già in parte divino, al momento della morte abbandona del tutto la propria mortalità.

Le biografie popolari degli eroi si allineano quasi sempre ad uno schema di base più o meno standardizzato. F.R.S. Raglan, nel 1936, ha redatto una lista dei tratti caratteristici e delle imprese comuni a un certo

numero di eroi divini, come Mosè, Alessandro Magno, Artù, El Cid, Carlo Magno ed altri. Ne è risultato il seguente schema tipologico.

1. L'eroe, alla sua nascita, viene abbandonato o esposto. Alcuni esempi notevoli sono quelli del monarca assiro Sargon di Akkad, di Mosè, Edipo, Perseo, Romolo e Remo, del giapponese Hiruko e infine di T'u-chüeh, il leggendario padre di alcune tribù di Turchi, conosciuto con questo nome anche in Cina. Il bimbo esposto viene fortunosamente recuperato dalle acque di un fiume o dalla cima di una montagna ad opera di pescatori, pastori o contadini, oppure viene addirittura allevato dagli animali selvatici. In alternativa, la madre dell'eroe risulta essere una ninfa delle acque. In Indonesia, per esempio, i re eroici di San-fort'i sono noti come «discendenza della naiade». Tale definizione si spiega forse come il riflesso di un'antica usanza che aveva lo scopo di testimoniare la legittimità dei figli maschi attraverso la loro immersione nell'acqua corrente; oppure potrebbe indicare e ricordare che l'eroe, alla sua nascita, veniva «imbevuto» delle qualità e proprietà che appartengono alla sostanza primigenia: l'acqua, appunto.

2. L'eroe sconfigge un drago o un mostro. Esempi di questo tipo sono Eracle uccisore del leone Nemeo e dell'idra di Lerna, Teseo vincitore del Minotauro, Bellerofonte che sconfigge Chimera, Beowulf che ha la meglio su Grendel, san Giorgio che uccide il drago e Davide che vince Golia. Quando il nemico abbattuto è un drago, si tratta probabilmente del riflesso della diffusa pratica di mettere annualmente in scena un combattimento, nel corso del quale il potere personificato delle acque straripanti o (in località costiere) dell'oceano che irrompe sulla terraferma, viene ridotto sotto controllo; oppure, al contrario, in cui le acque tenute a lungo imbrigliate vengono infine liberate per irrigare il terreno riarso al termine dell'estate. [Vedi *DRAGO*]. Non è infrequente, come nei casi di Perseo e di san Giorgio, che il motivo or ora accennato si accompagni a quello della liberazione di una principessa trattenuta in balìa dal mostro: l'eroe trionfante, in questo caso, viene ricompensato in quanto ottiene la fanciulla in sposa, divenendo così l'erede al trono.

3. L'eroe acquisisce la propria condizione eroica dopo aver superato un certo numero di prove. Talora si tratta di prove di forza, come nel caso di Teseo che recupera i calzari e la spada di Egeo sollevando una roccia immane, o come nel caso di Sigmund che rientra in possesso della spada incastrata in un albero, oppure infine di Sansone che fa crollare l'intero palazzo addosso ai Filistei. La prova può però consistere anche nell'esecuzione di imprese apparentemente impossibili, come il far nevicare in piena estate. Tali imprese, che talvolta sono il prezzo da pagare per ottenere la mano della principessa, sono compiute spesso con l'aiuto di magiche risorse, quali i sandali alati, la bisaccia e il «copricapo che rende invisibili» di Perseo, la spada dei giganti posseduta da Beowulf, la spada di Odino tra le mani di Sigmund o l'abito che rende invisibile il re Artù.

4. L'eroe si segnala per qualche particolarità fisica. Egli è, per esempio, smisuratamente alto e massiccio, come gli dei. Saul, il re eroico d'Israele, era più alto di qualunque suo suddito (1 Sam 10,23s.), e lo stesso si racconta di Serse. Ateneo assicura che tra gli Etiopi l'uomo più alto veniva automaticamente scelto come re e in effetti nei bassorilievi egizi il faraone è sempre ritratto come il personaggio di maggiore statura. La stessa idea è presente anche nel mito: il dio babilonese Marduk si distingue per la sua statura; il dio di Canaan Attar, genio dell'irrigazione artificiale, non poté invece succedere al trono di Baal, dio della pioggia, proprio per la sua taglia troppo minuta. Talvolta, infine, i racconti popolari, con spirito assai più ribaldo, attribuiscono agli eroi attributi sessuali di prodigiosa lunghezza, che li rendono capaci di consumare rapporti anche a grande distanza.

Anche lo sviluppo fisico dell'eroe viene spesso descritto come qualcosa di prodigioso: la leggenda riferisce ad esempio che personaggi come Mosè e Dioniso sapevano già parlare al momento della nascita. Sul conto di Mosè, di Eracle e di numerosi eroi degli Indiani nordamericani, inoltre, si racconta che raggiunsero la statura definitiva nell'arco di pochi giorni. Il corpo degli eroi reca spesso alcuni speciali segni distintivi: sia Kṛṣṇa che il Buddha sono segnati in questo modo, e uno dei manoscritti del Mar Morto precisa che il Messia sarà «pieno di efelidi». Ugualmente notevole è la capacità mentale dell'eroe: la tradizione riferisce che già nell'infanzia sia Salomone che Gesù superavano in sapienza i venerandi saggi, e ancora i manoscritti del Mar Morto attribuiscono tali capacità al futuro Messia.

5. L'eroe, alla sua morte, andrà in un cielo speciale. Gli eroi greci si recavano nell'Elisio, quelli nordici caduti in combattimento nel Valhalla; il re Artù fu trasportato da morto nell'isola di Avalon.

6. L'eroe non muore di morte naturale, ma viene trasferito ancora vivo in cielo. Esempi celebri sono quelli del profeta Elia nella Bibbia, di Eracle nella tradizione greca e di Romolo in quella romana, mentre del patriarca Enoch vien detto che «camminava insieme con Dio e non fu più veduto» (Gn 5,24). A volte come nel caso di Mosè, l'eroe sale su una montagna e scompare alla vista, una concezione che deriva forse da una credenza documentata anche in molte altre culture

(a Tahiti, per esempio, a Giava, in Nuova Guinea, nel Borneo e nel Madagascar): tutti i defunti, dopo la morte, salgono in cima ad una montagna, vera o mitica.

7. L'eroe defunto ritornerà per aiutare il suo popolo nel momento del bisogno. Vari passi dell'Antico Testamento (ad esempio Ger 30,9; Ez 34,23s.) affermano che Davide tornerà per guidare il suo popolo verso la restaurazione definitiva. I Britanni dicono la stessa cosa di Artù, gli Scozzesi di Bruce, i Prussiani di Federico Barbarossa, i Finlandesi di Väinämöinen, i Samaritani di Mosè, i Danesi di Holger e certe tribù indiane del Nord America di Glooscap (Kuloscap). Un'idea simile compare anche nelle fiabe popolari indiane, armene, iraniche e coreane.

Alcune delle esperienze e delle imprese attribuite agli eroi sono ritenute da certi studiosi moderni (come ad esempio Eliade) basate su precedenti usanze cultuali. In questo modo, per esempio, la tradizione greca secondo cui Achille fu allevato dai Centauri, per metà uomini e per metà cavalli, avrebbe tratto origine dal costume, assai diffuso in vari luoghi, di addestrare nei boschi i ragazzi destinati all'iniziazione sotto la guida di maestri travestiti da animali. Anche l'altra tradizione riguardante Achille, che narra di un certo periodo da lui trascorso tra le fanciulle, in abiti femminili, potrebbe riflettere la pratica, non inconsueta, di abbigliare in questo modo i fedeli e gli iniziandi (maschi) a un certo culto. In alcuni testi babilonesi si legge dell'esistenza di un gruppo di sacerdoti chiamati «uomini-donne»; nell'isola di Kos i sacerdoti di Eracle indossavano abiti femminili e travestimenti sacri del genere sono attestati anche presso gli Indiani del Nord America. Un ulteriore riflesso di questa usanza si può riscontrare nella vicenda di Dioniso che ricevette abiti femminili da Rhea. In modo analogo, il percorso di Teseo attraverso il labirinto e quello di Gilgamesh lungo la via sotterranea potrebbero essere la controparte mitica di un rito di iniziazione. L'idea, infine, che gli eroi, alla loro morte, salgano su una montagna deriverebbe da un'azione rituale ben attestata presso molte società tradizionali: gli sciamani e gli iniziandi si arrampicano su una pertica o su un albero, per simboleggiare in questo modo il loro distacco dalla sfera mondana e la loro «elevazione» verso quella ideale.

Le leggende e i racconti popolari si concentrano soprattutto sui tratti divini dell'eroe (il suo valore, la sua virtù), ma non ignorano le debolezze e le limitazioni connesse alla natura umana. Un bell'esempio di questo aspetto è rintracciabile nell'*Epopea di Gilgamesh*, un testo la cui sottile ironia è stata spesso trascurata. Gilgamesh, il più rinomato tra gli eroi babilonesi, celebrato anche nei più antichi poemi sumerici, viene qui presentato fondamentalmente come un eroe «mancato»: egli viola il decreto che proibiva l'abbattimento dei sacri alberi di cedro e immediatamente perde il suo compagno d'avventura, Enkidu. Gli viene offerto di trascorrere il resto della sua esistenza in un giardino paradisiaco, ma lui rifiuta a vantaggio di una futile ricerca dell'immortalità. Naviga così attraverso le acque letali, ma l'imbarcazione svanisce nel bel mezzo del percorso; incontra il vecchio eroe Utanapishtum, ma apprende che quest'ultimo ha acquisito l'immortalità per privilegio speciale e quindi non gli può offrire alcuna ricetta per ottenerla a sua volta; aspira alla vita eterna, ma non è in grado di restare sveglio per sette giorni di fila; trova infine la magica erba che dona l'immortalità, ma sul più bello un serpente gliela divora. Alla fine Gilgamesh ritorna, sconfitto, al punto da cui era partito. Secondo il medesimo schema, a Mosè viene proibito l'ingresso nella Terra Promessa, perché aveva colpito con forza la roccia per farne scaturire l'acqua, anziché semplicemente parlarle, come Dio gli aveva ordinato; allo stesso modo Davide non può costruire il Tempio, a causa dei suoi trascorsi peccaminosi con Betsabea; e Giasone muore sulla propria nave, Argo, che affonda con lui.

L'eroe viene celebrato non soltanto nella leggenda e nella letteratura, ma anche attraverso un culto religioso. La sua tomba, situata di solito nel centro della città o in edifici sacri, è spesso un sacrario in cui si svolgono delle celebrazioni in suo ricordo, in occasione dell'anniversario della sua nascita o della sua morte. Nel corso di queste celebrazioni, gli eroi vengono chiamati per nome ed invitati a raggiungere i loro congiunti per partecipare ad un pasto in comune. Un testo cananeo proveniente da Ugarit riporta le istruzioni liturgiche per le occasioni in cui erano invocati gli antichi re ed eroi (*rpum*, corrispondente ai *refa'im*, le «ombre» dell'Antico Testamento). Si credeva, infatti, che in occasione delle maggiori festività costoro ritornassero davvero insieme agli altri defunti («i nostri fondatori sono con noi in spirito»).

Si è anche ipotizzato che una delle fonti della tragedia greca sia stata proprio la recita di elogi commemorativi pronunciati in occasioni di questo genere. In Grecia le offerte presentate al defunto seguivano lo schema di quelle dedicate alle divinità del mondo infero o agli spiriti ctonii: gli animali sacrificali dovevano essere di colore nero, venivano uccisi con la testa rivolta verso il basso ed erano completamente bruciati, perché nessuno poteva cibarsi di essi. Il rito era poi compiuto di notte, non in piena luce come negli altri casi. Secondo altre tradizioni, sono le stesse divinità che festeggiano gli eroi nel corso di cerimonie stagionali, come del resto hanno sempre fatto, a livello mitico, nelle Isole dei Beati.

La caratterizzazione dell'eroe varia in accordo col mutare dei valori e degli ideali umani nelle diverse epoche. In età medievale, per esempio, come è esemplificato nei poemi trobadorici francesi, il principale tratto caratteristico dell'eroe è la sua cavalleresca cortesia (che si riflette nel «perfetto, gentil cavaliere» di Chaucer). Nelle mani, inoltre, dei redattori cristiani, le virtù di personaggi come Artù diventano elemento di paragone per le virtù tipicamente cristiane.

In età moderna, l'eroe ha perduto la sua sacralità ed è del tutto scomparsa l'idea che lo vedeva imparentato con gli dei o amante di una dea. L'eroe non è più l'oggetto di una devozione cultuale, dunque, ma è semplicemente un personaggio storico di grandi qualità, come George Washington, Horatio Nelson, il generale Custer, Simon Bolívar, Ho-Chi-Min e simili. Negli ultimi decenni hanno ricevuto la qualifica di eroi numerosi personaggi emergenti nell'ambito della vita pubblica, come uomini politici, militari, divi dello schermo o del palcoscenico, atleti. Tuttavia alcune nozioni e consuetudini legate agli antichi eroi sopravvivono ancora, sia pure in forma attenuata: gli eroi moderni, per esempio, sono spesso sepolti in particolari edifici sacri, come grandi mausolei, l'abbazia di Westminster o la Cattedrale di S. Paolo (si pensi a Napoleone, a Ulysses Grant, a Lenin), e le loro dimore sono diventate santuari per turisti come un tempo sarebbero state mete di pellegrinaggio. L'anniversario della nascita o della morte dell'eroe dell'età moderna è segnato da cerimonie commemorative e da parate (il compleanno di Washington, il giorno dedicato a Martin L. King). La pubblicità ha oggi preso il posto degli antichi bardi e poeti nel diffondere la fama e narrare le imprese di certi personaggi, mentre i vari «fan clubs» hanno sostituito gli antichi gruppi di devoti (le Menadi di Dioniso, per esempio). I moderni eroi legano il loro nome a imprese di carattere sociale ed il loro carisma è sfruttato non per promuovere la fertilità o sviluppare la prosperità collettiva, come nell'antichità, ma soprattutto per pubblicizzare e diffondere l'uso di certi prodotti commerciali. In tempo di guerra l'immagine degli eroi viene utilizzata per chiamare a raccolta i cittadini e per promuovere campagne di arruolamento volontario. Gli eroi (come Ulisse «dal multiforme ingegno» o il «pio» Enea) sono spesso conosciuti con dei soprannomi che ne illustrano le qualità: così Wellington è il «duca di ferro»; Joseph Vissarionovitch è Stalin, «l'uomo d'acciaio»; il pugile Joe Louis è «il bombardiere nero»; una bellezza dello schermo come Jean Harlow è «la bomba bionda». In particolare, gli eroi del cinema sono chiamati «stelle»: si tratta forse di un ricordo dell'antica usanza del catasterismo, cioè della trasformazione in astri. Ma anche persone coinvolte in eventi spettacolari, come per esempio un salvataggio pericoloso, vengono oggi spesso considerate eroi, benché tale condizione sia effimera (a differenza di quella degli eroi antichi), limitandosi al breve tempo dell'impresa e della sua eco immediata.

Esistono infine, nei tempi attuali, alcuni eroi del tutto privi di storicità, frutto soltanto della fantasia e della finzione: si pensi a Batman o a Superman dei fumetti e dei *cartoon* americani. Proprio come i loro antichi predecessori, questi personaggi sono dotati di poteri straordinari: possono volare nello spazio o sanno preparare pozioni ed elisir potenti. Anche se i mezzi di comunicazione e di diffusione sono oggi tanto diversi, il messaggio di fondo, dunque, non cambia: l'eroe come figura mitica è davvero eterno.

BIBLIOGRAFIA

A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma 1958: la migliore trattazione sull'eroe e sui culti eroici in Grecia.

J. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 1953, Princeton 1968 (trad. it. *L'eroe dai mille volti*, 1958, Milano 1984).

M. Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiations*, Paris 1959 (trad. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974).

L.R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, 1921, Oxford 1970.

Th.H. Gaster, *The Oldest Stories in the World*, New York 1952 (trad. it. *Le più antiche storie del mondo*, Torino 1960).

M. Grant, *Myths of the Greeks and Romans*, London 1962.

F.R.S. Raglan, *The Hero*, London 1936.

E. Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg i.B. 1890-1894, I-II, 1898 (trad. it. *Psiche*, Bari 1914-1916, 1989).

THEODOR H. GASTER

EROE CULTURALE. L'eroe culturale è un essere mitico presente nelle tradizioni religiose di numerose società arcaiche. Sebbene talvolta egli collabori con l'Essere supremo nella creazione del mondo, la sua attività principale si esplica dopo la creazione, quando egli rende il mondo abitabile e sicuro per il genere umano. Egli fonda per gli uomini le istituzioni, offre loro i beni culturali e li istruisce nelle arti della civiltà. In questo modo egli introduce la cultura tra gli uomini. [Vedi *COSMOGONIA*].

L'eroe culturale, a differenza dell'Essere supremo, non è onnisciente né onnipotente. Talvolta il suo comportamento assomiglia a quello di un pagliaccio o di un buffone: nei miti di molte tribù indiane del Nord America egli compare sotto l'aspetto di un trickster. I

diversi studiosi hanno di volta in volta parlato dell'eroe culturale come di un trasformista, un demiurgo, un portatore di cultura, un *héros civilisateur* e, più spesso, un *Heilbringer*.

Storia degli studi. Lo storico tedesco Kurt Breysig introdusse per primo, nel 1905, il termine *Heilbringer*. Da allora il concetto di eroe culturale è stato variamente interpretato. Le interpretazioni più antiche tendevano a enfatizzare il ruolo dell'eroe culturale nell'evoluzione del concetto di Essere supremo. Breysig, ad esempio, pensava che l'eroe culturale appartenesse ad uno stadio di sviluppo religioso non soltanto precedente, ma anche inferiore, rispetto alla piena consapevolezza umana dell'Essere supremo personale. L'etnologo tedesco Paul Ehrenreich, nella formulazione della sua teoria della «mitologia della natura», interpretò i miti degli eroi culturali come tentativi dell'uomo primitivo di comprendere il suo ambiente naturale. Ehrenreich vedeva nell'eroe culturale la personificazione della struttura e dei ritmi dei fenomeni naturali, come ad esempio il sorgere e il tramonto del sole, il crescere e il decrescere della luna e i moti degli astri e delle costellazioni. Wilhelm Schmidt, invece, etnologo e storico delle religioni, fu il principale propugnatore della dottrina del monoteismo primordiale (*Urmonotheismus*), che teorizzava anche per l'uomo primitivo la credenza in un Essere supremo. Schmidt negava che l'*Heilbringer* fosse mai stato un autentico creatore e sosteneva che tale formulazione comparve nelle società arcaiche in un momento successivo, e non precedente, rispetto all'idea dell'Essere supremo.

Le interpretazioni di Breysig, Ehrenreich e Schmidt sono state respinte dagli studiosi e dagli storici delle religioni successivi, i quali, potendo disporre di dati etnologici più accurati e più numerosi, hanno riconosciuto l'autonomia e la complessità dell'eroe culturale. Studiosi come Hermann Baumann, Adolf E. Jensen, Mircea Eliade, Otto Zerries, Raffaele Pettazzoni, Harry Tegnaeus, hanno offerto significativi contributi per una nuova valutazione e comprensione dell'eroe culturale. Anziché seguire un approccio di tipo evoluzionistico, questi studiosi hanno esaminato le relazioni che intercorrono tra i particolari mitici e le realtà storiche e culturali proprie delle società arcaiche: la loro attività economica, le loro istituzioni sociali e politiche e il loro atteggiamento nei confronti dello spazio, del tempo e della mortalità.

Funzioni caratteristiche. In molti dei miti che riferiscono le sue imprese, l'eroe culturale viene rappresentato come colui che prepara lo scenario della sopravvivenza umana. Un mito degli Apaches Jicarilla (Sud-Ovest degli Stati Uniti) narra, per esempio, come l'eroe culturale Jonayaiuin salvò l'umanità distruggendo l'enorme mostro che uccideva tutti gli uomini. Eliminando questo pericolo di annientamento, l'eroe culturale rese il mondo adatto alla vita umana. Gli indiani Malecite (del Maine) raccontano che molto tempo fa il mostro Aglabem nascondeva tutta l'acqua della terra, facendo morire la gente di sete. Ma l'eroe culturale, indicato genericamente come «un grande uomo», uccise Aglabem e liberò le acque abbattendo un enorme albero. L'albero si trasformò nel fiume Saint John; i suoi rami negli affluenti del fiume; le sue foglie nei molti stagni e laghi che si trovano lungo quei corsi d'acqua. Per coloro che narrano questo mito, dunque, l'attuale configurazione del paesaggio costituisce la prova che l'eroe culturale ha reso il mondo adatto alla vita umana.

In molti e diversi modi l'eroe culturale produce la distinzione fra uomini e animali. I Tupi (bacino del Rio delle Amazzoni, Brasile orientale) credono che Korupira, una divinità che può essere denominata «Signore degli animali», protegga la selvaggina dai cacciatori. Korupira ha il potere di «chiudere» la foresta di fronte ai cacciatori e di punire coloro che uccidono i suoi animali senza necessità. [Vedi *SIGNORE DEGLI ANIMALI*]. Gli Mbuti (cacciatori e raccoglitori che abitano la foresta pluviale dello Zaire) sono uno dei molti gruppi che attribuiscono all'eroe culturale il dono del fuoco. L'eroe degli Mbuti, Tore, rubò il fuoco per donarlo agli uomini, provocando l'ira degli scimpanzé. Da allora in poi l'uomo ha potuto godere dell'uso del fuoco, mentre gli scimpanzé, che ne sono rimasti privi, hanno vissuto nella foresta. Nei racconti mitici di numerose società, l'eroe culturale insegna agli uomini la parola e le regole di comportamento, instaura le differenze sociali tra i sessi e istituisce le leggi della comunità.

L'eroe culturale viene spesso percepito come colui che ha reso possibile la sopravvivenza per gli uomini. Secondo alcuni miti dei San (Boscimani, cacciatori e raccoglitori presenti in Sud Africa e in Namibia), l'eroe culturale Kaang creò tutta la selvaggina e assegnò a ciascun animale i suoi colori, il suo nome e le sue caratteristiche. Poi insegnò ai San a costruire gli archi e le frecce avvelenate, le trappole e le reti e li istruì nelle tecniche venatorie. Tudava, l'eroe culturale delle isole Trobriand, non solo insegnò agli isolani a costruire le canoe e a pescare, ma fece loro conoscere la coltivazione dello yam e del taro, che costituirono i primi raccolti di radici. Nyikang, l'eroe culturale e primo re degli Shilluk, pastori nomadi dell'Africa orientale, era, a quanto si racconta, il figlio di una mucca. Egli fece sorgere le acque e procurò terra da pascolo per gli armenti degli Shilluk. Tra i Dogon del Mali i Nommo, eroi culturali gemelli, hanno trasportato dal cielo alla terra

i primi semi di miglio e hanno insegnato le tecniche della metallurgia e della ceramica.

In molti miti l'eroe culturale è connesso con l'origine della morte. [Vedi *MORTE*, vol. 4]. In un racconto mitico dei Khoi (Ottentotti del Sud Africa) la luna manda agli uomini un insetto per comunicare loro che anch'essi, come lei, dopo la morte ritorneranno ancora in vita. L'eroe culturale, Hare, cattura l'insetto, con i suoi accompagnatori, mentre stanno portando il messaggio. Hare trasmette così agli uomini un messaggio del tutto contrario, cioè che essi periranno per sempre.

Attraverso le diverse vicende con le quali egli garantisce la sopravvivenza umana, istituisce le differenze tra uomini e animali, inizia l'umanità alle attività sociali ed economiche e dà origine alla mortalità umana, l'eroe culturale salva, dunque, l'umanità dal caos. Egli ordina e organizza il mondo, insegnando all'uomo le potenzialità della creatività umana.

La nascita dell'eroe culturale. L'eroe culturale è in grado di compiere queste imprese perché è ricco di potere: egli proviene da un altro mondo. La sua origine divina si rivela nei suoi genitori e nella natura soprannaturale della sua nascita. Tudava, per esempio, l'eroe culturale delle isole Trobriand, si diceva fosse nato da una madre rimasta incinta mentre dormiva in una grotta, quando la sua vagina fu penetrata dall'acqua che gocciolava da una stalattite. La madre di Manabozho, l'eroe culturale dei Menomini del Nord America, fu fecondata dal vento. La madre dell'eroe culturale dei Dinka (Africa orientale) giunse sulla terra già incinta. Presso varie popolazioni africane, l'eroe culturale nacque dal ginocchio o dalla coscia di un uomo o di una donna. A prescindere dalle modalità della sua nascita, comunque, l'origine dell'eroe culturale è del tutto estranea a questo mondo.

Scomparsa e trasformazione. Dopo aver stabilito nel mondo un ordine adatto all'umanità, l'eroe culturale di solito scompare. Talvolta viene ucciso mentre combatte contro i mostri; spesso ritorna nel luogo (cielo o terra) da cui era venuto. Spesso l'eroe culturale viene trasformato nella luna, in uno degli astri o in una costellazione. In altri casi, soprattutto fra le tribù australiane, egli viene inghiottito dalla terra in un luogo ben preciso, che viene segnalato da una pietra, da una pianta o da una massa d'acqua. Questo luogo, imbevuto com'è di potere, diventa per la tribù la sede delle iniziazioni e di altre cerimonie.

Uno dei miti drammatici che narrano la scomparsa e la trasformazione di un eroe culturale è quello degli abitanti dell'isola di Ceram, in Indonesia, raccolto dall'etnologo tedesco Adolf E. Jensen. Nella lontana epoca del mito, l'eroe culturale principale, Hainuwele, che in questo caso è una fanciulla, viene uccisa da alcuni altri esseri. La sorella di Hainuwele impone loro, per punizione, di mangiare il corpo della vittima. Così il corpo di Hainuwele viene trasformato nelle radici alimentari, che prima di allora non esistevano. La sorella diventa la Signora dell'oltretomba. Questo omicidio primordiale segna la fine del tempo mitico e l'inizio del mondo storico.

Gli eventi che portano all'uccisione e alla trasformazione di Hainuwele fondano, per la popolazione di Ceram, l'istituzione del cannibalismo. Istituiscono inoltre la cerimonia dell'iniziazione: gli adolescenti, imitando l'assassinio primordiale di Hainuwele, devono a loro volta uccidere, all'interno del loro rito di passaggio all'età adulta. Altre conseguenze di questo omicidio mitico sono la coltivazione delle radici, la divisione sociale in clan separati, la fondazione di luoghi di culto, la separazione degli uomini dai fantasmi e dagli spiriti e infine l'instaurazione di norme che regolano l'ingresso nella vita ultraterrena. La ricerca di Jensen mostrò l'importanza dell'uccisione dell'eroe culturale tra quelle popolazioni che praticano la coltivazione delle radici alimentari.

Anche nella mitologia dei Cheyenne il mais ebbe origine dal cadavere dell'eroe culturale. Ma la trasformazione in cibo dell'eroe culturale non appare limitata ai miti delle sole società agricole. Gli Inuit centrali (Eschimesi) narrano di Sedna, un eroe culturale femminile, che viene uccisa da suo padre. Dalle parti del suo corpo mutilato nacquero vari animali marini: balene dalle dita, ossa di balena dalle unghie e foche dalle articolazioni. Come la sorella di Hainuwele, anche Sedna divenne la Signora dell'oltretomba.

Rappresentazioni diverse. L'eroe culturale compare spesso nella forma di una coppia di gemelli, che di solito simboleggiano gli opposti. [Vedi *GEMELLI*, vol. 4]. Essi possono anche essere di sesso diverso. Spesso il maggiore è l'eroe, mentre il più giovane viene presentato come stupido e incapace. Gli eroi gemelli degli Irochesi (Nord America) sono fratelli ma hanno padri diversi: l'uno, che rappresenta il bene, è il figlio del sole, mentre l'altro, che rappresenta il male, è il figlio delle acque.

Mentre Hainuwele, Sedna e numerosi altri eroi culturali sono antropomorfi, in molte società gli eroi culturali sono teriomorfi. [Vedi *ANIMALI*, vol. 4]. In Oceania l'eroe culturale è spesso un serpente; in Sud America spesso un giaguaro. In molte tribù del Nord America e dell'Africa l'eroe culturale appare sotto l'aspetto di un animale o di un insetto e possiede i caratteri di un trickster. Il ragno Ananse, l'eroe culturale di molte popolazioni dell'Africa occidentale, è comunemente conosciuto come «il matto»; l'eroe culturale dei San dell'Africa meridionale, la Mantide Religiosa, si

presenta come un trickster dispettoso. Fra le tribù del Nord America il trickster assume spesso la forma del coyote, della lepre, del visone, dello scoiattolo o del corvo.

In molti casi le attività del trickster sono analoghe a quelle dell'eroe culturale: egli distrugge i mostri, crea gli animali e insegna agli uomini le diverse forme di tecnologia e le istituzioni sociali. Tuttavia le sue avventure sono caratterizzate da insuccessi ed errori, da inganni e bugie, da difficoltà e crudezze. Spesso il trickster viene rappresentato come dotato di una sessualità eccezionale, come ingordo e amorale. Il trickster viola in continuazione le istituzioni e i divieti che egli stesso ha stabilito. Egli può essere alternativamente benevolo e crudele, sincero e bugiardo. [Vedi TRICKSTER].

L'antropologo americano Paul Radin ha interpretato (1956) la figura del trickster e le sue avventure come simboli dello sviluppo dell'umanità, che passerebbe da una psiche indifferenziata a una differenziata. Le avventure del trickster, afferma Radin, simboleggiano il passaggio da uno stato di asocialità (o non socialità) a uno stato di socialità, da una situazione di isolamento alla partecipazione ad una comunità. Il trickster non solo crea o modifica l'ambiente fisico e sociale dell'umanità; attraverso la violazione delle regole sociali e il disprezzo nei confronti degli oggetti sacri, egli produce una sorta di spazio interno per l'umanità. Egli legittima la ribellione e la disobbedienza, sfidando continuamente la stabilità del cosmo.

L'insieme dei caratteri dell'eroe culturale è assai complesso. Sebbene egli sia di solito un maschio, alcune culture posseggono un'eroina culturale. In alcune società l'eroe è oggetto di culto, ma in altre non lo è. Talvolta egli deriva dall'Essere supremo e lo assiste nella creazione; in altri casi è invece l'avversario dell'Essere supremo. La sua forma visibile può variare da quella umana a quella animale, da quella di insetto a quella di corpo celeste.

Dopo aver concluso la sua missione sulla terra, l'eroe culturale scompare; talora ascende al cielo, talora discende nell'oltretomba. In qualche caso si trasforma in una realtà naturale, come gli astri o la luna, mentre in alcune tradizioni religiose il suo allontanamento influisce sulla configurazione del paesaggio.

Al di là delle molteplici forme e delle diverse avventure attribuite nelle varie tradizioni all'eroe culturale, un particolare carattere egli manifesta in modo chiaro: il suo modo di essere rivela la sacralità delle istituzioni e delle attività culturali e sociali, che per l'umanità costituiscono il tessuto della vita quotidiana. Per i membri delle società arcaiche, la partecipazione a queste attività conferisce significato e valore all'esistenza e consente di vivere in un cosmo sacro.

BIBLIOGRAFIA

Una trattazione generale sull'eroe culturale si trova nel capitolo intitolato *Mythische Urzeitwesen und Heilbringer*, in F. Hermann, *Symbolik in den Religionen der Naturvölker*, Stuttgart 1961, pp. 98-109. Questo volume contiene anche un'eccellente bibliografia.

Due validi testi sull'eroe culturale in Africa sono: H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*, Berlin 1936; e H. Tegnaeus, *Le héros civilisateur*, Stockholm 1950.

Il volume di O. Zerries, *Wild- und Buschgeister in Sudamerika*, Weisbaden 1954, è un ampio studio sull'eroe culturale nei miti delle culture di cacciatori e raccoglitori del Sud America.

Il ruolo dell'eroe culturale tra i coltivatori arcaici viene trattato da Ad.E. Jensen, *Mythos und Kult bei Natürvölker*, 1951, Wiesbaden 1960. Questo volume tratta anche del rapporto tra l'eroe culturale e l'Essere supremo.

Ha inaugurato gli studi sulla figura del trickster tra gli Indiani del Nord America P. Radin, *The Trickster. A Study in American Indian Mythology*, New York 1956.

Una importante e illuminante critica alla posizione di Radin si può trovare in Mac Linscott Ricketts, *The North American Indian Trickster*, in «History of Religions», 5 (1966), pp. 327-50. R.D. Pelton, *The Trickster in West Africa. A Study of Mythic Irony and Sacred Delight*, Berkeley 1980, estende lo studio del trickster alle popolazioni africane e applica nella sua analisi i metodi della critica letteraria.

JEROME H. LONG

ESSERE SUPREMO. Si tratta di una divinità la cui natura rivela, nel sistema religioso di una determinata cultura, una qualità particolare dell'essere, in genere un potere spirituale trascendente. Esseri divini di questo genere compaiono in molti sistemi religiosi differenti, manifestando tuttavia valori e associazioni simboliche che mostrano somiglianze notevoli. La prima sezione di questo articolo presenta, in modo generale, il potere, gli attributi e i valori comuni a un gran numero di Esseri supremi. La seconda sezione illustra queste caratteristiche facendo riferimento a forme storiche specifiche di Esseri supremi. La sezione conclusiva sintetizza, infine, la storia delle interpretazioni degli studiosi sull'origine, la natura e il significato di questi Esseri soprannaturali straordinariamente importanti e complessi.

Caratteristiche generali

Un Essere supremo viene generalmente descritto in termini simbolici, che riflettono i valori più apprezzati in una specifica situazione storica. Considerando la complessità propria della storia di qualsiasi cultura, è sorprendente come una discussione comparativa sulla natura degli Esseri supremi ritorni costantemente allo stesso gruppo di idee religiose. Senza pregiudizi nei confronti dell'uno o dell'altro aspetto dell'Essere supremo che è posto in risalto in un momento storico o nell'altro, presento qui una visione generale dei tipi di potere e di valore che si manifestano negli Esseri supremi. Si dovrebbe notare che i labirinti della storia rendono le affermazioni generali fonte di grande controversia. La supremazia di queste figure segna con intensità appropriata la vivacità del dibattito sulla loro origine, natura e forma. Dal momento che ogni Essere supremo è una combinazione creativa e unica di elementi, gli attributi descritti in questa sede servono a definire nel modo migliore la categoria generale di Essere supremo e, come vedremo, si applicano a Esseri specifici solo a un livello ben determinato.

Il potere degli Esseri supremi risulta intrinsecamente ambivalente, poiché essi manifestano la loro potente onnipresenza in maniera passiva. A differenza delle attività degli eroi culturali, che risultano abbondantemente descritte nei cicli epici del mito, la presenza di Esseri supremi viene generalmente riconosciuta nella mitologia solo in brevi esposizioni. In contrapposizione alle attività drammatiche delle divinità della vegetazione, dei totem, degli antenati e delle divinità solari e lunari, gli Esseri supremi occupano uno spazio quasi nullo nei culti pubblici ufficiali. È stato per lungo tempo asserito che le divinità celesti, gli «dei elevati» (*high gods*), rivelano in maniera esemplare molti degli attributi e dei poteri fondamentali degli Esseri supremi.

Non limitati a una qualsiasi sfera di interesse o di influenza (ad es. la fertilità di piante o di animali), gli Esseri supremi sono onnipresenti e onnipotenti, ma, proprio per tale motivo, non risultano coinvolti in attività particolari. Il loro potere – non calcolabile in termini di tempo, né spazialmente limitato – si applica a tutte le sfere di esistenza e non ad una sola in particolare. Un grande potere e una grande forza risiedono nella trascendenza inattiva di un Essere supremo, che va al di là delle particolarità storiche. Questa distanza è correlata al potere di permanenza, che spesso viene espresso nel simbolismo del cielo e delle altezze celesti. Restando immutati sin da prima dell'inizio dei tempi, gli Esseri supremi non sono coinvolti nel cambiamento. La loro fermezza e la loro eternità vanno di pari passo con la loro separazione dalle variazioni particolari delle circostanze storiche. L'unicità del loro carattere infinito viene spesso presentata, nel mito, come una sorta di solitudine. Per loro natura, stanno separati dalla creazione. Nondimeno, raramente si allontanano del tutto dal mondo; si allontanano solo fino a quel livello che risulta adeguato al loro carattere infinito, onnipotente, onnisciente.

La trascendenza consente agli Esseri supremi di vedere e di conoscere ogni cosa. Questo caratterizza in maniera netta la natura della loro forza spirituale: vedendo e comprendendo tutto, essi possono fare tutto. In armonia con la loro natura passiva, è il pensiero onnisciente degli Esseri supremi che esprime «attivamente» la loro conoscenza infinita. Come creatori, gli Esseri supremi preminentemente, ma non esclusivamente, creano, grazie al potere del pensiero o della sola parola: una *creatio ex nihilo*. La loro parola è dotata di potere creativo.

Se gli Esseri supremi conoscono tutte le cose del mondo e le pensano anche all'esistenza, tale conoscenza non è però reciproca. Conoscendo tutto, vanno spesso al di là della comprensione degli esseri inferiori. Ancora una volta il paradosso pervade la natura degli Esseri supremi. Presenti ovunque, rimangono inaccessibili. Vedendo tutto, rimangono invisibili. In rapporto alla conoscenza, gli Esseri supremi costituiscono la rivelazione più chiara del mistero – un significato sacro che non può mai essere conosciuto in modo esauriente, malgrado la sua ininterrotta presenza. La piena conoscenza di un Essere supremo resta sempre preclusa. In questa connessione, gli Esseri supremi risultano spesso associati a specialisti religiosi e a società esoteriche, la cui conoscenza di particolari misteri viene comunicata in complesse iniziazioni segrete.

La maestosa onnipresenza degli Esseri supremi li coinvolge in tutto ciò che esiste. Il loro coinvolgimento con l'essere in quanto tale assume varie espressioni particolari. Essi possono creare l'universo direttamente, oppure possono crearlo indirettamente attraverso agenti soprannaturali, sui quali esercitano un controllo. Nei sistemi religiosi in cui gli Esseri supremi non hanno affidato la creazione alla custodia di altri esseri soprannaturali, possono essere considerati come il sostegno della vita del tutto, garanti della fecondità della creazione o signori di tutto ciò che esiste. In quanto fondamento di tutto ciò che è reale, possono essere i reggitori supremi dell'ordine del mondo, i sovrani di tutti gli esseri e anche la fonte dei comandamenti morali e dei costumi sociali o etici. Come garanti del giusto ordine, gli Esseri supremi puniscono le trasgressioni in modo passivo, togliendo la fertilità (carestie), la salute (epidemie) o il ciclo delle stagioni (siccità). Come creatori che mantengono la vita, rendono fertili le

forze vitali dell'universo. Anche se un Essere supremo può essere pregato spontaneamente dagli individui in ogni momento e in ogni luogo, l'invocazione pubblica si limita spesso ai periodi di calamità, quando la vita stessa sembra minacciata.

Una reazione consona al potere enigmatico, trascendente e passivo degli Esseri supremi è la tendenza umana a sostituirli con altri concetti religiosi. Infatti gli Esseri supremi, in genere, non dominano da soli l'immaginazione religiosa. Quando i miti narrano il loro ritiro alle altezze trascendenti adeguate alla loro natura, essi vengono rimpiazzati, nella loro importanza, da forme religiose più attive: divinità specializzate nel campo della fertilità, divinità della vegetazione, dei della tempesta, eroi culturali, gemelli divini, antenati, i demiurghi reggitori del mondo, astrazioni teologiche di virtù o principi metafisici di una legge cosmica. Il passivo viene superato dall'attivo. La posizione di trascendenza cede ai processi del mondo concreto. L'infinità lascia il passo al qui e all'ora. Gli Esseri supremi, tuttavia, rivelano l'autentico significato di trascendenza e di infinità in tutte le loro forme: onnipresenza, onniscienza, onnipotenza.

Forme storiche

Anche se gli elementi essenziali del potere e della struttura degli Esseri supremi possono essere individuati e isolati ai fini di una discussione analitica, si deve riconoscere che essi sono apparsi nel corso della storia umana in forme complesse, che nella loro composizione specifica differiscono grandemente da una cultura all'altra. Le loro manifestazioni non si limitano a uno o più luoghi del globo terrestre. Né la distribuzione geografica spiega interamente il processo dello sviluppo storico o della diffusione di questa idea religiosa. Non importa quanto marginale possa sembrare una cultura rispetto alla storia dello sviluppo tecnologico (ad es. le culture di cacciatori della Terra del Fuoco), le complesse nozioni di Essere supremo di quella cultura testimoniano una storia lunga e complicata. Non sembrano esservi fattori sociali o economici che determinano, alla maniera di causa-effetto, la mescolanza di elementi che costituisce la forma attraverso la quale un Essere supremo si rivela in una cultura. Dopo una lunga disputa tra gli studiosi, resta un piccolo dubbio che le teologie sofisticate di certi Esseri supremi anticipino l'introduzione, attraverso l'influenza missionaria o coloniale, di idee teologiche derivanti dai monoteismi storici. Poiché gli argomenti basati solamente su prove geografiche e storiche non sono riusciti ad essere convincenti e chiari, l'indagine sugli Esseri supremi presentata in questa sede segue la logica delle strutture che risultano evidenti nelle forme degli Esseri supremi stessi. Queste strutture esemplificate comprendono: 1) attributi, 2) attività, 3) rapporti con altre divinità, 4) la posizione degli Esseri supremi nel culto.

Attributi. Anche quando le forme degli Esseri supremi risultano solo scarsamente delineate, essi rappresentano qualcosa di più che vaghe forze soprannaturali. Gli Esseri supremi sono persone divine, con nomi ed epiteti che esprimono i loro attributi e rivelano qualcosa circa la loro natura. Oltre alla personalità, le loro caratteristiche includono la celestialità, la primordialità e l'onniscienza; associazioni con la creazione e con la morte; lontananza e vie d'accesso simboliche; la tendenza ad essere sostituiti con altri concetti.

Celestialità. I nomi di numerosi Esseri supremi indicano le loro connessioni con il cielo. Tra i Samoiedi, l'Essere supremo è chiamato *Num* («cielo»). Lungo la costa australiana, in prossimità di Shoalhaven Bay, il nome *Mirirul* («cielo» o «colui che è nel cielo») indica l'Essere supremo degli Yuin e dei loro vicini. In Africa, uno dei nomi dell'Essere supremo dei Galla e di altre popolazioni oromo è *Waq* («cielo»), come nelle espressioni *guraci waq* («cielo scuro») e *waka kulkullu* («cielo sereno»). Viene anche chiamato *Cólok* («il cielo»). Tra alcune popolazioni ewe, il padre universale è chiamato *Dzingbe* («cielo»); la sua consorte è la terra. A nord-est degli Ewe vivono gli Akposo, che chiamano l'Essere supremo *Uvolovu* («l'alto» o «le regioni al di sopra»). Tra i cacciatori Selk'nam, della Terra del Fuoco, il nome dell'Essere supremo è *Temáukel* («quello lassù»), sebbene questo nome venga raramente pronunciato ad alta voce. Al suo posto, si usa la circonlocuzione *so'onh-haskan* («abitatore del cielo») o *so'onh kas pémer* («colui che è nel cielo»). Tra i Tsimshian che vivono a sud dei Tlingit, un irascibile Essere supremo chiamato *Laxha* (o anche *Laxhage* o *Laha*, «cielo») inonda la terra. Gli Haida delle isole della Regina Carlotta chiamano l'Essere supremo *Sin* o *Sing* («cielo splendente»). La connessione degli Esseri supremi con il cielo non si esaurisce nelle traduzioni dirette dei loro nomi. Più importante è che queste associazioni risultano ampliate nelle descrizioni in cui essi abitano nel cielo o si manifestano attraverso elementi celesti come le stelle o le piogge.

Primordialità. Un altro considerevole numero di nomi fa riferimento all'antichità degli Esseri supremi, che spesso rivelano, come parte della loro natura, il significato di ciò che è primordiale, assolutamente fondamentale, parte della natura dell'esistenza fin dai suoi primi inizi. La primordialità fa dunque parte della natura di un Essere supremo. Gli Yahgan della Terra del Fuoco chiamano il loro Essere supremo *Watauinaiwa*

(«il primordiale» o «l'antico»). I Botocudo del Brasile orientale credono in un Essere supremo che vive nel cielo ed è chiamato *Vecchio Uomo* o *Padre Testa Bianca*. Durante i grandi sacrifici d'agosto a Cuzco, *Viracocha*, l'Essere supremo degli Inca, veniva glorificato come colui «che esiste dall'inizio del mondo alla sua fine».

Onniscienza. Un vasto gruppo di epiteti fa riferimento all'onniscienza e all'onniveggenza degli Esseri supremi. *Baiame*, Essere supremo dei Kamilaroi, dei Wiradjuri e degli Euahlayi del Nuovo Galles del Sud, vede e sente ogni cosa, specialmente di notte, con i suoi molti occhi e le sue molte orecchie. *Daramulun*, secondo gli Yuin, può osservare ogni azione umana dalla sua postazione nel cielo. Nell'Assam, i Khasi del nucleo Mon-Khmer, di stirpe indocinese, credono in un Essere supremo e creatore femminile, che abita in cielo e che vede e sente tutto ciò che accade sulla terra. In Madagascar, l'Essere supremo *Andriamanitra* vede tutte le cose che sono nascoste. Nell'Avesta, *Ahura Mazda* viene descritto come *vouru casani* («dall'ampia veduta»).

La purezza della conoscenza di un Essere supremo può manifestarsi nella luce del cielo splendente, che, in virtù della sua luminosità, vede e conosce tutte le esistenze che stanno al di sotto. I Tartari dell'Altai invocano il loro Essere supremo come *Ak Ajas* («luce bianca»). I Khanty si appellano ad *Ajas Kan* («la guida splendente»). I Buriati parlano della dimora del loro dio celeste come di «una casa risplendente d'argento e d'oro». Per i Mansi, *Tarem* è una «buona luce dorata dell'alto». I Sumeri descrivevano la divinità come *dingir* («brillante, splendente») e gli Accadi con *ellu* esprimevano lo stesso significato.

Potere cosmogonico. Altri nomi fanno riferimento agli Esseri supremi come fonte di ogni vita e di ogni potere. I Warao del delta dell'Orinoco indicano *Kanobo* («grande padre») come autore della vita. Anche in Venezuela gli Yaruro credono in una grande dea creatrice del mondo. Ogni cosa è nata da lei e ogni cosa vivente ritorna al paradiso occidentale, dove ora ella vive. Le popolazioni Calina e Galibi della costa del Suriname affermano che la dea *Amana* («colei che è priva di ombelico») non è nata, ma è sempre vissuta. Tutta la vita proviene da lei, dal momento che ella genera e contiene tutto ciò che viene all'essere. I suoi figli gemelli la assistono nella creazione. Anche la divinità suprema dei Koghi della Colombia è una madre universale che dà alla luce tutta la creazione. Ella governa i cicli di vita, morte e rinascita di tutte le creature. La madre è onnipresente. La vita è un'esistenza intrauterina. Tra gli Mbyá, una popolazione Guarani del Paraguay, l'Essere supremo dà vita al mondo e continua a offrire doni sotto forma di selvaggina e di salute. I Tupinamba della costa brasiliana meridionale guidarono una spedizione alla ricerca della terra di *Tamoi*, l'Essere supremo il cui nome significa «grande padre». Egli ha creato la vita e ora governa un paradiso lontano in cui non esiste la morte. In Australia, il ruolo dell'Essere supremo come datore di vita si riconosce negli epiteti accordati a *Baiame*, che viene invocato come *Mahmanmu-rok* («padre nostro») tra i Kamilaroi e come *Boyjerh* («padre») tra gli Euahlayi. Tra gli Yuin, *Daramulun* viene invocato come *Papang* («padre»). I Kurnai usano *Mungan-ngaua* («padre nostro») come nome proprio del loro Essere supremo.

Riferimenti specifici agli Esseri supremi come creatori ricorrono in molte culture. A titolo di breve enumerazione, possiamo citare esempi tratti da culture del Nord America, Oceania, Africa, Australia e Sud America.

Tra gli dei creatori degli Indiani d'America troviamo *Awonawilona*, l'Essere supremo degli Zuni, le cui associazioni con il sole risultano sublimate quasi al punto da divenire un principio di vita filosofico e speculativo. Egli crea le nubi e le acque del mondo col respiro che proviene dal suo cuore. *Tirawa Atius* dei Pawnee vive al di sopra e al di là del più alto del cielo. Il vento è il suo respiro. *Tcuwut Makai*, Essere supremo dei Pima, abita ad occidente e governa la pioggia e i venti. La sua prima creazione venne schiacciata quando egli spinse il cielo troppo vicino alla terra. Nel suo secondo tentativo, egli fissò nel cielo le stelle e la Via Lattea. *Ahone* è un abitatore del cielo, che crea il sole, la luna e le stelle. L'esistenza della fede in lui è documentata, presso le popolazioni della colonia della Virginia, già nel 1610. Non possedeva un vero e proprio culto; si fecevano invece sacrifici a *Oke*, un dio che puniva gli uomini con uragani per danneggiare i loro raccolti.

In Oceania, si può richiamare l'attenzione su *Tangaroa* (*Tangaloa, Taaroa* e molte altre varianti), una divinità del mare largamente diffusa in Polinesia; *Agunua*, lo Spirito supremo di San Cristobal nelle isole Salomone; *Yelafaz*, il dio antropomorfico abitatore del cielo di Yap; *Djohu-ma-di-hutu* («signore al di sopra»), in cui credono gli Alfuri delle Molucche; *Qat*, Essere supremo lunare delle isole Banks; *Hintubuhet* («la nostra donna-uccello»), Essere supremo nella Nuova Irlanda; *Ndengei* (*Degei*), il grande dio-serpente delle Fiji. *Ndengei* solitamente giace immobile nella sua grotta sul monte Kauvandra, sulla costa nordorientale di Viti Levu, ma occasionalmente, quando si muove, provoca terremoti e piogge torrenziali.

Tra gli Esseri supremi africani c'è *Deng*, l'onnisciente «divinità libera» dei Dinka, che viene definita come

Nhialic Aciek («dio il creatore»). Il termine *nhial* («su» o «sopra») è associato a molteplici modalità di espressione soprannaturale. Tra i Dinka occidentali, *Deng* non possiede templi, ma viene onorato sacrificalmente insieme a *Nhialic* («divinità stessa», un appellativo attribuito a *Deng*) e agli antenati. Ancora in Africa, si può indicare *Cagn*, il creatore a forma di mantide dei San; *Kosane*, l'Essere supremo vagamente definito dei Venda; *Olorun*, dio supremo degli Yoruba; *Katonda*, Essere supremo dei Ganda; *Lugaba*, divinità creatrice suprema degli Hima; *Ngai*, Essere supremo dei Maasai.

Anche in Sud America non mancano gli Esseri supremi creatori. Tra questi si può menzionare *Pelepelewa*, dio dei Trio del Suriname; *Kamuscini*, il dio-cielo parlante dei Bakairi; *Karu* dei Mundurucu del fiume Tapajós; *El-al*, un Essere supremo noto in Patagonia. In Australia, si possono trovare molti Esseri supremi creatori, ampiamente analizzati dagli studiosi. Tra quelli di cui non abbiamo fatto menzione vi sono *Bunjil* dei Kulin, *Narrundere* dei Narrinyeri, *Mangarrara* dei Larrakia e, come nome collettivo per il dio supremo delle popolazioni aborigene dell'Australia sudorientale, il *Padre di Tutto*.

Tali esempi non esauriscono affatto il numero di Esseri supremi la cui complessa natura include il ruolo di creatore. Gli Esseri supremi sopra menzionati sembrano principalmente interessati alla creazione del cielo, delle stelle, della terra e dei fenomeni meteorologici. Si occupano della creazione della vegetazione solo in via secondaria. Tuttavia altri creatori, un gruppo minore di Esseri supremi, si interessa in particolar modo della creazione degli alberi, delle viti, delle erbe, dei prati e di altre forme di vegetazione.

In generale, questo secondo gruppo risulta coinvolto in maniera più drammatica con la pioggia che non con gli altri elementi celesti più eterei. Tra i molti altri Esseri supremi di questo tipo si può menzionare *uNkulunkulu* delle popolazioni Zulu; *Bego Tanutanu*, il creatore del paesaggio, fonte degli alimenti, delle piante e degli strumenti della cultura a Buin, nello stretto meridionale di Boungainville; *Tsui//goab*, dio celeste khoi che aduna i nembi e intensifica le piogge; *Teharonhiawakhon*, la divinità gemella degli Irochesi che regge il cielo in due punti (o con le sue due mani); *Yuskeha*, la parallela divinità degli Huron che manda il bel tempo per i raccolti e gode dei rapporti sessuali con *Ataentsic* («colei il cui corpo è antico»), che è anche chiamata «l'oscura» (cioè la terra). Si nota che gli Esseri supremi che sono creatori della vegetazione tendono ad assorbire o ad acquisire attributi più comunemente reperibili tra eroi culturali, divinità specifiche della vegetazione e dei della tempesta.

Il controllo sulla vita si riflette anche nella capacità degli Esseri supremi di porre fine alla vita quando lo desiderano. Ad esempio, tra gli Yamana della Terra del Fuoco, l'Essere supremo viene chiamato «assassino del cielo»; anche tra i Maidu della California settentrionale viene chiamato «assassino». Gli Esseri supremi compaiono spesso a proposito di morti che risultano misteriose, rapide e improvvise. Gli Esseri supremi celesti colpiscono gli uomini con i loro fulmini. I Semang di Kedah credono che l'Essere supremo *Kari* abbia creato ogni cosa, tranne la terra e il genere umano. Questo ultimo è stato plasmato da *Ple*, una divinità subordinata. *Kari* vede ogni cosa dall'alto e punisce gli uomini lasciando cadere su di loro un fiore di una pianta misteriosa. Dove il fiore si posa, il fulmine fatale colpisce. L'Essere supremo degli Apapocuva Guarani, *Nanderuvuçu* («il nostro grande padre»), si ritirò molto tempo fa in un remoto paese oscuro, dove l'unica luce esistente proviene dall'interno del suo petto. Alla fine, si crede, egli intende distruggere il mondo e pertanto determinare la fine del tempo.

Lontananza. Nella maggior parte dei casi, il cielo costituisce la principale manifestazione dell'Essere supremo. Da questa preponderanza dei fatti storici è derivato il termine *dio elevato*, sulla cui origine e natura si scatenò un tempo la polemica che circonda l'Essere supremo. Gli studiosi hanno precisato che l'Essere supremo non costituisce una semplice personificazione dell'oggetto «naturale», il cielo. Piuttosto, un Essere supremo è una personalità divina distinta che rivela se stessa nel potere del cielo. Molti popoli si mostrano attenti nell'operare questa distinzione in vari modi, parlando del loro Essere supremo come se abitasse al di là del cielo, o come se fosse il cielo invisibile situato al di là di quello visibile, o come se indossasse il cielo come un vestito. Nelle isole Andamane si dice che *Puluga* abita in cielo. Il cielo è la sua dimora. Per *Baiame*, un dio supremo australiano, il cielo è un accampamento, illuminato da stelle che fungono da fuochi da campo e attraversato dal fiume della Via Lattea. *Num*, la divinità dei Samoiedi il cui nome significa «cielo», vive nel settimo cielo, ma non può essere una semplice personificazione del cielo naturale, dal momento che nella credenza viene assimilato anche alla terra e al mare. Per molte popolazioni di lingua ewe, il colore azzurro dei cieli è un velo che *Mawu* usa per proteggere il suo volto; le nubi sono i suoi abiti.

Dal momento che l'Essere supremo vive ad altezze inaccessibili e mostra un carattere passivo e trascendente, il suo profilo tende a restare indefinito. Anche se la sua personalità incute timore con la sua potenza, egli evita spesso l'azione drammatica in favore di un'inerte onnipresenza. Egli può restare misterioso e deli-

neato in modo vago. È il caso di *Moma* («padre»), l'Essere supremo dei Witóto della Colombia. Strettamente associato con il potere della parola nei riti e nei canti, egli creò tutte le cose del mondo dalla mera «apparenza» (*naino*) della «sostanza non-esistente» di ciascuna cosa. *Moma* chiama se stesso *Nainuema* («colui che possiede ciò che non è presente», vale a dire l'apparenza illusoria). Secondo i Witóto, *Moma* catturò in sogno lo spettro delle apparenze e se lo strinse al petto finché non riuscì a trasformarlo nella terra. Il creatore della terra, l'Essere supremo dei Winnebago, perviene alla consapevolezza di sé nei primordi, al fine di far tacere il mondo. Egli in seguito resta a distanza. A cosa fosse simile questa figura divina, o cosa ci fosse prima che ella pervenisse alla consapevolezza di sé, i Winnebago non sanno. I Pawnee affermano che *Tirawa Atius* («padre dell'alto») è in ogni cosa. Tuttavia, nessuno è in grado di conoscere il suo aspetto.

La lontananza del potere di un Essere supremo può anche essere presentata come indifferenza. Quando la passività di un Essere supremo viene esasperata fino alla sua estrema separazione dalla creazione, egli assume la forma di un *deus otiosus*, un dio che si è ritirato, con i suoi poteri eccezionali, dal mondo attivo. Egli non cattura più l'immaginazione religiosa nel modo imperioso proprio di Esseri soprannaturali più drammatici. Egli può, nondimeno, restare il fondamento di tutte le possibilità create e creative. I Lenape (Delaware), un gruppo di Algonchini meridionali, credono che *Gicelamuʿkaong* («colui che ci ha creati attraverso il suo pensiero») abbia affidato le sue responsabilità soprannaturali a esseri subordinati: i venti, il Signore degli animali, il sole, la luna e il tuono. Egli si ritirò poi nel dodicesimo cielo. Nondimeno, egli veglia sulle attività umane, specialmente sulle cerimonie dell'ultima dimora, poiché il pilastro centrale della casa di culto è il bastone che egli tiene in mano. *Temáukel* resta piuttosto indifferente alle vicende dei Selk'nam della Terra del Fuoco. Egli non porta a compimento l'opera della creazione, ma incarica *Kénos*, l'antenato mitico, di innalzare il cielo e di fornire le disposizioni morali. Egli vive ora tra le stelle. Assente dal culto, si interessa tuttavia del comportamento morale e punisce i ribelli con la malattia e la morte prematura. La concezione prezoroastriana di *Ahura Mazda* lo raffigurava come un Essere divino che crea soltanto attraverso la mediazione dello *spenta mainyu* («spirito buono»).

Il paradossale abbinamento di potere e passività all'interno dell'Essere supremo del cielo può essere esplicitato in termini sessuali. Oppure l'abbinamento di potere e passività può essere espresso nei termini dell'alternarsi del cielo luminoso del giorno e del cielo tenebroso della notte. Così *Puluga*, seppur onnisciente, conosce i pensieri insiti nei cuori umani solo alla luce del giorno. Nelle isole Banks si crede che agli inizi la notte non esisteva. *Qat* diffuse la notte sulla terra di modo che la creazione rimanesse oscura. Tuttavia, dopo un certo periodo di tempo, la situazione non lo soddisfaceva e, con un coltello rosso di ossidiana (l'alba), squarciò la tenebra. Si dice che i raggi di sole che penetrano attraverso il tetto di una casa sono le sue lance. Tra un gruppo occidentale di San, l'Essere supremo, chiamato *Kággen*, produce l'oscurità spargendo la bile traboccante dalla cistifellea di un'antilope che egli ha spaccato. Turbato dalla tenebra, crea la luna.

Il potere dell'altezza trascendente è presente anche negli Esseri supremi che dimorano sulle cime dei monti. Famosi sono il Monte Olimpo della mitologia greca e l'Haraberazaiti nella fede iranica. In Palestina, il Monte Tabor e il Monte Gerizim sono luoghi profondamente sacri. Himinbjörg («montagna del cielo») riveste una notevole importanza nell'Edda nordica. *Ngenéchen*, divinità degli Araucani del Cile e dell'Argentina, viveva sulla cima dei vulcani con moglie e figli. Nella stessa zona, il dio *Pillán*, che vive sulle montagne nel mezzo del cielo, sembra aver costituito un modello per la figura di *Ngenéchen*.

Come le montagne esprimono simbolicamente l'accesso ai regni trascendenti del potere infinito, così altri simboli paradigmatici rivelano il punto di contatto con la fonte della vita, altrimenti inaccessibile. In particolare, l'albero cosmico o albero del mondo è un'immagine eccellente dell'accesso alla dimora del dio supremo. Gli Indiani Flathead credono che le radici dell'albero cosmico raggiungano la dimora dell'essere malvagio, *Amtep*. Sulla cima superiore si trova *Amotken* («il vecchio»), un creatore buono e celeste. Spesso in connessione con un'immagine dell'albero cosmico si celebrano dei riti. Così, durante il sacrificio del cavallo dei Turco-Tatari, lo sciamano porta l'anima della vittima a *Ülgen*, l'Essere supremo, salendo lungo le nove tacche intagliate in un albero di betulla. Salendo sull'albero, lo sciamano narra il suo viaggio attraverso i nove cieli. Il contatto fra questo mondo e le potenze celesti viene riflesso anche nelle immagini della Via Lattea, della scala a pioli che arriva al cielo e della liana. Il *climax* («scala a gradini») dei misteri di Mithra aveva sette gradini costruiti con sette differenti metalli. Le culture del Nord America, dell'Oceania, dell'Africa e dell'antico Egitto possiedono alcuni miti relativi all'ascesa al cielo per mezzo di una scala cosmica.

A Misminay, vicino a Cuzco in Perù, la Via Lattea viene immaginata come un torrente di sperma che scorre attraverso il centro dello spazio celeste, così come il fiume Vilcanota, il suo corrispondente terrestre, scorre attraverso il centro della terra. Come la Via Lat-

tea circonda il mondo, così il fiume terrestre discende a ovest nell'oceano, assorbendo le acque della terra, e scorre sotterraneo per poi sgorgare nel cielo orientale. Assumendo la forma di pioggia, nebbia e grandine, l'acqua-sperma celeste precipita nei corsi d'acqua che alimentano il fiume Vilcanota nel suo tratto superiore. La Via Lattea contiene anche elementi femminili, gli *yana phuyu* («macchie scure»), che sono all'origine di varie specie di animali.

I corpi e gli elementi celesti risultano spesso raffigurati come i costituenti e le espressioni più attive di un Essere supremo. *Nurrundere,* dio dalla voce di tuono dei Narrinyeri australiani, quando urina produce l'arcobaleno. Gli Xhosa dell'Africa meridionale credono che la grandine cada quando *Utikxo* si arma per la battaglia. A Timor, le piogge monsoniche provengono da *Usi Neno*, un Essere supremo con marcati aspetti solari, come effetto dello sforzo da lui speso nel rapporto con *Usi Afu,* dea della terra. In Indonesia, nelle isole Ambon, l'Essere supremo chiamato *Upo Lanito* («Signore cielo») pone le stelle nel cielo per indicare che si è recato ad avvisare il sole e la luna di un imminente attacco dei *nitu* (gli «spiriti»). Ci sono numerosi racconti che descrivono il cielo come il volto dell'Essere supremo: il sole e la luna sono i suoi occhi.

Vedremo che le divinità più attive tendono a specializzarsi in una sola attività o sfera: nel donare la vita (ad es. raccolti, animali, defunti, organizzazioni militari, leggi cosmiche o leggi terrene), piuttosto che restare, come gli Esseri supremi, sostenitori vaghi e passivi di vita in generale. In molti casi, le loro attività vengono espresse in mitologie indipendenti di Esseri soprannaturali attivi, che adombrano l'Essere supremo lontano e trascendente. La conseguenza estrema è che esistono sistemi religiosi in cui l'Essere supremo risulta soppiantato da divinità più attive e specializzate o, alternativamente, in cui l'espressione formale dell'Essere supremo stesso viene presentata non come lontana e trascendente, ma come intensamente coinvolta nei processi vitali specifici dell'universo. In quest'ultimo caso, la forma dell'Essere supremo assorbe attributi di altri importanti Esseri soprannaturali più attivi, come l'eroe culturale, il trickster o gli dei della fertilità.

Attività. Abbiamo visto che gli Esseri supremi sono supremi in virtù della loro natura eccezionale, non necessariamente in virtù delle loro gesta o imprese. L'Essere supremo, per sua stessa natura, è a fondamento di tutto ciò che è; il suo carattere si pone in un rapporto diretto con ciò che esiste, con ciò che è ontologicamente vero. In questa relazione, gli Esseri supremi vengono spesso invocati come testimoni nei giuramenti, come testimoni di ciò che è. A Sumatra, tra le popolazioni Batak, si fa riferimento a *Debata*. Quando egli sorride, la sua bocca si apre per mostrare i denti dalla forma di fulmini. Egli viene invocato nei giuramenti relativi a questioni serie. Egli punisce gli spergiuri con saette e fulmini. A Ceram, si giura il vero su *Upu Langi* («signore cielo») e sulla sua controparte femminile, *Upu Tapene*. Per il resto, non sembra esservi un culto regolare ad essi tributato. Gli Swahili giurano su *Mungu mmoja* («l'unico dio») e garantiscono la veridicità delle loro affermazioni ricordando che *Mungu anaona* («Dio sta guardando»).

Gli Esseri supremi non sempre vengono presentati come creatori. Nondimeno, l'attività cosmogonica è l'unica attività che si addice al loro carattere, al loro ruolo di fondamento dell'esistenza intera. Alcuni Esseri supremi non danno adito a dubbi sulla loro attività cosmogonica. Il loro potente pensiero da solo porta il mondo all'essere. È la maniera in cui *Wakonda*, l'Essere supremo degli Omaha, creò il mondo. Dapprima tutte le cose erano nella sua mente. Lo stesso vale per il creatore dei Winnebago. La creazione procede dal suo pensiero. Quando egli desidera qualcosa, quel qualcosa viene all'essere, non appena lo desidera. Abbiamo già visto come l'Essere supremo dei Witóto, chiamato *Nainuema* («colui che è solo apparenza»), lega un fantasma al suo petto con la trama del suo sogno, al fine di creare il mondo. I Maidu della California credono che *Ko'dōyanpĕ* («colui che nomina la terra») abbia compiuto la creazione dopo un lungo ed intenso pensiero. Allo stesso modo, *Dasan*, l'antenato-dio supremo dei Pomo settentrionali, chiamò il mondo all'essere con le sue parole. Se tali nozioni supreme siano ereditate dalle tradizioni più arcaiche o se costituiscano il frutto di speculazioni teologiche più recenti, che hanno purificato e raffinato idee più antiche, è oggetto di controversia.

Come abbiamo osservato in parecchi esempi, il coinvolgimento degli Esseri supremi con la creazione può essere più sottile e complicato. Essi possono assumersi la responsabilità solo dell'impulso creativo iniziale verso la forma, lasciando la formazione definitiva del mondo ad altri Esseri soprannaturali, specialmente a un «transformer» o eroe culturale. In molti casi, l'Essere supremo risulta solo indirettamente coinvolto nella creazione. Egli genera, dota di potere o presiede a quegli esseri che creano il mondo e le sue creature. La sua attività creativa resta un'attività di sorveglianza. In altri casi, egli può creare in collaborazione (o competizione) con altri esseri potenti. In ogni caso, un Essere supremo sembra essere qualcosa di più che una «causa prima» e razionale della creazione. La vita e l'esistenza, nel loro complesso, hanno origine e sono preservate in conformità con la sua intima natura. Non parlo qui necessariamente di panteismo o di emanazioni-

smo, dal momento che un Essere supremo è una personalità separata, che rimane distinguibile dalla creazione.

Per quanto riguarda il grado della sua partecipazione attiva nella creazione, una volta che l'universo esiste il compito principale di un Essere supremo è stato assolto. Egli «si ritira» allora in qualche misura, spesso alle altezze celesti, dove si dedica alle occupazioni passive e trascendenti di mantenere e sostenere la vita. Egli può così lasciare il mondo alle potenze che presiedono direttamente a domini specifici, che nella loro portata risultano inferiori a quello cosmogonico e le cui attività – il compimento e il funzionamento di specifici processi del mondo – hanno senso solo in un mondo che già esiste. I miti narrano spesso il ritiro del dio supremo come l'evento che segna la fine dei primordi.

Rapporti con altre divinità. Un Essere supremo occupa raramente la posizione predominante in un pantheon o in una gerarchia divina. Una volta compiuta la creazione, se è stato veramente coinvolto nella cosmogonia in maniera attiva, l'Essere supremo cede la scena mitica a esseri più attivi, le cui personalità appaiono delineate più chiaramente.

Il legame di un Essere supremo con i veri fondamenti dell'essere risulta spesso espresso in termini temporali (ad esempio, può esistere prima che gli altri dei esistano). Di conseguenza, nei casi in cui esseri divini più attivi gli succedono nell'immaginazione religiosa, la sua passività finale in rapporto ad essi può venire espressa in termini di vecchiaia e di fragilità inattiva. Nel testo accadico *Enuma Elish*, la coppia primordiale, *Apsu* e *Tiamat*, ormai invecchiata, viene colpita dal rumore e dai giochi di divinità più giovani, dalle quali alla fine sarà distrutta. Il dio *El*, come riferiscono i testi di Ugarit, è debole e vecchio. Mentre si trova nel suo palazzo sul Monte Tsafon, *El* viene attaccato da *Baal*. Il dio più giovane non solo usurpa la posizione di precedente dominio dell'Essere supremo, ma lo inchioda ai limiti estremi della creazione. In termini esplicitamente sessuali, gli dei più giovani possono privare interamente un Essere supremo del suo potere, non più esercitato, castrandolo. *Ouranos*, il signore del cielo greco, consorte di *Gaia* (*Gē*), fu castrato dal suo figlio e suo successore, *Kronos*. Questo evento interruppe il coito ininterrotto fra cielo e terra che avveniva durante i primordi. Quando i suoi organi sessuali vennero scagliati nel mare, nacque *Afrodite*. Nella teogonia hurrito-ittita, che sembra presentare influssi siriaci e sumerici, *Alalu* fu sostituito dal dio *Anu*. Dopo nove anni, *Anu* stesso venne attaccato da *Kumarbi*, che addentò i lombi di *Anu*. Ingoiando parte dell'organo sessuale del dio, *Kumarbi* divenne gravido di tre figli. Questi violenti esseri divini presentano attributi assai differenti da quelli degli immutabili Esseri supremi. Il loro dinamismo tende ad alienare ancora di più dal mito e dall'attività cultuale il carattere trascendente e passivo degli Esseri supremi. Gli Esseri supremi vengono spesso, in tal modo, offuscati e il loro potere scompare.

Come si può constatare negli esempi sopra riportati, le divinità più giovani, «vincitrici», che usurpano il posto di un Essere supremo, risultano spesso associate alla fertilità dei campi e degli animali. Nella loro connessione con l'agricoltura e con la fecondità, si rivelano spesso nelle violente ma necessarie manifestazioni di dei del tempo e della tempesta. Il loro carattere è connesso con il cambiamento burrascoso, con la violenza dei processi della vita concreta che rende la fertilità del seme e della stirpe possibile ma imprevedibile. Tale violenza rappresenta un aspetto importante di *Indra*, invocato come «toro del mondo», «signore dell'aratro» (*siraspati*) e «padrone dei campi» (*ūrvavapati*). Egli usa il suo *vajra* (fulmine) per uccidere il mostruoso *Vṛta* e liberare in tal modo le acque. Anche nell'Asia meridionale si trova *Parjanya*, figlio del cielo e dio degli uragani. Egli regola le piogge e assicura la fertilità di animali, campi e uomini. In Iran, la divinità meteorologica *Verethraghna* è attiva e fertilizzante. Come esemplificato dai creatori specializzati nella vegetazione, la forma stessa di un Essere supremo può comprendere aspetti di questi esseri fecondatori. In tali casi gli Esseri supremi mantengono un ruolo più attivo nell'immaginazione mitica, ma a prezzo della perdita di qualcosa della loro natura immutabile.

Da un lato, il coinvolgimento passivo di un Essere supremo nel fondamento stesso dell'essere, in tutte le sue forme, può dar luogo, alla fine, alla sua usurpazione o trasformazione da parte di figure dinamiche specializzate in una particolare forma o processo di vita: dei della fertilità e della fecondazione. Dall'altro lato, in un'evoluzione parallela ma distinta, la capacità di controllo di un Essere supremo, la sua generale onniscienza passivamente espressa, possono evolversi in un'espressione più attiva e concreta nella forma di dio sovrano. Se un simile dio sovrano rappresenti la conseguenza di un processo in cui un Essere supremo, ad esempio un dio del cielo, assorbe i tratti di un signore celeste, o viceversa, va esaminato caso per caso. In tutti questi casi, tuttavia, l'importanza della forma risultante non consiste più nella sorveglianza trascendente dell'Essere supremo sull'universo, ma nella sua attiva tutela sulle norme relative all'ordine del mondo.

Alcune divinità sovrane impongono l'osservanza delle leggi cosmiche o «naturali» più generali, intrinseche alle strutture dell'universo. *Varuṇa*, chiamato

Sahasrākṣa («dai mille occhi») nel *Ṛgveda*, è il re universale (*samraj*), che custodisce le norme relative all'ordine del mondo. In virtù della sua stessa natura, il suo potere si estende all'intera esistenza. A differenza degli dei della fertilità vincitori, che conquistano con la violenza i loro domini specifici, *Varuṇa* regna grazie al suo intrinseco rapporto con lo *ṛta* (l'ordine cosmico, etico e rituale dell'universo) e grazie alla sua padronanza sull'influsso magico-spirituale (*māyā*), che gli consente di legare con i suoi «lacci», «funi» e «nodi», coloro che trasgrediscono tale ordine. In altri casi, una divinità somma può essere meno interessata ai processi cosmici che al comportamento morale degli uomini. In questi casi, può emanare comandamenti e leggi morali e punire le violazioni dell'ordine etico. In quanto sovrano, un Essere supremo può anche interessarsi ai particolari del comportamento socioetico, provvedendo alla corretta esecuzione di usi e costumi.

Il pilastro cosmico che sorregge l'universo, o *columna universalis*, risulta spesso associato all'essere sovrano, egli stesso reggitore dell'ordine cosmico. Come un *axis mundi*, come l'albero e la montagna cosmica, indica gli aspetti del sovrano che mantengono poteri e connessioni celesti. Durante il Cerimoniale d'Inverno, gli Kwakiutl della costa americana nordoccidentale avvolgono un cedro «cannibale» in una corteccia di cedro rosso per dotarlo di *nawalak* («potere soprannaturale»). Proiettandolo attraverso il tetto della casa, il pilastro situato al quarantesimo piede viene considerato il Pilastro del Mondo e l'insegna della grande divinità *Baxbakualanuxsiwae* («mangiatore di uomini alla bocca del fiume»). È un'immagine del grande pilastro di rame che sorregge il cielo e permette il passaggio tra i regni spaziali del cosmo. I Sassoni conservavano il culto di un pilastro cosmico chiamato *Irminsul*, un'immagine del quale Carlomagno aveva distrutto nel 772 nel villaggio di Eresburg. Era il «pilastro dell'universo», che sorreggeva tutte le cose esistenti. Orazio riferisce l'esistenza tra i Romani di un pilastro simile e di simili credenze ad esso associate. Nell'India vedica, come riporta il primo libro del *Ṛgveda*, un pilastro di questo genere veniva chiamato *skambha*. Gli Achilpa, un gruppo Aranda dell'Australia, trasportano un pilastro sacro che chiamano *kauwa-auwa* e vagano nella direzione in cui esso è inclinato. È una copia del pilastro costruito dal dio *Numbakula*, il quale, dopo averlo ricoperto di sangue, salì sul *kauwa-auwa* fino a scomparire nel cielo.

Culto. Nella sua forma più lontana, come abbiamo notato, un Essere supremo non ispira solitamente un regolare culto pubblico. Una relativa assenza di culto sembra caratterizzare molti di quegli Esseri celesti supremi la cui passività confina con l'oziosità. Con molta probabilità questo è vero nel caso di *Thakur* (tra i Santal dell'India), *Synshar* (tra i Khasi), *Kari* (tra i Semang), *Sammor* o *Peng* (tra i Sakai della Penisola Malese), *Pirman* (tra i Benwa-Jakun di Johore), *Tuhan Allah* (ancora tra gruppi di Jakun), *Muladjadi* (tra i Batak di Sumatra centrale), *Petara* (tra i Dayak del Mare del Borneo), *Opo-geba-snulat* (sull'isola indonesiana di Buru), *Lowalangi* (sull'isola di Nias in Indonesia), *Hintubuhet* (nella Nuova Irlanda), *Ndengei* (a Fiji), *Takaro* (sull'isola di Malo, presso Malekula), *Gueggiahora* (tra i Camacães a Bahia, Brasile), *Wendé* (tra i Kaguru africani), *Zame Asi-zame Oyô* (tra i Fang dell'Africa occidentale), *Mpambe* (tra gli Anjanja a sud del lago Malawi), *Ruwa* (tra i Chagga del Monte Kilimanjaro) e *Yelafaz* (sull'isola di Yap).

In realtà, gli Esseri supremi celesti che suscitano un culto regolare sembrano costituire delle eccezioni. Tra questi vi sono *Agunua*, venerato a Haununu sulla costa sudoccidentale di San Cristobal nelle isole Salomone, e *Tabuarik*, che, insieme alla sua consorte-fulmine, *De Itji*, viene celebrato in un culto che attribuisce un ruolo importante alle pietre sacre (ad esempio a Nikunau nelle isole Gilbert). Più spesso gli Esseri supremi vengono invocati spontaneamente, e anche di frequente, da individui o da una comunità che si trova in condizioni estreme di carestia, terremoto, siccità e così via. Quando per la prima volta questo aspetto irregolare del culto pervenne all'attenzione degli studiosi, indusse i ricercatori a sottovalutare l'importanza degli Esseri supremi. Incapaci di prendere in seria considerazione la profonda verità del mito, i primi ricercatori non riuscirono a capire che l'assenza di regolare culto pubblico era correlata alle associazioni degli Esseri supremi con il fondamento di tutto l'essere.

Un Essere supremo viene spesso collegato a società iniziatiche che si incentrano sulla conoscenza di misteri. In tali iniziazioni segrete, molti degli attributi celesti di un Essere supremo vengono conservati. Questo sembra verificarsi tra gli Indiani della California, che possedevano quel che si chiamava il «culto del Kuksu», in cui gli iniziati mascherati impersonavano spiriti dei morti. Il suono di un *bull-roarer* imitava la voce dell'Essere supremo e di altri spiriti. L'area in cui questa società segreta fiorì coincide approssimativamente con l'area in cui si trovano concetti chiaramente definiti di un dio supremo (ad es. tra i Maidu). Tuttavia, questa connessione appare complessa. Tra gli Yahgan della Terra del Fuoco, le iniziazioni puberali *ciexais* presentano un'implicazione profonda con *Watauinewa*, l'Essere supremo che le ha istituite. Nei *kina*, i rituali della società segreta degli Yahgan, tuttavia, non si fa menzione di lui. Né l'Essere supremo figura nelle iniziazioni segrete (*klóketen*) dei Selk'nam, sulle quali

probabilmente gli Yahgan strutturarono i *kina*. Sebbene la conoscenza di un Essere supremo possa essere trasmessa, perfezionata e rimodellata nelle società segrete, non siamo autorizzati a generalizzare, concludendo che gli Esseri supremi sono una creazione di tali gruppi elitari.

Tra gli Esseri supremi che si fondono con forme più attive o che da esse vengono surclassati, è presente la tendenza verso un culto pubblico più organizzato. Lo si può constatare nei culti dedicati a Esseri supremi solarizzati. Nonostante gli Esseri supremi solarizzati partecipino in qualche modo della sacralità del cielo, la loro potenza e la loro attività periodica mettono spesso in risalto l'ordine razionale, manifesto nei processi della vita regolata, che eclissa l'ordine misterioso e insondabile dell'essere, comunemente associato a Esseri supremi celesti.

Sintesi. Gli attributi e i poteri degli Esseri supremi, spesso riflessi nei loro stessi nomi, risultano più evidenti nelle divinità celesti. L'attività che più si addice alla natura infinita e onnipotente degli Esseri supremi è la creazione del mondo. Spesso, ma non sempre, essi creano il mondo attraverso il pensiero, una *creatio ex nihilo*, che si rivela conforme alla loro natura passiva. Dopo la creazione, un Essere supremo spesso si ritira nell'alto e diventa una potenza ancora più trascendente. Quando gli Esseri supremi assumono un ruolo più attivo, la loro forma tende a fondersi con altre forme divine o ad esserne surclassata. Questo avviene, da un lato, nel caso delle divinità sovrane che governano il mondo e, dall'altro lato, nel caso delle divinità «vincitrici» e della fecondazione. La nozione di un Essere supremo trascendente e misterioso appare spesso meglio conservata nelle società segrete di iniziazione che non nei culti pubblici, che abbracciano le espressioni più attive di dio del sole, dio della tempesta o di entità meteorologiche.

Indubbiamente molte forme di Essere supremo, tra quelle che oggi conosciamo, hanno subito l'influsso delle idee religiose dei monoteismi storici. Tali contatti si manifestano nei nomi stessi di molti Esseri supremi, per non parlare delle influenze messe in luce da un attento studio delle storie e delle idee religiose delle varie culture del globo. Tuttavia, non si deve esagerare l'importanza dell'impatto determinato da tale mutamento storico. In primo luogo, le idee religiose non rimangono mai immutate nel corso della storia. Anche le forme che gli studiosi considerano le più arcaiche testimoniano, infatti, complicati processi storici che includono prestiti, deterioramenti, nuove ispirazioni e ricostituzioni. L'era contemporanea dovrebbe essere considerata come ulteriore esempio di un processo storico molto più vasto. In secondo luogo, anche in quelle aree in cui l'assorbimento di idee monoteistiche risulta chiaramente evidente, non si trovano imitazioni genericamente inerti dei monoteismi, ma nuove e vitali sintesi, spesso in termini che si interpretano meglio come parte della storia religiosa della concezione dell'Essere supremo della cultura locale.

Le teorie degli studiosi

Nello sviluppo della disciplina della storia delle religioni, l'indagine sugli Esseri supremi ha occupato un posto particolare. Per più di un secolo, tre fattori specialmente hanno interessato il dibattito degli studiosi sulla natura degli Esseri supremi: la provenienza del materiale studiato; gli interessi dogmatici dei ricercatori, teologici o scientifici; le opinioni correnti relative alla natura delle espressioni religiose. Sul piano più generale, possiamo distinguere quattro importanti posizioni assunte durante lo studio degli Esseri supremi negli ultimi 120 anni.

Quattro visioni principali. Il primo punto di vista, esemplificato nell'opera di Leopold von Schroeder, si interessava agli dei del cielo conosciuti attraverso testi sacri della famiglia delle lingue indoeuropee. L'interesse per queste forme elevate di Essere supremo si eclissò quando l'attenzione si rivolse ai dati etnografici provenienti da culture esterne alla sfera indoeuropea. Questa seconda posizione, elaborata con maggior successo da E.B. Tylor, sosteneva che era impossibile considerare gli Esseri supremi qualcosa di diverso da una forma religiosa più recente della storia umana. Tylor riteneva l'idea dell'Essere supremo un'elaborazione razionale di nozioni religiose più semplici e più primitive. La terza prospettiva risale ad Andrew Lang, che richiamò l'attenzione sull'esistenza autentica di Esseri supremi al di fuori della storia della civiltà indoeuropea e del Vicino Oriente antico, soprattutto tra gli Aborigeni d'Australia. Rifacendosi a Lang, Wilhelm Schmidt condusse una vasta e profonda indagine sugli Esseri supremi nelle culture tradizionali delle Americhe, dell'Oceania, dell'Australia, dell'Asia e dell'Eurasia.

Per quanto riguarda il loro giudizio a proposito dell'antichità e del significato delle varie forme di Essere supremo, queste tre visioni del problema non sono mai riuscite a separare l'indagine sulla natura dell'Essere supremo dalla questione della comparsa dei monoteismi storici, con le loro concomitanti strutture teologiche implicanti una rivelazione, un creatore (o causa prima della creazione) e una norma di rettitudine morale. Una ricerca storica delle origini elementari, un esasperato razionalismo nel definire la religione e

una valutazione negativa della natura del mito sono comuni a tutti e tre gli approcci.

Toccò a Raffaele Pettazzoni assumere una quarta posizione, ripristinando l'importanza dell'Essere supremo celeste, questa volta nell'ambito di una struttura che trattava la storia del monoteismo come un evento storico a sé stante, anche se correlato. Attingendo dati da tutto il mondo, Pettazzoni incentrò la sua ricerca su quelle che venivano definite le religioni «primitive». Assumendo come punto di partenza la visione di Pettazzoni sull'Essere celeste, Mircea Eliade ha presentato una morfologia dell'Essere celeste che serve da fondamento per i suoi studi storico-comparativi sulla religione. Accanto a queste posizioni generali e ai loro principali sostenitori, numerosi studiosi si sono interessati all'uno o all'altro aspetto specifico del problema e hanno fornito un contributo all'interpretazione degli Esseri supremi.

Gli studi più antichi. Durante il XIX secolo molti studiosi della religione analizzavano i testi religiosi appartenenti a culture della famiglia linguistica indoeuropea. I loro interessi erano soprattutto filologici. Quando indagavano sul significato di specifiche immagini e forme religiose, si interessavano in modo particolare alle forme associate ai fenomeni naturali. Nondimeno, la filologia comparata delle lingue indoeuropee dimostrò l'esistenza di un dio supremo del cielo. L'identificazione della radice indoeuropea *deiwos* («cielo») in termini che significavano «dio» (ad esempio antico-tedesco *tivar*, lituano *diewas*, latino *deus*, iranico *div* e sanscrito *deva*) offrì un sostegno a teorie come quella di Charles Ploix, che affermò, ne *La nature des dieux. Études de mythologie greco-latine* (1888), che il cielo costituiva il soggetto principale del mito e della religione.

In questo modo, il tentativo messo in atto nel XIX secolo di scoprire una teoria delle origini della religione nei fenomeni naturali offrì spazio anche per un Essere supremo abitatore del cielo. Sfortunatamente, un'interpretazione superficiale del mito portò alla conclusione che gli Esseri supremi erano semplici personificazioni dell'uno o dell'altro fenomeno naturale. In *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks* (1859), Adalbert Kuhn assegnò un posto privilegiato a fenomeni meteorologici come la pioggia, il fulmine, le tempeste e il tuono, sostenendo che questi fenomeni celesti erano responsabili dello sviluppo dei temi mitologici.

In *Die Geschichte der Religion* (1869), anche Otto Pfleiderer pose grande enfasi sull'importanza dell'Essere supremo celeste. Egli considerava il dio del cielo un punto di partenza naturale per lo sviluppo del monoteismo. Postulando che le origini della religione si trovano nella personificazione dei fenomeni naturali celesti e ipotizzando una connessione tra il dio del cielo e il monoteismo, provocò molte reazioni da parte degli studiosi con interessi teologici. E.G. Steude, in *Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft und ein Versuch einer Lösung* (1881), affermava che la fede primitiva in un dio del cielo, pur costituendo una vaga forma di monoteismo, può facilmente degenerare in politeismo, attraverso la personificazione di altri fenomeni celesti. Pertanto, la fede «primitiva» in un Essere supremo non dovrebbe essere considerata come un vero monoteismo.

F. Max Müller, il portavoce più importante della scuola della mitologia della natura, tentò di evitare le trappole teologiche, situando l'origine della religione in una capacità innata dell'anima umana di rispondere all'infinito. Di conseguenza, nei suoi studi di mitologia comparata, Max Müller pose grande enfasi su quegli oggetti che sono del tutto intangibili e che meglio esprimono l'infinità: il sole, l'alba e il cielo. L'esperienza dell'infinito, resa possibile nella contemplazione di questi oggetti intangibili (*numina*), alla fine determinò la loro designazione per mezzo di nomi (*nomina*). A causa di una «malattia del linguaggio», gli oggetti nominati furono personificati come dei, le cui imprese vennero raccontate nei miti. Secondo Max Müller, l'origine dell'Essere supremo non si trova nel politeismo e nemmeno nel monoteismo, ma in quel che egli definiva «catenoteismo», la tendenza della percezione religiosa a considerare qualunque dio particolare come l'unico dio, in ogni specifico momento.

Gran parte dell'iniziale interesse per gli Esseri supremi indoeuropei culminò, alcuni anni più tardi, nell'opera di Leopold von Schroeder. Nel primo volume del suo *Arische Religion* (1914), egli presenta in maniera esaustiva gli esempi di Esseri supremi del cielo: l'indiano *Dyauspitar*, il latino *Juppiter*, il greco *Zeus Pater*, lo scita *Zeus-Papaios*, l'illirico *Daipatures* e il tracio-frigio *Zeus-Pappos*. Tuttavia, mentre l'utile raccolta di ricerche di von Schroeder veniva portata a termine, l'indagine sugli Esseri supremi nella storia delle religioni aveva già oltrepassato i confini relativamente angusti dei testi indoeuropei. Una quantità crescente di dati etnografici attendibili e una maggior consapevolezza dell'immensità della storia della cultura richiese che la questione venisse affrontata su basi più ampie. Anziché un contributo alla storia generale dell'Essere supremo, l'opera di von Schroeder divenne un'imponente sintesi di una generazione di ricerca da parte di specialisti in un'unica sfera della religione.

Le teorie evoluzionistiche. Alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo, quando gli studiosi rivolsero sistematicamente l'attenzione alla storia delle religioni al di

fuori delle culture indoeuropee, l'interesse per la natura e per il significato dell'Essere supremo si attenuò. Nel loro entusiasmo per le teorie evoluzionistiche dello sviluppo delle idee umane, varie scuole di pensiero scientifico situarono il concetto di Essere supremo al capo opposto della storia rispetto all'origine del pensiero religioso. L'idea di Essere supremo e le sue molteplici forme vennero così private del prestigio delle origini.

Sir John Lubbock, ad esempio, sosteneva che gli stadi primitivi dell'evoluzione umana testimoniavano una totale assenza di religione. Le tendenze religiose iniziarono con la fede nei feticci e giunsero al concetto di un Essere supremo solo dopo essere passate attraverso gli stadi intermedi del totemismo, del culto della natura, dello sciamanismo e dell'antropomorfismo (idolatria). In maniera analoga, Herbert Spencer attribuiva l'origine delle idee religiose a una vaga credenza negli spiriti, che culminò nel culto degli antenati. Il culto di singoli antenati, alla fine, diede origine alla nozione di Esseri soprannaturali. Infine, il concetto di Essere supremo fu il risultato di un lungo processo storico di riflessione su speciali personalità umane, come un capo famoso per forza e per coraggio, un medico molto stimato o uno straniero con una superiore conoscenza di arti e invenzioni.

Varie teorie evoluzionistiche trovarono inconcepibile che una nozione elevata di Essere supremo potesse esistere nell'antichità. La storia religiosa veniva invece considerata come un'evoluzione, che passa da idee semplici a idee più complesse. In tal modo, si postulò l'«origine» degli Esseri supremi negli animali totemici, nelle emozioni umane elementari, nella volontà umana applicata alla magia primitiva o in una vaga forza magica universale.

La più popolare di queste teorie fu quella dell'animismo, esposta da E.B. Tylor in *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom* (1872). Per Tylor, l'idea dell'Essere supremo era soltanto l'ultima di una lunga serie di sviluppi di idee religiose, iniziata fondamentalmente con l'idea dell'anima umana. La dottrina di un Essere supremo emerse soltanto negli «stadi successivi» della storia umana, dopo essere stata trasformata, razionalmente proiettata sulla natura ed elaborata attraverso uno stadio incentrato sul culto degli antenati e sull'idolatria. Alla fine emerse nella forma di un «puro» spirito, che andò ad occupare il suo posto in un pantheon politeistico nel quale gradualmente assunse il grado supremo.

L'entusiasmo che accolse l'animismo e altre teorie evoluzionistiche riuscì a spostare l'interesse degli studiosi verso gli Esseri supremi. Nel situare l'idea di Essere supremo negli stadi più recenti della storia umana, queste teorie implicavano o affermavano esplicitamente che il concetto di Essere supremo fu introdotto nelle culture dell'Australia aborigena, dell'Africa e dell'America indigena dal Cristianesimo o dall'Islamismo. Nelle opinioni di questi teorici evoluzionisti, il concetto di Essere supremo non rappresentava un'autentica tradizione locale. Opinioni come quelle del teologo C. von Orelli ottenero scarsa udienza nel tumulto dell'entusiasmo scientifico. Esaminando le credenze in Esseri supremi in Africa, Australia e Nord America, nella sua *Allgemeine Religionsgeschichte* (1899), von Orelli concluse che la forma originaria della religione era una fede monistica in una divinità celeste, la cui natura era conosciuta attraverso una verità rivelata.

Andrew Lang. Un discepolo di Tylor, Andrew Lang, propose una riconsiderazione degli Esseri supremi alla luce dei materiali provenienti dall'Australia sudorientale, raccolti da A.W. Howitt. Lang mostrò la reale esistenza dell'idea di Essere supremo tra gli Aborigeni australiani, i pigmei Andamanesi (Negritos) e alcune popolazioni dell'Africa e delle Americhe, i cui modi di vita venivano ritenuti più semplici e le cui idee religiose erano pertanto considerate più arcaiche. Egli contestava così uno dei presupposti fondamentali della teoria animistica.

Lang non abbandonò mai totalmente lo schema evoluzionistico, ma mise in dubbio la sua globale semplicità. Egli sosteneva che l'idea di Essere supremo era del tutto distinta dalle concezioni religiose di anima e di spirito, che emergevano in risposta a fenomeni come la morte, la malattia e il sogno. Un Essere supremo era un'entità dotata di una qualità dell'essere propria a lui solo. Non poteva costituire un'elaborazione di nozioni più antiche e più semplici, perché, in alcuni casi, l'idea di Essere supremo esiste anche laddove non si trova alcuna testimonianza di un culto degli antenati.

In *The Making of Religion* (1898), Lang presenta l'Essere supremo come un «creatore» immortale di tutta quella parte della creazione che non è plasmata da mani umane. Lang considerava l'idea di Essere supremo una sublime concezione religiosa che l'intelletto umano è capace di concepire in qualsiasi fase della sua evoluzione storica. Seppur riconosciuto dall'intelletto religioso, l'Essere supremo rappresentava un potere creativo che l'immaginazione alla fine incrostava di elementi mitici. Di conseguenza, anche se la concezione di un creatore era elevata, le forme in cui la fantasia mitica forgiava gli Esseri supremi erano spesso bizzarre e degradate.

L'insistenza di Lang sull'autentica esistenza di un Essere supremo assai elevato anche nel pensiero reli-

base delle culture che gli animisti giudicavano razze «inferiori» o «selvagge», durante la sua vita incontrò poco favore. Né fu soltanto la sua voce a non essere udita. Fin dal 1860, nel secondo volume della sua *Anthropologie der Naturvölker*, Theodore Waitz-Gerland aveva sostenuto l'esistenza di una religione africana indigena le cui idee di Essere supremo erano così elevate da avvicinarsi quasi al monoteismo. Nella sua *History of Religion* (1906), anche A. Menzies aveva sostenuto l'esistenza di una fede diffusa in una vaga e lontana divinità che dirigeva il mondo ma che non trovava posto nel culto; egli, tuttavia, non sapeva determinare l'antichità di questa credenza.

Wilhelm Schmidt. Nell'anno stesso della morte di Lang, Wilhelm Schmidt pubblicò il primo volume di *Der Ursprung der Gottesidee* (1912), un'opera in dodici volumi che l'avrebbe impegnato per i successivi quarant'anni. Etnologo di energie e competenze linguistiche non comuni, Schmidt studiò gli Esseri supremi in maniera complessiva. Nonostante si riconoscesse debitore verso Andrew Lang per la sua scoperta dell'esistenza di un Essere supremo al di fuori dei monoteismi storici, contestava soprattutto a Lang di non aver situato lo studio degli Esseri supremi in una trama storica più precisa di quella fornita da un'ideologia evoluzionistica.

Seguendo Fritz Graebner e Bernard Ankermann, Schmidt criticò le teorie di uno sviluppo unilineare ed evoluzionistico della storia religiosa. Egli asserì in maniera convincente che la storia umana costituisce una realtà più complicata. Schmidt, seguendo la tendenza della tradizione storica continentale, propose l'esistenza di una serie di cicli culturali (*Kulturkreise*), ciascuno dei quali possiede particolari componenti ecologiche, economiche, politiche, sociali e ideologiche, che si svilupparono in maniera relativamente indipendente le une dalle altre. Delineando dapprima le caratteristiche degli Esseri supremi presenti in ciascun ciclo culturale e comparando i tratti visibilmente comuni a cicli culturali distinti, Schmidt sperava di arrivare, attraverso attendibili metodi empirici e storici, alla configurazione originaria dell'idea di Dio, presente già nella cultura arcaica comune (*Urkultur*). In tal modo, Schmidt affermava che le società contemporanee dell'Oceania, dell'Africa, delle Americhe e dell'Asia non dovrebbero essere classificate, secondo un ordine temporale, su una linea di tempo unilineare. D'altro canto, i tratti comuni a molte di queste società mostravano l'esistenza di una cultura, cronologicamente anteriore, caratterizzata dalle credenze da quelle condivise.

Come Lang prima di lui, anche Schmidt enfatizzò le facoltà morali e razionali, che si riflettevano nelle concezioni degli Esseri supremi di quei popoli che erano stati definiti «selvaggi» o «primitivi». In realtà, Schmidt esagerò l'importanza della razionalità nella natura della religione, poiché riteneva che gli Esseri supremi fossero inestricabilmente legati al processo razionale di ricerca delle cause prime dell'universo.

Studiando questi tratti comuni alle religioni dei pigmei africani e asiatici, Schmidt postulò l'esistenza di credenze religiose da essi condivise, derivanti dallo strato storico più antico, che egli chiamò religione della Cultura Pigmea Arcaica (*Religion der Pygmäischen Urkultur*). Operando astrazioni dai materiali americani e artici con lo stesso procedimento, Schmidt delineò le credenze in un Essere supremo che caratterizzavano un'ipotetica Cultura Artico-Americana Arcaica. Infine, comparando le sue costruzioni di culture arcaiche pigmea e artico-americana con credenze religiose dell'Australia sud-orientale, Schmidt postulò i «lineamenti storici» della fede primitiva in un Essere supremo.

Quel che Schmidt trovò nella sua ricostruzione della cultura primordiale fu un Essere supremo la cui natura soddisfaceva tutti i bisogni umani e, in particolare, il bisogno di una causa prima e razionale dell'universo e delle sue creature. In tal modo, l'Essere supremo veniva visto come il padre e il fondatore delle realtà sociali, della famiglia e dei legami di parentela, così come l'autore delle realtà morali, nel suo ruolo di legislatore e di giudice etico, egli stesso esente da ogni corruzione morale. Schmidt sosteneva che la credenza che l'Essere supremo fosse un padre protettivo, difensore delle virtù della fiducia e dell'amore, offrì agli uomini la capacità di vivere e di lavorare ponendosi fini ultramondani. Dotando la fatica di un significato e instaurando un senso di responsabilità, la fede nell'Essere supremo si rivelò uno stimolo efficace per le future battaglie della storia umana.

Così, l'Essere supremo della Cultura Arcaica era il Signore della storia umana, poiché veniva concepito come presente in ogni tempo, come fonte degli inizi dell'esistenza umana, come giudice al suo termine. Inoltre, dal momento che si credeva che l'Essere supremo occupasse tutto lo spazio dell'universo, la Cultura Arcaica poté concepire l'esistenza di un solo Essere supremo, unico e senza pari. Questo Essere regnava sovrano su tutti i popoli della terra. In breve, attraverso la sua indagine storica di dati etnografici, Schmidt asserì che la cultura umana più arcaica costituiva un primordiale monoteismo (*Urmonotheismus*), la cui esistenza può essere spiegata soltanto attraverso una rivelazione primordiale (*Uroffenbarung*), operata dall'Essere supremo stesso all'inizio dei tempi.

Osservando che il dio supremo si trova nelle culture contemporanee con meno frequenza che nella cultura

primordiale e constatando che il dio supremo contemporaneo risulta spesso assente dal culto organizzato e si manifesta in molte forme oscure, quando non è addirittura soppiantato da altre figure divine, Schmidt attribuì questa degenerazione al progresso stesso della storia, agli effetti del mutamento sull'esistenza e sul pensiero umano. Lang si era posta la medesima questione. Ma mentre Lang aveva attribuito il ritiro del dio supremo al velo della fantasia mitica, sovrappostosi nel corso del tempo, Schmidt attribuì tale ritiro alle realtà economiche e sociali della storia della cultura. Le esperienze delle società arcaiche di tipo matrilineare, per esempio, sottolineavano l'importanza di un Essere supremo femminile, delle associazioni lunari e dei sacrifici cruenti. Le culture totemiche patrilineari accentuavano, invece, il simbolismo solare di un Essere supremo maschile. Le culture patriarcali di allevatori di bestiame esaltavano l'Essere supremo come dio del cielo, il più alto in un pantheon ordinato di esseri progressivamente associati a fenomeni naturali. Attraverso un simile processo storico, l'idea centrale di un Essere supremo primordiale si indebolì prima del previsto, anche quando le immagini dell'Essere supremo si moltiplicarono nel numero e nell'estensione delle applicazioni specifiche. La storia delle idee ricevette il contributo più ingente, a proposito dell'Essere supremo, dalle culture dotate di una lunga vicenda di mutamenti etnologici. Per questo motivo, Schmidt attribuì grande importanza allo studio delle culture rimaste ai margini del mutamento tecnologico.

Le estrapolazioni storiche di Schmidt, operate a partire da materiali etnografici, attirarono la critica degli antropologi. Le sue affermazioni sul monoteismo e sulla rivelazione primordiale infastidirono i teologi. Dal punto di vista della storia delle religioni, il limite maggiore di Schmidt consiste nella mancanza di valutazione di elementi religiosi diversi da quelli strettamente razionali. In breve, anche se egli contribuì a spezzare la morsa paralizzante delle teorie evoluzionistiche e diede nuovo vigore allo studio dell'Essere supremo, egli continuò una tradizione di intrepretazione razionalistica, per la quale risultava impossibile valutare le molteplici dimensioni esistenziali del mito, in seguito rivelate da una più profonda ermeneutica della religione. Per queste ragioni, le sue idee non conobbero mai grande successo. Nondimeno, gli imponenti studi di Schmidt sugli Esseri supremi si ergono come monumento alla sua operosità e come importante contributo al concetto di Essere supremo nella storia della cultura.

Sulle orme di Schmidt. Attorno alle ricerche di Wilhelm Schmidt si sviluppò una importante scuola di storia della cultura. Sebbene i suoi discepoli fossero assai attenti a sfumare o anche a respingere le sue conclusioni storiche circa una Cultura Arcaica primordiale e le sue conclusioni teologiche circa un primordiale monoteismo, continuarono a sostenere che l'indagine sugli Esseri supremi, al di fuori del monoteismo, costituiva una priorità assoluta della ricerca. In particolare, le ricerche di Wilhelm Koppers, Josef Haeckel e Martin Gusinde confermarono l'importanza della posizione degli Esseri supremi in molte delle culture studiate da Schmidt.

Reazioni contrarie a Schmidt provennero sia dagli ambienti teologici che da quelli etnologici. In generale, i suoi critici sollevavano le loro obiezioni sulla base di materiale tratto dall'uno o dall'altro campo specifico. Nella maggior parte dei casi, tuttavia, altri ricercatori – tra cui Preuss, Radin, Lowie, Söderblom e van der Leeuw – concordavano con Schmidt nel riconoscere l'esistenza e l'importanza di un Essere supremo in molte culture del mondo.

In *Die höchste Göttheit bei den kulturarmen Volkern* (1922), Konrad T. Preuss dichiarò che gli Esseri supremi non costituivano una fase tarda dell'evoluzione umana, ma piuttosto il fondamento del pensiero umano. In *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens* (1926), Preuss sottolineò che tutte le singole idee relative al mondo sono intessute in una trama universale personificata dall'Essere supremo celeste. Paul Radin, in *Primitive Man as Philosopher* (1927), avanzò l'ipotesi che l'Essere supremo fosse la creazione di un particolare tipo di individuo religioso, incline alla riflessione intellettuale. Il pensiero speculativo tendeva verso una divinità inafferrabile, astratta, assente dal culto e dalla contaminazione della fantasia mitica. Radin contrappose questa figura sublime alla figura del trickster, una figura amorale, materiale e dinamicamente attiva, che affascinava la mente religiosa più incline al pragmatismo. Robert H. Lowie, che prese in esame gli Esseri supremi nella sua *Primitive Religion* (1924), non mostrava altrettanto interesse per l'origine storica dell'Essere supremo. Ammettendo la sua antichità, insisteva piuttosto sulla necessità di considerarlo come un'idea a sé stante, totalmente separata dalle nozioni di spirito, spettro, antenato o *mana*.

Anche Nathan Söderblom, un grande specialista delle religioni iraniche, abbandonò la ricerca delle origini storiche della religione a favore di una triplice tipologia delle religioni: egli distingueva la religione etnica dal misticismo dell'infinità e dalla rivelazione profetica. Lo studioso negò qualunque connessione tra quelli che egli definiva «dei elevati primitivi» e gli Esseri supremi dei monoteismi. Poiché gli dei elevati restavano distanti dal loro mondo e assenti dal culto, gli parvero riflessioni astratte sull'origine della creazione.

Lungi dal rappresentare autentiche divinità, costituivano la costruzione razionale di un «iniziatore» (*Urheber*). In *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion* (1926), Söderblom postulò una diversa origine, posta nell'esperienza umana, per l'idea di un Essere supremo nelle religioni «del Libro». In queste tradizioni, i profeti interpretarono la loro esperienza della volontà divina facendola percepire negli ambiti della vita quotidiana, sia in maniera legittima che con l'astuzia, come esperienza dell'Essere supremo (ovvero più potente ed autoritario). Questo contrasta con la nozione primitiva di Essere supremo, che si era sviluppata, nella sua visione, in risposta a domande relative all'origine delle cose.

Gerardus van der Leeuw utilizzò parecchi concetti chiave di Söderblom nella sua trattazione degli Esseri supremi, in *Die Struktur der Vorstellung des sogenannten Höchsten Wesens* (1931). In seguito, nella *Fenomenologia della Religione* (1933), van der Leeuw estese le fondamentali categorie conoscitive, che secondo Söderblom soggiacevano al concetto di Essere supremo, in una psicologia spirituale della religione più raffinata. Gli Esseri supremi al di fuori del monoteismo costituivano un'escrescenza della struttura conoscitiva di base della creazione. Seguendo Preuss, anche van der Leeuw affermò che questi Esseri e dei supremi preservavano l'ordine del mondo fungendo da espressioni sistematiche dell'unità mitica, su cui si fondava la concezione del mondo dell'esperienza quotidiana.

Come Söderblom e Preuss, van der Leeuw considerò la questione della natura e della struttura degli Esseri supremi separatamente dalla storia dell'idea e dalle circostanze storiche di espressioni particolari di Esseri supremi. Elemento intrinseco di tali Esseri supremi è la loro oziosità, la loro lontananza. Qualunque forma possa assumere un Essere supremo, dio del cielo, dio o parvenza animale, è sempre una forma che sussiste nel *background* della psiche religiosa. Secondo van der Leeuw, l'Essere supremo ha creato il mondo, ma ora non ne è più coinvolto in maniera concreta. Si innalza a lui lo sguardo come a un Essere che in passato ha compiuto qualcosa di straordinario, ma che non agirà mai più in tal modo. Mentre Andrew Lang e Wilhelm Schmidt credevano che l'Essere supremo avesse subito tutte le distorsioni mitiche che si accumulavano nel corso della storia, van der Leeuw riteneva che l'Essere supremo, in quanto struttura della psiche religiosa, esistesse al di fuori della storia.

Raffaele Pettazzoni. Fu Raffaele Pettazzoni a proporre l'ambivalenza come componente essenziale della struttura degli Esseri supremi. Recuperando la visione della storia di Giambattista Vico, che sottolineava come ogni fenomeno religioso sia anche un *genomenon* (qualcosa che possiede una storia temporale di sviluppo) e che le verità della storia umana sono accessibili specialmente attraverso le idee forgiate nei termini simbolici del loro tempo («*verum et factum convertuntur*»), Pettazzoni intraprese un vastissimo studio delle espressioni e delle forme storiche dell'Essere supremo. Egli, comunque, rispettò gli sforzi e i contributi dei fenomenologi, che studiavano le varie forme di Essere supremo nelle loro strutture essenziali.

La struttura fondamentalmente ambivalente degli Esseri supremi emerse dall'analisi di Pettazzoni condotta sulle loro forme storiche. Da un lato, infatti, si trovano creatori relativamente inattivi, che si sono ritirati in regioni inaccessibili dopo aver portato a compimento gli atti della creazione. Dall'altro lato, invece, si trovano nella storia testimonianze relative a Esseri supremi che sono custodi estremamente dinamici dell'ordine morale. Questi dei del cielo attivi e onniscienti intervengono spesso in maniera diretta nel corso delle vicende umane, punendo i trasgressori degli ordinamenti sociali con le armi del tempo atmosferico e del diluvio, così tipiche delle loro nature tempestose.

Nel corso del tempo, sosteneva Pettazzoni, questi tratti storicamente separati confluirono in una struttura fenomenologica di base di natura dualistica. Il loro comune terreno d'incontro è il cielo. Pettazzoni mise in evidenza la qualità primordiale e cosmica del creatore distante e inattivo. Nella sua visione, quei caratteri di un Essere supremo che accentuano la sua trascendenza rispetto al mondo si rivelano i più adatti ad esprimere la conservazione delle condizioni stesse che ne garantiscono l'esistenza e la durata. Una volta che il mondo è stato plasmato, la funzione del creatore può essere soltanto quella di prolungarne la durata e di assicurarne la stabilità. Un'ulteriore attività lo metterebbe in pericolo. Creatività e passività risultano così indissolubilmente, anche se paradossalmente, legate fra loro. In tal modo, Pettazzoni respinse l'ipotesi di Andrew Lang e di Wilhelm Schmidt che la lontananza del creatore rappresenti uno sviluppo storico della fantasia mitica.

D'altro canto, criticando la visione propugnata da van der Leeuw e da Söderblom, secondo la quale le caratteristiche dinamiche degli Esseri supremi sono estranee alla figura oziosa di un creatore primordiale, Pettazzoni affermò che anche l'onniscienza morale si rivela fondamentale nella struttura dell'Essere supremo. La capacità di esercitare un controllo morale, infatti, rende l'Essere supremo moralmente connesso all'ordine storico e sociale. Sostenendo che non è soltanto il dio del monoteismo storico a inserirsi attivamente nel corso degli eventi umani, Pettazzoni documentò l'esistenza di Esseri supremi celesti e onniveggenti in

Australia, in Asia, in Indonesia, in Melanesia, in Africa e nelle Americhe. Le culture di tutti questi luoghi testimoniano l'esistenza di un Essere supremo ambivalente, creatore passivo e al tempo stesso dio onnisciente del cielo, che sorveglia l'ordine morale e che tende a cedere il posto a forme più specializzate di divinità atmosferiche.

Il contributo principale di Pettazzoni allo studio degli Esseri supremi fu la sua valutazione positiva del mito. Anziché considerarlo una degenerazione o banalizzazione di una pura e primitiva idea razionale, Pettazzoni, infatti, considerò il mito il veicolo più adatto per l'espressione della verità sublime ed elevata contenuta nella natura dell'Essere supremo trascendente ed onnisciente. Il completo significato esistenziale dell'Essere supremo si manifesta nel mito come in nessun'altra forma di discorso razionale.

Mircea Eliade. In parecchi dei suoi studi storico-religiosi, Mircea Eliade ha dato priorità all'indagine sugli Esseri supremi. Nel suo grande *Trattato di storia delle religioni* (1949), la natura e il significato dell'Essere supremo diventa il fondamento per il suo approccio allo studio della religione.

Osservando i risultati delle precedenti ricerche, Eliade conclude che in ogni caso l'Essere supremo è una figura complessa, che rappresenta un processo storico assai intricato di esperienze, rivelazioni e sistematizzazioni teoretiche. Eliade concorda con Pettazzoni nel credere che l'Essere supremo manifesta al meglio la sua singolare qualità spirituale come ierofania del cielo. Altezza e spazio infinito, in questo senso, diventano manifestazioni particolarmente appropriate di quel che è trascendente e supremamente sacro. Gli Esseri supremi sono primordiali; essi preesistono al mondo come lo conosciamo ora e agiscono da creatori benefici ed eterni. Essi instaurano l'ordine della creazione e divengono i difensori delle sue leggi. Di conseguenza, Eliade afferma che gli Esseri supremi rappresentano qualcosa di più che delle semplici ierofanie del cielo. Possiedono invece una qualità di essere che è esclusivamente loro.

Il contributo specifico portato da Eliade allo studio degli Esseri supremi consiste nella sua chiarificazione del processo del loro ritiro o scomparsa. Egli attira l'attenzione sul fatto che il mito narra spesso il ritiro dell'Essere supremo alle remote altezze, da dove poi presiede ai processi più ampi dell'esistenza, del destino e della vita futura dell'anima, senza, tuttavia, assumere alcun ruolo nel culto pubblico. Nel loro ritiro, gli Esseri supremi vengono spesso rimpiazzati da altre forme religiose: da divinità della natura, da antenati, da potenze della fertilità, da divinità solari o lunari e così via. Eliade afferma che questa tendenza a lasciare il passo a forme più concrete e dinamiche costituisce un elemento essenziale della struttura dell'Essere supremo.

Inoltre, Eliade presenta il ritiro degli Esseri supremi come il modello esemplare del processo stesso dell'immaginazione religiosa nella storia. Considerando «il sacro» come una struttura della coscienza umana, egli interpreta il suo occultamento o ritiro storico come se si manifestasse anche in forme concrete e, si potrebbe dire, profane. Il ritiro della manifestazione suprema dell'essere e l'occultamento della sua pienezza di fronte a figure divine attive ma più circoscritte, condusse ad un processo di sperimentazione di nuove forme sacre. Questo processo costituisce la storia dell'esperienza religiosa, che consiste nella ricerca religiosa della manifestazione completa dell'Essere supremo, che il mito descrive come esistente *in principio*.

Eliade ha applicato storicamente la sua analisi morfologica dell'Essere supremo nel volume sulle religioni australiane (1973), in vari articoli sulle religioni del Sud America e nella *Storia delle credenze e delle idee religiose* (1976-1983), come anche in altri lavori. In primo luogo, Eliade attira l'attenzione sulla sostituzione di vari Esseri supremi da parte di altre forme divine che partecipano della sacralità celeste dell'Essere supremo, pur perdendo qualcosa della sua trascendenza onnipotente: dei atmosferici, della tempesta, solari e lunari, come anche dei sovrani universali che regnano dall'alto.

A questo proposito, egli sviluppa alcuni spunti già offerti da Pettazzoni. Tuttavia, la sua conclusione più generale è che l'Essere supremo viene sostituito nell'immaginazione religiosa da una serie di epifanie di forze vitali elementari che vengono a costituire una sacralità cosmica: acqua, pietre, terra, vegetazione e animali. Queste epifanie si rivelano come particolari modalità di essere, di cui l'Essere supremo rappresenta la manifestazione più completa. A causa di questo rapporto con l'Essere supremo, non più totalmente manifesto nella storia, ciascuna forma religiosa cosmica tende, attraverso l'espansione «imperiale» del suo significato a tutti i regni dell'esistenza, ad esprimersi come una rivelazione che, come l'Essere supremo, include tutte le altre possibilità. Tuttavia, queste rivelazioni limitate sono, per loro stessa natura, incapaci di esprimere il sacro in maniera completa. Esse suscitano il bisogno di sperimentare altre forme.

Osservazioni conclusive. Comprendere la natura, la struttura e il significato degli Esseri supremi esterni al monoteismo è rimasta la questione di principale interesse per coloro che studiano la religione in una trama di riferimenti storico-comparativi. Lo studio di questo

importante Essere ha rivestito un ruolo fondamentale nell'eliminazione di molte infondate supposizioni che affliggevano le prime fasi della ricerca. In particolare, sono ora del tutto abbandonate sia l'ingenua premessa iniziale che l'origine della religione possa situarsi in una semplice e singola causa, sia l'idea che l'autentica esperienza religiosa possa esaurirsi in spiegazioni razionalistiche e che la storia religiosa rappresenti soltanto uno sviluppo progressivo e unilineare. Al posto di queste erronee presupposizioni, lo studio degli Esseri supremi ha fornito una valutazione più profonda della complessità dell'esperienza umana, in tutte le culture e in tutti i tempi, e una più profonda comprensione delle più ampie dimensioni esistenziali della verità mitica.

In particolare, una migliore conoscenza degli Esseri mitici ha sottolineato non soltanto l'inestimabile valore delle religioni dell'Asia, dell'Africa, dell'Oceania, delle Americhe e delle culture arcaiche, ma anche l'inevitabile necessità di conoscerle a fondo, se vogliamo davvero comprendere l'esperienza religiosa dell'umanità.

[Vedi *AXIS MUNDI, CIELO, DEUS OTIOSUS, COSMOGONIA, POLITEISMO*; vedi anche *ANIMISMO, EVOLUZIONISMO, KULTURKREISELEHRE*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

Opere generali. Numerosi sono gli studi che trattano su larga scala degli Esseri supremi. Oltre al loro valore teoretico e storico, questi lavori forniscono ampie bibliografie sull'argomento. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954) tratta diffusamente la questione degli Esseri supremi (spec. nel cap. 2). Per una breve sintesi delle posizioni di Raffaele Pettazzoni, cfr. *The Supreme Being. Phenomenological Structure and Historical Development*, in J.M. Kitagawa e M. Eliade (curr.), *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago 1959, pp. 59-66. Altri importanti lavori di Pettazzoni sono: *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Roma 1922; *Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 29 (1930), pp. 108-129, 209-243; *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955. Abbondantissimo è il materiale contenuto nelle undicimila pagine di W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, I-XII, Münster 1912-1955. Altri lavori generali, fondamentali per la discussione sugli Esseri supremi, sono: N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, 2ª ed., Leipzig 1926; G. van der Leeuw, *Die Struktur der Vorstellung des sogenannten Höchsten Wesens*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 29 (1931), pp. 79-107; C. Clemen, *Der sogenannte Monotheismus der primitiven*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 27 (1927), pp. 290-373; P. Radin, *Monotheism among Primitive Peoples*, London 1924.

Studi specifici. La maggior parte dei lavori recenti sull'argomento non si preoccupa di trattare in modo complessivo la natura e il significato dell'Essere supremo. Una lista di questi studi specialistici sugli Esseri supremi di una particolare area culturale finirebbe per diventare eccessivamente lunga. I seguenti lavori, non inclusi nelle bibliografie delle trattazioni generali sopra citate, servono come esempio di un tipo di indagine che apporta chiarezza al problema considerandolo in maniera soltanto settoriale.

Cina. D.N. Keightley, *The Religious Commitment. Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture*, in «History of Religions», 17 (1978), pp. 211-25; J. Shih, *The Notion of God in the Ancient Chinese Religion*, in «Numen», 16 (1969), pp. 99-138; H.H. Dubs, *The Archaic Royal Jou Religion*, in «T'oung pao», 46 (1958), pp. 217-59.

Oceania. H. Schärer, *Ngaju Religion. The Conception of God among a South Borneo People*, The Hague 1963; A.B. Sinaga, *Toba-Batak High God. Transcendence and Immanence*, St. Augustin 1981.

Africa. E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1956; G. Lienhardt, *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford 1961; J.S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, New York 1969. Ch.H. Long, *The West African High God. History and Religious Experience*, in «History of Religions», 3 (1964), pp. 328-49.

Sud America. M. Eliade, *South American High Gods, Part I*, in «History of Religions», 8 (1968-1969), pp. 338-54; *South American High Gods, Part II*, in «History of Religions», 10 (1970-1971), pp. 234-66; A.A. Demarest, *Viracocha. The Nature and Antiquity of the Andean High God*, Cambridge/Mass. 1981; Ana Maria Mariscotti, *Die Stellung des Gewittergottes in den Regionalen Pantheon der Zentralanden*, in «Baessler-Archiv» (Berlin), 18 (1970), pp. 427-36.

America centrale. M. León Portilla, *La filosofia nahuatl estudiada en sus fuentes*, 2ª ed., Mexico City 1959; B. Spranz, *Göttergestalten in den mexikanischen Bilderhandschriften der Codex Borgia-Gruppe*, Wiesbaden 1964; Mercedes Olivera de Vazquez, *Los 'duenos del agua' en Tlaxcalcingo*, in «Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia» (Mexico City), 35 (1969); F. Anders, *Das Pantheon der Maya*, Graz 1963.

Nord America. J. Haekel, *Kosmischer Baum und Pfahl in Mythus und Kult der Stämme Nordwestamerikas*, in «Wiener völkerkundliche Mitteilungen», 6 (1958), pp. 3-81; Å. Hultkrantz, *The Structure of Theistic Beliefs among North American Plains Indians*, in «Temenos», 7 (1971), pp. 66-74; Å. Hultkrantz, *Religions of the American Indians*, Los Angeles 1979.

Australia. E.A. Worms, *Djamar, the Creator*, in «Anthropos», 45 (1950), pp. 641-58; T.G.H. Strehlow, *Personal Monototemism in a Polytotemic Community*, in E. Haberland et al. (curr.), *Festschrift... A.E. Jensen*, München 1964, pp. 723-54; M. Eliade, *Australian Religions*, Ithaca/N.Y. 1973 (trad. it. *La creatività dello spirito*, Milano 1979).

LAWRENCE E. SULLIVAN

ETÀ DEL MONDO. L'idea che il mondo e il cosmo, in quanto esseri viventi, siano soggetti a fasi di sviluppo simili a quelle di un essere umano non è soltanto un'immagine poetica: è una credenza ampiamente diffusa, che si riflette spesso nei fatti linguistici. Il termine inglese *world*, per esempio, deriva da un antico composto germanico, **wer-aldh*, che significa «la vita, o l'età dell'uomo»; nelle lingue indoeuropee, invece, i vocaboli che indicano «vita» e «mondo» e quelli che designano i vari periodi di tempo sfumano spesso gli uni negli altri: è il caso del greco *aion* e del latino *saeculum*.

Sistemi di periodizzazione binaria. La forma più semplice di periodizzazione è quella binaria: *prima e dopo, allora e adesso, ora e poi*. La distinzione tra un *prima* e un *dopo* assume in genere una forma storica, ma spesso implica anche una valutazione religiosa. Alcuni sistemi di computo del tempo pongono alla loro base momenti cronologici ben determinati: tra i Maya il 4 Ahau 8 Cumkù = 3133 a.C.; tra gli Aztechi l'1 Flint = 1168 a.C.; in India l'età di Saka = 78 d.C. Ma nella maggior parte dei casi tali sistemi sono strutturati su alcuni particolari eventi della vita dei loro fondatori. Il più noto tra questi sistemi è quello costituito dalla suddivisione dell'intera storia umana in a.C. (prima di Cristo) e d.C. (dopo Cristo), o AD (*anno domini*), una distinzione introdotta dal monaco cristiano Dionysius Exiguus nella prima metà del VI secolo. Dionysius fissò l'inizio dell'era cristiana (l'era dell'Incarnazione) al primo gennaio del 754 AUC (*anno urbis conditae*, «dalla fondazione della città» [di Roma]). Il sistema di datazione attraverso l'indicazione d.C. (o AD) entrò nell'uso soltanto nell'XI secolo; la cronologia negativa indicata con a.C. divenne invece corrente solo dopo la pubblicazione, nel 1681, della *Storia universale* di Jacques-Benigne Bossuet. Il sistema di Dionysius è ormai così diffuso da costituire la base per ogni indicazione cronologica. Si segnala che negli ultimi decenni tra gli studiosi di lingua inglese si è ampiamente diffusa la convenzione di indicare rispettivamente la «*common era*» con CE, e «prima della *common era*» con BCE.

Periodizzazioni analoghe a questa fondata sul Cristianesimo si trovano anche in altre tradizioni religiose. I musulmani, ad esempio, datano gli eventi indicando AH (*anno Hegirae*, «l'anno della Hijrah»), un sistema attribuito al secondo califfo, 'Umar I (634-644); i buddhisti di Ceylon e del Sud-est asiatico fanno cominciare l'era buddhista nel 544 a.C., quando il Buddha raggiunse il *nirvāṇa*. Ricordiamo ancora l'era giainista, che comincia con la morte di Jina, nel 528 a.C., e l'era Kollam, utilizzata soltanto sulla costa del Malabar, che è associata alla figura di Paraśurāma, un *avatāra* di Viṣṇu.

Gli altri due tipi di periodizzazione binaria – *allora e adesso, ora e poi* – sono talvolta utilizzati in forma storicizzata (come nella distinzione tra *prediluviano* e *postdiluviano* nelle letterature sumerica e accadica), ma risultano più spesso collegati a temi esplicitamente mitici, soprattutto a quelli relativi all'antropogonia e all'escatologia. Essi presuppongono l'esistenza di una netta frattura tra lo stato presente delle cose e uno stato anteriore, oppure posteriore. La contrapposizione fra *allora* e *adesso* trova la sua espressione più comune nel contrasto fra un tempo ancestrale, situato nel passato mitico, e il tempo attuale dell'umanità. Tale contrasto può assumere un ruolo determinante all'interno di un sistema religioso (come la nozione di «sogno» tra gli Aborigeni australiani), o può costituire l'idea dominante di certi miti relativi al paradiso, all'età dell'oro, all'origine della morte, al trasferimento di una divinità suprema, al diluvio o alla caduta. La distinzione tra *ora* e *poi* ricorre invece ampiamente nelle tradizioni apocalittiche e millenaristiche, nella distinzione, per esempio, tra l'età presente e quella futura, e nei miti relativi alla fine del mondo.

Da quanto si è detto, risulta che la categoria delle «età del mondo» è piuttosto fluida e oscillante. Talora essa coinvolge l'universo intero, talora si limita alla terra; talora comprende insieme le divinità, gli uomini e tutti gli esseri viventi, talora si limita all'uomo o alle fasi della storia umana. In alcune tradizioni tutti questi aspetti risultano inseriti nella trama di un dramma cosmico; in altre tradizioni, invece, si potrà incontrare soltanto l'uno o l'altro di questi aspetti.

Sistemi di periodizzazione seriale. Ma spesso nella concezione delle età del mondo è presente qualcosa di più di una semplice periodizzazione binaria: si manifesta un sistema di periodizzazione seriale. Tre forme diverse possono allora presentarsi: una tradizione che prevede una successione di periodi, una tradizione che si fonda su miti di ripetizione, oppure un sistema di epoche cosmiche.

Periodi del mondo. La forma più semplice di periodizzazione seriale prevede una succesione di periodi che vanno dalla creazione fino alla distruzione finale, da un inizio a una fine.

Tradizioni iraniche. Risulta estremamente difficile ordinare in modo sufficientemente sicuro le tradizioni iraniche relative ai successivi periodi del mondo, in quanto le narrazioni mitiche più elaborate si trovano soltanto nei tardi testi di epoca pahlavica, redatti non prima del IX secolo d.C. Non si tratta semplicemente di un problema interno. Sono infatti implicate anche questioni comparative, dal momento che, secondo molti studiosi, le tradizioni iraniche hanno influenzato alcune tradizioni sulle età del mondo anteriori ai testi

pahlavici, come quelle greco-romane, ebraiche e anche cristiane. Alcuni elementi, infatti, che appartengono alle tradizioni più elaborate e più tarde, si incontrano anche in testi più antichi. Il mito dell'età dell'oro del re primordiale Yima, per esempio, risulta essere una tradizione indoiranica, prezoroastriana; l'idea di un catastrofico inverno universale, che distruggerà la vita sulla terra, appare anch'essa un antichissimo motivo indoeuropeo. L'importante titolo di salvatore, *saoshyant*, attribuito principalmente a Zarathustra (Zoroastro), così come la nozione che l'età presente sarà trasformata dal profeta in un'età «eccellente», alla quale seguirà una età di nuova creazione e di trasformazione, sono anch'esse rinvenibili negli strati più antichi della letteratura zoroastriana. Nei resoconti greci sulla tradizione iranica, che risalgono almeno al IV secolo a.C., il dato più interessante è quello relativo alla successione di tre periodi del mondo. Nel primo periodo, di tremila anni, un dio dominerà sull'altro; nel secondo periodo, ancora di tremila anni, i due dei combatteranno tra di loro; infine il terzo periodo, di durata indefinita, costituirà un'età dell'oro. A questo punto Hades (cioè Ahriman) perderà il suo potere, nell'universo regnerà la felicità e non ci sarà più bisogno di cibo; l'altro dio (Ohrmazd), rivestito di questi beni, rimarrà «inattivo» (Teopompo, citato da Plutarco, *Iside e Osiride* 47). Alcune fonti armene (già cristiane), come Eznik di Kolb (V secolo), forniscono gli elementi fondamentali del mito dualistico zurvanita: a ciascuna delle due divinità rivali, Ohrmazd e Ahriman, il loro padre Zurvan assegnò, ancor prima della creazione, novemila anni di regno. Infine dobbiamo ricordare l'elaborata descrizione apocalittica dei segni della fine presente nell'iranico *Oracolo di Hystaspes* (I secolo a.C.), tanto celebre da essere citato in fonti cristiane, greche e latine, del II e III secolo.

L'epoca sasanide (226-652 d.C.) fu un periodo di intense controversie teologiche fra contrapposte concezioni del mondo: prevalse infine il sistema di suddividere l'età del mondo in quattro periodi di tre millenni ciascuno, lo stesso sistema che troviamo elaborato nei testi pahlavici. Questo sistema trovò la sua formulazione classica nel *Bundahishn* (Libro della creazione primordiale), un'opera composita che contiene sia elementi della speculazione zoroastriana ortodossa, sia il mito zurvanita. Nel primo periodo Ohrmazd e Ahriman coesistono nel Tempo Infinito, il primo in un regno superiore di luce, il secondo in un regno inferiore di tenebra. Dopo aver preso coscienza di se stessi e della lotta alla quale sono predestinati, essi forgiano le loro armi. Alla scadenza dei primi tremila anni, Ahriman attraversa il Vuoto e aggredisce Ohrmazd. Questi propone la pace, ma la sua offerta viene respinta. Ohrmazd allora, sapendo di essere destinato alla vittoria, propone di stabilire un limite alla loro contesa, un periodo di novemila anni. Ahriman accetta e Ohrmazd dà inizio a una nuova fase della battaglia, recitando la principale preghiera zoroastriana, l'Ahuna Vairya. A questo punto Ahriman precipita di nuovo nella tenebra, nella quale rimane per tremila anni.

Durante questo periodo di relativa impotenza di Ahriman, Ohrmazd porta all'essere la creazione. Essa si manifesta in due livelli complementari, come una creazione spirituale e una materiale: quest'ultima comprende Gav-aēvō-dāta (il bue primordiale) e Gayōmaretan (l'uomo primordiale). Ahriman, nel suo regno, produce a sua volta una sua personale creazione e, al termine del secondo periodo di tre millenni, invade il mondo di Ohrmazd, lo corrompe e uccide Gayōmaretan e Gav-aēvō-dāta. Dai loro cadaveri sono generati l'uomo, gli esseri viventi e i metalli.

Il terzo periodo vede il trionfo di Ahriman, ma si rivela una trappola, dal momento che Ahriman è imprigionato nel mondo materiale. Il periodo finale è dedicato perciò alla salvezza del mondo, che ha inizio con la nascita di Zarathustra. Ciascuno dei tre millenni che costituiscono quest'ultimo periodo sarà contraddistinto da un Salvatore (un discendente di Zarathustra), fino alla venuta finale del Saoshyant: allora ci sarà il giudizio finale, l'assegnazione dell'immortalità e l'inaugurazione di un mondo nuovo. Questo mito fu variamente adattato ai tanti sistemi del pensiero religioso iranico; una sua ennesima variante ricompare nel mito manicheo delle Tre Età del mondo.

Tradizioni ebraiche. Nell'antico Israele non c'erano tradizioni autonome sull'età del mondo. La sequenza storica dei quattro Imperi, seguiti dal Regno di Dio e simboleggiati da metalli o da bestie (documentata nel *Libro di Daniele* 2,37-45; 7,2-27, del II o III secolo a.C.), che tanto ha influenzato il tardo Ebraismo e il Cristianesimo, è in realtà un adattamento della tematica iranica in chiave di propaganda antiellenica. Si riscontra in genere una notevole predilezione per i multipli di sette, ispirata, forse, alla settimana di sette giorni. Già in *Daniele* 9, per esempio, la storia che va dall'esilio babilonese alla fine dei tempi risulta formata da settanta settimane di anni (cioè da settanta eptadi). Simili periodizzazioni, del resto, ricorrono in numerosi altri testi antichi, dal II secolo a.C. al II secolo d.C. Alcuni schemi suddividono il tempo in sette età di mille anni ciascuna (*Testamento di Abramo* 19), altri in sei età di mille anni, a cui si aggiunge un millennio di riposo (*2 Enoch* 33,1s.). L'«Apocalisse delle Settimane» divide la storia in dieci settimane di durata diseguale: sette settimane costituiscono la storia passata, tre l'età futura (*1 Enoch* 93,1-10; 91,12-17). Talvolta come ba-

se per la periodizzazione della storia, dalla creazione alla nuova creazione, viene utilizzato il complicato calcolo dei giubilei (sette volte sette), come nel *Libro dei Giubilei* e nell'*Assunzione di Mosè*. La durata di «questo mondo», in relazione al «mondo futuro», viene spesso valutata in settemila anni (meno spesso seimila), suddivisi in tre età: l'età della confusione, l'età della Torah e l'età del Messia (Talm. Babil., *Sanhedr.* 97b; *'Avod. Zar.* 9b). Un diverso sistema numerico, di derivazione apparentemente iranica, si fondava invece su dodici periodi (*2 Bar.* 56; *Test. Abr.* 7b; *Apocalisse di Abramo* 20 e 28). Lo schema più interessante è contenuto nel breve resoconto di *2 Esdra* 14.11 (*4 Esdra* della Vulgata): l'intera storia del mondo è suddivisa in dodici parti; siamo ora a metà della decima parte e rimangono ancora due parti e mezza. Nelle tradizioni rabbiniche, tuttavia, la distinzione fondamentale rimane quella binaria: ci sono due età del mondo, «questa età» (*ha-'olam hazeh*) e l'«età futura» (*ha-'olam haba'*).

Tradizioni cristiane. Le tradizioni cristiane sulle età del mondo vanno innanzi tutto considerate in relazione con l'Ebraismo. I primi testi cristiani (I secolo) ponevano l'accento sulla fondamentale duplicità di «questa età» e dell'«età futura» (Mt 12,32; Ef 1,21), nella convinzione che «la fine dei tempi è ormai giunta» (1 Cor 10,11). Nel II e III secolo si sviluppò invece un sistema fondato sul numero sei (esamerale), che si appoggiava sull'esegesi corrente di *Salmi* 90,4 (un giorno, per la divinità, equivale a mille anni) e su alcune tradizioni orientali relative al regno terreno di Cristo, che sarebbe durato mille anni (il millennio) e che avrebbe costituito una età dell'oro (*Riv.* 20,2-7; Papias, in Eusebio, *Storia ecclesiastica* III 39,1s.; Giustino, *Dialogo* 81,3s.; Lattanzio, *Istituzioni divine* 7,24). Tale sistema esamerale, collegandosi alle speculazioni ebraiche sul sabato, prevedeva che i primi sei giorni della creazione (un periodo di seimila anni) rappresentassero la storia del mondo e che il settimo giorno rappresentasse invece il regno di Cristo (il millennio), oppure la fine del mondo. Talora veniva aggiunto un ottavo giorno, che avrebbe segnato l'«inizio di un mondo nuovo» (*Barnaba* 15,3-8; Ireneo, *Contro le eresie* V 28,3; Metodio, *Convito* 9; Vittorino di Pettau, *Sulla creazione del mondo* 6; Ippolito, *Commento a Daniele* 4,23). In questo genere di periodizzazioni il momento dell'incarnazione poteva risultare collocato a metà del sesto millennio (cioè 5.500 anni dopo la creazione, come in Teofilo, *Ad Autolico* 3,28), oppure alla sua conclusione (l'anno 6000, come nello Pseudo-Cipriano, *Sinai e Sion* 6). Il sistema della settimana, culminante nel sabato, a volte si intrecciava con un sistema di periodizzazione quadruplice, basato su Paolo, *Galati* 3,15-26: un periodo prima della legge; il periodo della legge; il periodo dei profeti; il periodo della grazia o della libertà, corrispondente al sabato.

Ma il più autorevole sistema cristiano delle età del mondo era quello brevemente abbozzato nel penultimo paragrafo della *Città di Dio* (22.30) di Agostino, all'inizio del V secolo. La prima età andava da Adamo al Diluvio; la seconda dal Diluvio ad Abramo; la terza da Abramo a Davide; la quarta da Davide all'esilio babilonese; la quinta dall'esilio a Cristo; la sesta costituiva l'era cristiana del presente; la settima, infine, avrebbe contrassegnato il millennio, seguito da un ottavo «giorno eterno» di riposo. Agostino conservò una certa simmetria temporale lungo le prime cinque età, ma liberò lo schema dalla sua rigida delimitazione cronologica portandolo a un totale di cinque o seimila anni. Questa flessibilità permise al sistema di Agostino di diventare la base della maggior parte delle teorie cristiane medievali e di mantenere la sua autorità ancora durante il Rinascimento (si veda la lettera di Coluccio Salutati a Zonari del 5 maggio 1379).

Col passare del tempo, nel sistema agostiniano vennero introdotte alcune modificazioni. L'ottava età, per esempio, venne in genere ignorata. Alcuni autori, come Philipp van Haveng nel XII secolo, introdussero l'idea di un'alternanza tra età del bene ed età del male. La variante più significativa fu comunque rappresentata dall'opera del mistico calabrese Gioachino da Fiore (1132-1202). L'opera di Gioachino era costituita da una serie impressionante di schemi tra loro correlati, strutturati a gruppi di due, di tre, di sei, di sette e di dodici. A fianco della tradizionale nozione di «età» (*aetas*), Gioachino introdusse il termine «stadio» (*status*), per cui ogni periodo veniva visto nel suo progredire verso il compimento della storia e nella sua funzione di «incubare» il periodo successivo. Le prime cinque età, come in Agostino, si estendevano da Adamo a Cristo; la sesta età costituiva l'era della Chiesa; la settima era il tempo del compimento. Ma altri schemi si sovrapponevano a questa suddivisione abbastanza tradizionale. Nello spazio delle prime quattro età, per esempio, il periodo che va da Abramo ai profeti costituiva il primo stadio, quello del Padre, con un periodo di germinazione da Adamo a Giacobbe e uno di piena realizzazione da Giacobbe ai profeti. Il secondo stadio, quello del Figlio, andava dai profeti fino all'età presente (circa 1260), e comprendeva un periodo di germinazione, dai profeti a Cristo, e uno di realizzazione, da Cristo a Benedetto da Norcia. Questa seconda parte (corrispondente alla sesta età) era poi ulteriormente suddivisa in sei periodi più brevi (*aetatulae*), con i tempi di Gioachino posti alla fine del quinto periodo. Infine il terzo stadio, quello dello Spirito Santo, avrebbe visto nel futuro, dopo la sconfitta dell'Anticristo al-

la fine della seconda fase, il sorgere di un «nuovo popolo di Dio». Sarà un'età dell'oro priva di travagli, in cui il cielo scenderà sulla terra e la vita trascorrerà in un'estasi di beatitudine.

Schemi mitici di questo genere si sono ripresentati in Occidente in periodizzazioni storiche di carattere profano, ma hanno anche interagito con mitologie non cristiane, nell'ambito, per esempio, di alcuni recenti movimenti nativistici, come quello del Kugu Sorta («Grande Candela») tra i Mari (Ceremissi) in URSS. Secondo questo insegnamento, la storia umana ha avuto inizio con una età dell'oro e una nuova età dell'oro ritornerà alla fine dei tempi. Nel frattempo si susseguono diciassette età storiche, la nona delle quali è quella presente. A partire dalla decima età la terra diventerà inabitabile, tranne che per i membri della setta.

Miti di ripetizione. Una seconda forma di periodizzazione seriale prevede la ripetizione della medesima serie in numerosi cicli di creazione o di attività.

Tradizioni babilonesi. I tardi cosmologi babilonesi (ad es. Beroso, III secolo a.C.), basandosi su accurate osservazioni astronomiche, elaborarono la nozione di un «grande anno» cosmico, suddiviso in due stagioni: l'estate, quando tutti i pianeti si trovavano in congiunzione con il Cancro, si sarebbe conclusa con la conflagrazione universale; l'inverno, quando i pianeti si sarebbero trovati in congiunzione con il Capricorno, avrebbe portato a un diluvio universale (Seneca, *Naturales Quaestiones* II 29.1; lo schema viene attribuito ad Aristotele da Censorino, *De die natali* 18.11). Nel pensiero greco e romano la durata di questo «grande anno» fu fissata in 12.954 anni ordinari (Cicerone nell'*Hortensius*, come afferma Tacito, *Dialogus de oratoribus* 16.7). Più tardi questo periodo fu identificato da alcuni autori cristiani con la durata della vita della fenice (Solino, *Collectanea rerum memorabilium* 33.13). Ma a quanto pare Beroso utilizzava una scala cronologica assai più ampia. Egli infatti indicava la durata dei dieci sovrani antediluviani in 432.000 anni (la stessa ampiezza del *kaliyuga* indiano, che fu dunque, probabilmente, influenzato dalla speculazione babilonese).

Tradizioni greche e romane. Sotto l'influsso della concezione babilonese del «grande anno», nel mondo greco e romano si sviluppò un vivace dibattito filosofico sulla teoria del ritorno e della ripetizione, connessa talora con il tema dell'eternità del mondo o della pluralità dei mondi, talora con la trasformazione del mito esiodeo delle cinque razze umane nel più tardo mito delle cinque (o quattro) età dell'uomo. Anche se alcune anticipazioni di questo dibattito sono presenti già in autori di età classica, esso viene compiutamente sviluppato dagli Stoici, molti dei quali provenivano dal Vicino Oriente ellenizzato. Il mondo attuale non è altro che l'esemplare presente di una serie di mondi tra loro identici. In occasione di una particolare congiunzione planetaria, esso sarà distrutto dal fuoco (*ekpyrōsis*) e poi, a causa di un'altra congiunzione, sarà ricreato dal fuoco «esattamente com'era prima». Tutti gli elementi del cosmo rioccuperanno il medesimo posto e ciascuna esistenza individuale si ripeterà attraverso identiche esperienze. Non ci sarà alcuna novità: «tutto si ripete nei minimi dettagli», e non una volta soltanto, ma in una successione continua, senza fine (Nemesio, *De natura hominis* 38).

Tradizioni scandinave. Nel *Vǫluspa* e nel *Glyfaginning* di Snorri viene presentato un mito relativo alla creazione e alla finale distruzione del mondo, un mito che sembra appartenere a un comune modello indoeuropeo. Una serie di mondi venne all'essere intorno al grande albero del mondo, l'Yggdrasill. In seguito, attraverso vari atti creativi, comparvero gli dei e infine gli uomini. Dopo un lunghissimo periodo di tempo giungerà il Ragnarok, che distruggerà gli dei e gli uomini, preceduto dal Fimbulvetr, il grande inverno del mondo (si confronti con il mito iranico di Yima). Il Grande Serpente emergerà dall'oceano e inonderà il mondo; i demoni attaccheranno Ásgard, la dimora degli dei, i quali si scontreranno con i demoni in una battaglia cosmica, nella quale si uccideranno a vicenda. Alla fine l'unico superstite, il gigante Surtr, innescherà il fuoco cosmico che distruggerà il mondo. Da molti indizi si può capire che questa conclusione non è definitiva: infatti il mondo sarà ripristinato, i figli degli dei morti ritorneranno, Baldr riemergerà, i due esseri umani (Líf e Lífprasir, «vita» e «mantenimento della vita») che sono sopravvissuti rifugiandosi sotto l'albero cosmico ripopoleranno la terra. In questo modo il ciclo continuerà (*Vǫluspa* 31-58; Snorri, *Gylfaginning* 51-53; *Vafprudnismal* 44s.).

Periodi cosmici della creazione. La forma più complessa di periodizzazione seriale prevede una mitologia che presenta una serie di età cosmiche, correlate le une alle altre ma separate tra loro da catastrofi, cosicché ogni creazione successiva costituisce un nuovo atto che è anche una sorta di ricapitolazione delle creazioni precedenti.

Tradizioni indiane. Uno dei sistemi più complessi tra quelli che descrivono minuziosamente la ripetizione senza fine delle età cosmiche del mondo fu elaborato in India. Sebbene alcuni elementi di tale sistema compaiano già in testi più antichi, l'elaborazione sistematica sembra essere uno sviluppo della letteratura epica e puranica, tra il V e il III secolo a.C. Questo sistema appare, nella sua espressione più completa, in larga parte indigeno, anche se alcuni suoi aspetti riflettono i contatti e gli influssi reciproci verificatisi tra le

tradizioni vicino-orientali, quelle ellenistiche, quelle iraniche e indiane dell'epoca, come anche tra più antichi motivi indoeuropei.

Lo schema fondamentale si struttura intorno a un ciclo completo di esistenza cosmica (*mahāyuga*), suddiviso in quattro età (*yuga*) di durata e valenza diseguali, ciascuna preceduta e seguita da un periodo di transizione, un'«alba» e un «crepuscolo» di durata opportuna. Nella loro forma più astratta, le quattro età sono correlate a diversi tiri di dadi: il *kṛtayuga* (4); il *tretāyuga* (3); il *dvāparayuga* (2); e il *kaliyuga* (1). Questo sistema propone, nelle diverse tradizioni, differenti lunghezze proporzionali per la durata di ciascuna età: 4.000/3.000/2.000/1.000; oppure 4.800/3.600/2.400/1.200; oppure ancora 1.728.000/1.296.000/764.000/432.000 anni. Egualmente proporzionale è la durata di un *mahāyuga*: 10.000, 12.000, o 4.320.000 anni. Nell'elaborazione più completa del sistema vengono impiegati numeri ancora più grandi. Mille *mahāyuga* equivalgono a un *kalpa*, che corrisponde a un giorno o a una notte della vita di Brahmā (la sua esistenza dura complessivamente 311.040 bilioni di anni umani). Ogni *kalpa* comprende a sua volta quattordici cicli secondari (*manvantara*), ciascuno dei quali è preceduto dalla distruzione e dalla nuova creazione del mondo e da una nuova manifestazione di Manu, il progenitore della razza umana. (Per le versioni più ampie del mito degli *yuga*, cfr. *Bhāgavata Purāna* 3.11.6-37; *Brahmāṇḍa Purāna* 1.17.19-63 e 1.29.4-40; *Viṣṇu Purāna* 1.3.1-25).

Il mito dei quattro *yuga* costituisce, nella sua elaborazione completa, una cosmogonia descritta con un linguaggio temporale; esso comprende vari elementi tradizionali, che in talune versioni risultano perfettamente integrati, ma che possono anche, in testi diversi, comparire isolati. Uno di questi elementi è costituito da una numerologia tradizionale, che sviluppa lo schema di base costituito dai quattro periodi proporzionali in numeri cosmici di enorme grandezza. Tale schema numerico si collega alla tradizione del declino del *dharma*. Così il *kṛtayuga* è conosciuto anche come *satyayuga* («età della verità»), ed è caratterizzato da alcuni elementi tratti dal complesso mitologico indiano dell'età dell'oro, che si è sviluppato in modo completo e indipendente. Il *tretāyuga* appare invece caratterizzato da una diminuzione della virtù e dall'introduzione della morte e della fatica nella sfera umana, cioè dalla fine dell'età dell'oro. Il *dvāparayuga* segna il passaggio alla seconda metà del ciclo, quella della decadenza: il male aumenta e la durata della vita umana diminuisce. Il *kaliyuga*, infine, che costituisce l'età presente (il cui inizio viene collocato da alcuni nel 3102 a.C., la data tradizionale della guerra narrata nel *Mahābhārata*), è un periodo di discordia e di disgregazione, in cui il male trionfa. Attraverso queste correlazioni, la struttura cosmogonica degli *yuga* si è trasformata in una antropologia. Il mito degli *yuga* si è in seguito intrecciato con i cicli mitologici di Brahmā e di Viṣṇu, soprattutto a causa del loro ruolo nell'espansione e nella contrazione ritmica del cosmo. Questo elemento risulta particolarmente accentuato nei racconti del *mahāpralaya*, la «grande disintegrazione» (*Matsya Purāna* 167.13-25). Nel ciclo dei *manvantara*, infine, viene anche espressa la mitologia regale di Manu e dei diversi *avatāra* di Viṣṇu.

Con importanti modifiche e differenti implicazioni soteriologiche, la concezione indiana delle età cosmiche fu accolta sia dal Giainismo che dal Buddhismo. Il sistema indiano influì anche sulle speculazioni neoconfuciane relative alle età del mondo.

Tradizioni mesoamericane. Tra i Maya vi sono notevoli esempi di una concezione del tempo (*kin*) senza inizio e senza fine, il che consente computi cronologici di enorme ampiezza, fino a quattromila milioni di anni, una durata che comprende tutti i cicli del mondo, passati e futuri. Ma è presente anche la nozione mitica di un certo numero di mondi anteriori, ciascuno dei quali si è concluso con un diluvio universale.

Un quadro più complesso si presenta, invece, nelle tradizioni azteche, documentate dalle oltre venti versioni del mito dei soli, la *Leyenda de los Soles*, e dalle incisioni della cosiddetta *Pietra del Calendario*. Sovrapposto a un mito arcaico che descriveva, come quello maya, una serie continua di creazioni e distruzioni cosmiche, compare qui il mito dei cinque soli, ciascuno dei quali contrassegna una diversa età del mondo che fa parte di un ampio dramma cosmogonico incentrato sulle lotte per la supremazia tra i Tezcatlipocas, i figli della suprema divinità androgina, Ometeotl. Ciascuno di questi personaggi divini avrebbe creato un suo mondo, ma inevitabilmente queste realtà erano destinate alla distruzione. Quattro di questi mondi primordiali sono individuati e definiti in base alle modalità della loro distruzione: il mondo del primo sole, che si chiama «Quattro Giaguari», durò 676 anni, fino a quando tutti i suoi abitanti finirono divorati dai giaguari; quello del secondo sole, chiamato «Quattro Venti», durò 364 anni e i suoi abitanti furono spazzati via dal vento; il mondo del terzo sole, indicato come «Quattro Piogge di Fuoco», durò 312 anni, fino a quando tutti gli uomini furono distrutti da un fuoco celeste; il mondo del quarto sole, infine, che si chiama «Quattro Acque», durò 676 anni e si concluse con un diluvio universale. Il mondo del quinto sole, detto dei «Quattro Movimenti», costituisce il mondo attuale, abitato dagli Aztechi, e rappresenta una rivo-

luzione all'interno del ciclo delle creazioni e distruzioni. Infatti non utilizza i simboli dei quattro punti cardinali con cui i precedenti mondi erano identificati, ma rappresenta il mondo del centro, garantito da un accordo tra le divinità rivali e da alcuni gesti divini di autosacrificio. [Vedi *ETÀ DELL'ORO*].

BIBLIOGRAFIA

Per un orientamento generale, in un'ampia prospettiva comparativa, cfr. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949 (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968), spec. cap. 3. Gli articoli raccolti sotto la voce *Ages of the World*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, Edinburgh 1908, forniscono un'interpretazione del tutto superata (in particolare l'articolo sul sistema babilonese), ma offrono un'utile antologia di testi tradotti. G.W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought. From Antiquity to the Reformation*, Berkeley 1979, anche se rivolto a un tema parallelo, costituisce la migliore interpretazione della periodizzazione del mondo nel pensiero occidentale.

Sulle tradizioni iraniche: R.C. Zaehner, *The Teaching of the Magi*, London 1956 (trad. it. *Il Libro del Consiglio di Zarathustra e altri testi*, Roma 1976), che fornisce una breve esposizione e una selezione (in traduzione) di alcuni tardi testi pahlavici. G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961 (trad. it. *Il Manicheismo*, Milano 1964), pone l'accento sugli elementi iranici presenti nello schema manicheo. J.W. Swain, *The Theory of the Four Monarchies*, in «Classical Philology», 35 (1940), pp. 1-21, rimane la trattazione classica sul rapporto tra il sistema iranico e quello ebraico; D.S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 B.C.-A.D. 100*, Philadelphia 1964, pp. 224-29, fornisce una adeguata sintesi del materiale relativo al giudaismo delle origini.

Il fondamentale articolo di J. Daniélou, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, [dapprima in «Vigiliae Christianae», 2 (1948), pp. 1-16], si trova ora in *La Théologie du judéo-christianisme*, Tournai 1958 (trad. it. *La Teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna 1974). A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des âges du monde*, Paris 1964, è uno studio estremamente ricco di particolari sul materiale patristico. Marjorie E. Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, London 1976, pp. 1-28, costituisce la migliore sintesi sul sistema gioachimita.

Th.A. Sebeok e Fr.J. Ingemann, *Studies in Cheremis. The Supernatural*, New York 1956, pp. 320-37, fornisce informazioni essenziali sul Kugu Sorta. Sul grande anno babilonese lo studio fondamentale è B.L. van der Waerden, *Das Grosse Jahr und die ewige Wiederkehr*, in «Hermes», 80 (1952), pp. 129-55. Il materiale greco è stato esaminato a fondo da Ch. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque. Devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris 1953, che però presenta alcune interpretazioni fantasiose. La nozione di «ricorso» è brillantemente analizzata da Trompf, *The Idea of Historical Recurrence...*, già citato.

Lo studio classico sul mito scandinavo rimane A. Olrik, *Ragnarök. Die Sagen vom Weltuntergang*, Berlin 1922; ma si veda anche G. Dumézil, *Les Dieux des Germains*, Paris 1959 (trad. it. *Gli dei dei Germani*, Milano 1984, spec. il cap. 3), per la parte relativa all'antica mitologia indoeuropea. Il testo fondamentale (in traduzione e con utili note) sul sistema indiano degli *yuga* è contenuto in H.H. Wilson, *The Vishnu Purāṇa*, London 1840, I, pp. 44-67, ora disponibile in 2ª edizione (Calcutta 1961). Ricca bibliografia è fornita da C.D. Church, *The Myth of the Four Yugas in the Sanskrit Purāṇas*, in «Purāṇa», 16 (1974), pp. 5-25. Le tradizioni induista, buddhista e giainista sono analizzate da Eliade in *Time and Eternity in Indian Thought*, in J. Campbell (cur.), *Papers from the Eranos Yearbooks*, III: *Man and Time*, New York 1957, pp. 173-200. Traduzione e commento del mito azteco dei soli: M. León-Portilla, *Aztec Thought and Culture. A Study of the Ancient Nahuatl Mind*, Norman/Okla. 1963, pp. 35-48.

JONATHAN Z. SMITH

ETÀ DELL'ORO. Con l'espressione *età dell'oro* ci si riferisce in senso stretto ad una modalità di esistenza utopica – descritta in numerosi testi greci, romani e poi del Cristianesimo occidentale – un'esistenza priva delle vicissitudini della vita quotidiana e caratterizzata invece da pace e abbondanza, mentre la natura produce spontaneamente il cibo e l'uomo vive in stretto rapporto con gli dei. Nella maggior parte dei casi l'età dell'oro viene situata in un passato remoto; più raramente è posta nel lontano futuro. Da un punto di vista spaziale, viene situata in regioni della terra indeterminate o lontanissime; più di rado si tratta di un luogo cui si può accedere soltanto dopo la morte, come in Pindaro, nella sua descrizione dei Campi Elisi (*Olimpica* II, vv. 68-76). In una accezione più ampia, l'espressione è stata invece estesa, da alcuni studiosi, fino ad includere qualsiasi epoca mitica e paradisiaca delle origini. Banalizzata nel linguaggio comune, l'espressione *età dell'oro* è diventata infine una sorta di etichetta per indicare qualsiasi periodo storico di straordinaria ricchezza o di progresso.

Il mito esiodeo e i suoi sviluppi. Il riferimento più dettagliato all'età dell'oro (che peraltro non impiega esplicitamente questa espressione) è contenuto nella descrizione delle successive razze umane fornita dal greco Esiodo (VIII secolo a.C.), nel suo poema didascalico *Le opere e i giorni* (vv. 106-201). In modo diretto o indiretto, Esiodo è la fonte di tutte le successive riprese del mito dell'età dell'oro nella letteratura e nell'arte dell'Occidente.

Il racconto non si inserisce facilmente nel contesto esiodeo in cui attualmente si trova, perché viene introdotto in forma di digressione e inoltre perché risulta in contrasto con altri motivi antropogonici presenti nel poema. Cinque razze, o stirpi, di uomini sono descritte in successione temporale. Quattro di queste stirpi so-

no contraddistinte da metalli preziosi: la stirpe dell'oro, la stirpe dell'argento, la stirpe del bronzo e, dopo una stirpe intermedia, quella degli eroi, che molto probabilmente non appartiene allo schema originario, la stirpe del ferro. Anche se il motivo non risulta sviluppato in modo ampio, questa successione sembra implicare un progressivo decadimento, sia fisico che morale. Con l'unica eccezione della stirpe degli eroi, infatti, ciascuna condizione appare inferiore a quella precedente.

Nella breve descrizione della stirpe dell'oro, il racconto esiodeo combina insieme sei motivi: 1) la successione delle stirpi umane (che in Esiodo risultano razze differenti, creazioni divine distinte e che non vanno, dunque, intese come fasi successive dell'umanità, del mondo o della storia); 2) la correlazione tra le stirpi e i metalli; 3) l'identificazione della stirpe dell'oro con il regno di una divinità antica (in Esiodo, con il governo di Kronos); 4) il tema per cui, agli inizi, l'uomo viveva in stretto rapporto con gli dei; 5) una serie di caratterizzazioni paradisiache, per cui l'esistenza è priva di preoccupazioni, condotta nella gioia, nella ricchezza e nella tranquillità, in una condizione di perpetua giovinezza, ed è infine conclusa da una morte serena; 6) la spontanea produzione dei frutti da parte della terra, di modo che l'uomo ricava il suo nutrimento senza alcuna fatica. Ciascuno di questi motivi risulta ampiamente diffuso in ogni parte del mondo. Talora questi motivi sono entrati a far parte di più vasti sistemi di pensiero, religioso, storico o antropologico (per esempio di certi sistemi apocalittici, messianici, utopici o genericamente primitivisti), o di particolari generi letterari, come quello pastorale. L'eccezionale combinazione di motivi che si incontra in Esiodo rimane, tuttavia, priva di autentici paralleli.

Nelle successive versioni poetiche greche, specialmente nei *Fenomeni* (vv. 96-136) di Arato (III secolo a.C.), al breve racconto di Esiodo furono aggiunti ulteriori dettagli. In questo testo, l'età dell'oro risultava caratterizzata soprattutto dalla giustizia e includeva, tra le sue utopiche modalità di esistenza, anche il vegetarianismo. I metalli – e questo è un elemento di notevole importanza – passavano a identificare fasi diverse, interne alla storia di ciascuna stirpe, mentre il tema, appena accennato, della progressiva degenerazione, veniva sviluppato in maniera più netta. Nella filosofia greca – come ampiamente in Platone (*Politico* 269-274) – quest'ultimo elemento fu pienamente sviluppato e collegato al tema della ripetizione di periodi storici o di cicli cosmici.

Infine la rappresentazione dell'età dell'oro, ampliata con l'inserimento del nuovo motivo della libertà sessuale, venne trasferita nelle versioni latine del mito esiodeo, soprattutto per opera di Ovidio (cfr. spec. *Metamorfosi* I 76-150). La tradizione latina è particolarmente importante per tre motivi. In primo luogo perché la terminologia greca riferita alla «stirpe aurea» (*chryseon genos*) fu trasformata nell'espressione, a noi più familiare, di «età dell'oro» (*aurea saecula* o *aurea aetas*). In secondo luogo, nonostante alcuni testi latini conservino lo schema dei quattro metalli, il contrasto fu in genere ridotto ad una contrapposizione duale: allora e adesso, l'età di Kronos e l'età di Zeus, oppure l'età dell'oro e il tempo presente. Infine, di fronte al generale naufragio della letteratura greca durante il Medioevo, fu appunto la versione latina, soprattutto quella ovidiana, ad esercitare l'influsso maggiore sulla successiva letteratura occidentale.

Oltre a questi adattamenti rispetto al mito esiodeo, la tradizione latina fornì alla visione occidentale dell'età dell'oro nuove dimensioni spaziali e temporali. Tra tutte queste innovazioni, comunque, due ebbero un particolare significato; entrambe vanno attribuite a Virgilio. In primo luogo, lo sviluppo delle convenzioni alessandrine del genere pastorale, il topos letterario del luogo idilliaco (*locus amoenus*) e delle immagini paradisiache dell'età dell'oro confluirono nel quadro dell'Arcadia, elaborato da Virgilio nelle sue *Ecloghe*. Qui l'età dell'oro si fa più prossima all'esperienza dell'uomo contemporaneo. Strappato al tempo del mito e ricondotto al «buon tempo andato», alle scene bucoliche della vita semplice e rustica, l'idillio divenne allora «un'immagine di ciò che chiamano età dell'oro», come osservò Alexander Pope nel suo *Discourse on Pastoral Poetry*. Ma al tempo stesso fu introdotto un nuovo elemento escatologico. In connessione con l'ideologia imperiale, infatti, si avanzò l'ipotesi che l'età dell'oro fosse in qualche modo recuperabile, nel presente o nell'immediato futuro. Anche se questo divenne un luogo comune della retorica imperiale (si veda Virgilio, *Eneide* 6.791-94) – almeno sedici tra gli imperatori romani affermarono che il loro regno aveva ripristinato l'età dell'oro – l'esempio più celebre rimane la quarta *Ecloga* di Virgilio. Questo misterioso carme, composto nel 41-40 a.C., associa la fine dell'età del ferro e l'inizio di una nuova età dell'oro alla nascita di un bimbo prodigioso. Nell'opera virgiliana, dunque, il mito dell'età dell'oro non esprime più pessimismo riguardo al presente: al contrario è diventato una predizione di speranza e di rigenerazione futura.

Alcuni elementi della tradizione poetica sull'età dell'oro si prestavano facilmente alla cristianizzazione. La tradizione greca, infatti, poteva facilmente armonizzarsi con il racconto dell'Eden e con la nozione del peccato come causa della caduta dell'uomo dal Paradiso. L'interpretazione escatologica dell'età dell'oro, d'altro

canto, si poteva adattare alle predizioni sulla nascita del Messia e sulla venuta del regno di Cristo. Tuttavia, a parte il contributo fornito alle teorie sui periodi del mondo, il mito dell'età dell'oro non costituì un elemento di rilievo nelle rappresentazioni letterarie cristiane, dall'inizio del VI secolo (si veda Boezio, *Consolazione della Filosofia* 2.5) fino al Rinascimento.

Mentre le tradizioni epiche del tardo Medioevo (ad esempio Dante e il *Roman de la rose*) proseguivano sulla scia delle antiche convenzioni, un certo numero di nuovi fattori storici contribuirono a risvegliare l'interesse per la tematica dell'età dell'oro. Alla riscoperta dei testi e delle opere d'arte del mondo classico si affiancò l'autocoscienza di un «rinascimento», di una nuova nascita, di una nuova età, che rappresentava però, al tempo stesso, un recupero delle perdute glorie del passato. Abbiamo così il motto di Lorenzo de' Medici, «il tempo è ritornato», la descrizione da parte del Vasari dell'età di Lorenzo come «una vera età dell'oro» (*Vita di Botticelli*), le elaborate scene di corte e di incoronazione in cui gli attori rappresentavano Saturno-Kronos e le quattro età dei metalli (Vasari, *Vita di Pontormo*). Ancora una volta la terminologia dell'età dell'oro e l'ideologia imperiale si trovano congiunte.

Lo sviluppo dell'urbanizzazione rinascimentale portò a un rinnovato e nostalgico interesse per l'idillio, una forma letteraria riscoperta da Jacopo Sannazaro e da Torquato Tasso e culminante nell'interesse di Edmund Spenser per l'età dell'oro. Gli uomini della Riforma, poi, videro nel concetto dell'età dell'oro una espressione del loro interesse per un ritorno alla semplicità (cfr., ad esempio, Erasmo, *Elogio della follia*). Ma fu soprattutto il contatto con le culture diverse, in seguito alle prime esplorazioni, che diede il senso di una palpabile presenza dell'età dell'oro. Nacque così il topos del Buon Selvaggio e i nuovi popoli e i nuovi territori, specialmente quelli del «Nuovo Mondo», furono regolarmente descritti, nelle Cronache rinascimentali, come se vivessero nell'età dell'oro. Seppur privato di gran parte del suo contenuto mitico, il concetto riveste un importante ruolo nella storia successiva (talora anche un po' eccessiva) del dibattito teorico sul progresso e sulla degenerazione dell'umanità.

Nel XVII e XVIII secolo tutti questi diversi elementi furono particolarmente sviluppati, specialmente nell'ambito dell'interpretazione mitica dell'immigrazione in America. L'America, infatti, venne vista come un luogo di rinascita, un luogo di libertà, di ampia e inimmaginabile generosità. A partire dalle fantasie puritane del XVII secolo (nelle parole di Cotton Mather: «la prima età fu l'età dell'oro; farvi ritorno renderà ogni uomo un Protestante e, possiamo aggiungere, un Puritano»), fino alla romanticizzazione dell'Ovest americano, nel XIX secolo (lo storico H.H. Bancroft, ad esempio, descrisse la vita come «una lunga vacanza felice... come l'età dell'oro del tempo antico, sotto il regno di Saturno o di Crono»), le immagini furono sempre consapevoli e comunque assai persistenti.

Nel XIX e XX secolo, infine, il topos del ritorno dell'età dell'oro si congiunge al mito industriale del progresso, espresso da un lato nella nozione della scienza come portatrice di un mondo senza preoccupazioni, dall'altro nelle teorie di un comunismo primitivo che animavano molte esperienze sociali radicali e alcuni movimenti politici più o meno utopistici. Entrambe queste ideologie appaiono con evidenza negli scritti di Dostoevskij (in maniera più esplicita nelle *Memorie del sottosuolo* e nel *Sogno di un uomo ridicolo*), che costituiscono forse, dopo Virgilio, la più originale utilizzazione letteraria della tematica dell'età dell'oro.

L'età dell'oro in prospettiva comparativa. Nell'esaminare la diffusione del mito dell'età dell'oro, molto dipende, evidentemente, dai criteri di definizione e di classificazione che vengono assunti. Si vogliono individuare i paralleli con la particolare combinazione di motivi presenti nel racconto esiodeo, oppure si preferisce considerare soltanto gli esempi di una contrapposizione duale tra una precedente età di perfezione e il presente? Si includeranno nella ricerca anche alcuni topoi affini, come quello relativo a luoghi ultraterreni che capovolgono le condizioni della vita terrena, come paradisi terrestri? Si preferisce insistere sulla nozione del pieno e totale possesso, nel passato, di una età dell'oro? Oppure si focalizzerà l'attenzione su quelle mitologie che ne denunciano la perdita definitiva o ne promettono semplicemente il ritorno? Includeremo nel campo di indagine anche quelle mitologie in cui le caratteristiche tipiche dell'età dell'oro fungono semplicemente da elementi narrativi, esprimendo il contrasto tra il passato e il presente (come in molti miti sull'origine della morte), senza costituire affatto il punto focale del mito? Considereremo anche motivi isolati (come quello, largamente diffuso, del raccolto spontaneo o degli utensili che lavorano da soli), che ricorrono spesso in contesti folclorici diversi da quello dell'età dell'oro? Tra tutte le innumerevoli comparazioni possibili, in definitiva, si possono distinguere tre principali sistemi mitologici dell'età dell'oro, particolarmente persistenti nel tempo e caratterizzati da estrema varietà di funzioni: l'età dell'oro in relazione ai miti delle origini, in relazione al millenarismo e in relazione alle ideologie regali.

I miti delle origini. La maggior parte dei miti postula una netta contrapposizione tra «allora» e «adesso», una contrapposizione spesso annullata, nel corso della narrazione, da certe modalità di trasformazione, per

cui ciascun termine si tramuta nell'altro. Tale contrapposizione, con la sua tipica risoluzione, risulta espressa più chiaramente nei miti delle origini, soprattutto in quelli che assumono la forma di una mitologia di «frattura» tra uno stato precedente e l'ordine attuale. I giudizi sullo stato precedente sono naturalmente i più diversi: esso può essere migliore, peggiore oppure semplicemente diverso da quello presente.

Tra i testi dell'antichità, gli studiosi del Vicino Oriente antico hanno individuato un genere di narrazione della creazione che si apre con la formula «Quando non c'era» (la medesima formula negativa si incontra in alcune descrizioni dell'oltretomba del Medioevo cristiano). Alcune di queste narrazioni assumono la forma di un mito dell'età dell'oro. «L'incantesimo di Enki», per esempio, che costituisce una parte del poema epico sumerico intitolato *Enmerkar e il Signore di Aratta*, narra di un tempo in cui non esistevano animali pericolosi a minacciare l'uomo, in cui non vi era nulla da temere e in cui l'umanità parlava una lingua comune, obbediva alle leggi divine ed era governata dal dio benefico Enlil. Questo stato felice ebbe termine a causa della gelosia di un'altra divinità, Enki. La medesima formula negativa ricorre anche nella mitologia scandinava, per descrivere il cosmo originario (*Vǫluspa* 3,5). In quel cosmo, precedente alla creazione dell'uomo, gli dei vivevano in pace, giocavano e possedevano molto oro (*Vǫluspa* 8). Questa modalità di esistenza felice un giorno, però, ritornerà: le tavole d'oro saranno di nuovo apparecchiate per il banchetto e i campi produrranno i loro frutti senza bisogno di coltivarli (*Vǫluspa* 61s.). Quest'ultimo motivo, peraltro, è presente in molte tradizioni epiche indoeuropee. Il *Mahābhārata* (3.11.234s.), ad esempio, narra di come durante il *kṛtayuga* non esistesse il lavoro: ciò che era necessario all'esistenza si poteva ottenere semplicemente pensandolo. Il motivo ricompare anche in molti miti che narrano l'invenzione dell'agricoltura, specialmente in Indonesia e tra gli Indiani nordamericani. Una variazione del tema, ad esempio, che include anche un mitologema di frattura, è il caratteristico racconto eziologico dei Boróro (Mato Grosso, Brasile). Questo mito narra di una donna che si recò, nei tempi antichi, a raccogliere mais, un vegetale che in quell'epoca veniva piantato e coltivato dagli spiriti. La donna si ferì casualmente ad una mano e incolpò dell'incidente Burekóibo, il capo degli spiriti. Costoro, allora, per punizione, smisero di lavorare e l'uomo dovette cominciare a faticare per produrre il cibo, disboscando la foresta, piantando le sementi e coltivando la terra. Anche le dimensioni dei chicchi di granoturco diminuirono, rispetto ai tempi in cui erano gli spiriti ad occuparsi dell'agricoltura.

Il millenarismo. La connessione esplicita tra il mito greco e romano dell'età dell'oro e il chiliasmo cristiano risale almeno al III secolo (Lattanzio, *Istituzioni Divine* 5.5; 7.24) e trovò il suo pieno sviluppo nelle complesse tradizioni sibilline del Cristianesimo medievale. Combinazioni analoghe assumono altrettanto rilievo in alcune mitologie arcaiche e in alcuni recenti movimenti nativistici. Nessuno di questi movimenti è sicuramente esente da influssi cristiani; peraltro essi riflettono anche le tradizioni indigene. [Vedi *MILLENARISMO*, vol. 4].

Forse il gruppo più significativo di esempi appartiene agli indigeni sudamericani del Gran Chaco e dell'Amazzonia. Fra i Tembé, per esempio, il mito della perduta età dell'oro narra come, nei tempi primitivi, esistesse un luogo in cui non si conosceva il lavoro: i campi provvedevano da soli alla semina e al raccolto. Quando gli abitanti invecchiavano, essi non morivano, ma al contrario ringiovanivano. Purtroppo i Tembé dei tempi attuali non conoscono più la strada per arrivare a questo «Luogo Felice».

Un luogo mitico di questo genere può anche essere utilizzato nella descrizione di un'originaria pacifica unità, successivamente frantumata, che spiega la differenza esistente tra il colonialista bianco e l'indigeno. Così i Mataco, per esempio, immaginano un'epoca e un luogo in cui non c'erano i cristiani, in cui gli antenati di quelli che poi sarebbero diventati rispettivamente i cristiani e i Mataco vivevano insieme, in armonia, in una comune dimora. Tutto si otteneva senza fatica, dagli utensili agli animali domestici e agli indumenti. Ma gli antenati dei cristiani portarono via le cose migliori, lasciando ai Mataco soltanto i vasi di terracotta e i cani.

In altre versioni di questo medesimo tema dell'origine della disuguaglianza, l'utopia indigena viene offuscata da quella degli Europei, come per esempio tra i Boróro. Dopo aver vissuto insieme pacificamente, si narra, sorsero delle controversie per il possesso di alcuni oggetti di fabbricazione magica. Gli antenati dell'uomo bianco, per evitare spargimenti di sangue, furono cacciati su delle imbarcazioni e non ritornarono più, perché trovarono una terra disabitata ancora più bella e straordinaria.

Un'espressione più complessa di un'età dell'oro recuperabile si incontra fra i vari gruppi Tupi-Guarani e Tupinamba, che diedero inizio a lunghi vagabondaggi tribali, dall'interno fino alla costa atlantica, per raggiungere una mitica «Terra senza Male» o «Terra dell'immortalità e del perpetuo riposo». (La testimonianza più antica si trova in un resoconto spagnolo del 1515; il caso più recente si è verificato nel 1957). Que-

sta terra mitica, descritta dai singoli gruppi in modo differente, non conosce malattie né morte; è un grande giardino isolato, ricco di selvaggina e di frutti, dove gli abitanti trascorreranno il loro tempo tra danze e banchetti.

Lo stesso tipo di rappresentazione dell'età dell'oro si ritrova presso alcuni movimenti nativistici dei Tupinamba. Le Santidades, quali risultano descritte dai missionari gesuiti della fine del XVI secolo, erano per esempio diffuse tra i gruppi costretti con la violenza a lavorare nelle piantagioni coloniali. I capi religiosi indigeni esortavano i loro seguaci a interrompere il lavoro e a far rivivere il vecchio rituale. Così facendo, i campi avrebbero provveduto automaticamente alla semina e al raccolto, gli utensili avrebbero lavorato da soli e i vecchi sarebbero ringiovaniti e non avrebbero conosciuto la morte.

Le rappresentazioni fondamentali di questi gruppi derivano dalle visioni sciamaniche di un altro mondo. Molte di esse, inoltre, mostrano chiari influssi cristiani, influssi che furono, tuttavia, certamente reciproci. Nel 1539, un folto gruppo di Tupinamba attraversò l'intero continente sudamericano, nel suo punto più largo, con un viaggio di nove giorni, conclusosi infine in Perù. I loro racconti sul mitico «luogo dorato» di cui andavano alla ricerca eccitarono tanto gli Spagnoli che fu immediatamente organizzata una spedizione per localizzare l'Eldorado (originariamente un uomo d'oro, poi il termine passò ad indicare una città tutta d'oro).

La regalità. A partire dai più antichi inni mesopotamici, come l'autoelogio di Shulgi, signore della terza dinastia di Ur (che regnò tra il 2094 e il 2047 a.C.), fino a giungere agli encomi indirizzati ai monarchi europei del XVII secolo (come Carlo II, celebrato da Abraham Cowley per aver trasformato un'età del ferro in un'età dell'oro), le ideologie regali e il mito dell'età dell'oro si sono sovente intersecati.

Come abbiamo già osservato, numerosi sono i re della storia, dagli imperatori romani ai Medici, che dichiararono che i loro regni ripristinavano l'antica età dell'oro. Una elaborazione ancora più ampia dei motivi dell'età dell'oro si incontra poi nei miti che si riferiscono a primordiali sovrani sacri. Tra i tanti esempi citiamo soltanto Kronos-Saturno, già presente nel racconto esiodeo. Ma ancora più ricca ed esplicita è la mitologia iranica.

Dopo il IX secolo d.C., nei testi in tardo pahlavico, in neopersiano e in arabo, così come nella cosiddetta epica secolare, le diverse genealogie regali delle genti iraniche e le varie tradizioni mitiche erano ormai organizzate in un quadro sistematico, che poneva alle origini della regalità la figura di Hōshang. Rappresentato in termini abbastanza convenzionali come sovrano ideale ed eroe civilizzatore, e inoltre come progenitore (insieme con sua sorella Gūzak) del popolo iranico, Hōshang stabilì la giustizia, la pace e la legge. Inventò inoltre la lavorazione del ferro, le tecniche dell'estrazione dei metalli, della navigazione e della costruzione dei canali per l'irrigazione. Egli fu il primo a cacciare con i cani, a fabbricare indumenti di pelle e a fare porte di legno per le case. Durante il suo regno, secondo la storia universale (XV secolo) di Mīrkhwānd, il *Rawẓat al-ṣafā'* (Giardino della Purezza), il «mondo fiorì» e gli uomini «riposarono in giardini di felicità».

Dietro a questo quadro convenzionale di un regno ideale si nasconde però un mito assai più antico, molto probabilmente zoroastriano, che narrava di un'età dell'oro piena di fiori, associata al regno dell'indoiranico Yima. Nelle più antiche tradizioni avestiche, infatti, Yima viene presentato come il sole, nel cui regno, che durò mille anni, gli uomini e gli animali non morivano (e non c'erano differenze di aspetto tra padre e figlio); i corsi d'acqua e la vegetazione non si disseccavano per la calura; non c'erano né caldo né freddo eccessivi, né forma alcuna di malattia; le provviste di cibo, infine, erano inesauribili (*Yasna* 9.4s.; *Yasht* 9.10; 10.50; 17.30; 19.32s.).

Durante l'età dell'oro, Yima triplicò le dimensioni del mondo per regalare ai suoi abitanti uno spazio più ampio, ma un simile regno non poteva essere esteso all'infinito. Perciò Ahura Mazda avvertì Yima che sarebbe venuto un inverno universale e che Yima avrebbe scavato con strumenti magici un regno sotterraneo, nel quale avrebbe condotto gli esemplari più splendidi tra gli uomini, gli animali e le piante del suo regno, insieme ai cibi più squisiti. Questo regno, *vara*, assomiglia per molti aspetti al regno dei morti di Yama della tradizione induista. Nel suo dorato regno sotterraneo, che risplenderà di luce propria, Yima eserciterà la sua signoria e gli uomini vivranno «la vita più bella» (*Vendidad* 2). Secondo alcune tradizioni più tarde, Yima emergerà, alla fine dell'inverno cosmico, per ripopolare la terra (*Mēnōg ī Khrad* 27.27-31). Nella cosiddetta riforma zoroastriana, questo mito arcaico venne radicalmente trasformato. L'età dell'oro costituita dal governo di Yima dura soltanto fino alla sua morte, momento in cui il suo glorioso potere lo abbandonerà (*Yasht* 19.33-38). In altre tradizioni, invece, Yima è soltanto il costruttore del regno sotterraneo; il suo sovrano sarà il terzo figlio di Zarathustra (*Vendidad* 2.42s.). [Vedi *UTOPIA*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

W. Veit, *Studien zur Geschichte des Topos des goldenen Zeit von der Antike bis zum 18. Jahrhundert*, Köln 1961; e H.J. Mähl, *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis*, Heidelberg 1965, sono le più complete trattazioni sul tema dell'età dell'oro nella letteratura occidentale. Per la tradizione esiodea, con bibliografia, cfr. l'edizione di *Le opere e i giorni* a cura di M.L. West (Oxford 1978); complementi in J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965, 1971 (trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1970, 1978). La migliore monografia sull'età dell'oro nella tradizione greca e romana, con prudenti paralleli comparativi, è B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und Sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967. Un'ampia scelta di testi, in traduzione inglese, in A.O. Lovejoy e G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, 1935, rist. New York 1973. Per l'epoca rinascimentale, cfr. H. Levin, *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, Bloomington/Ind. 1969. Per la connessione con l'ideologia dei Medici, fondamentale è E.H. Gombrich, *Renaissance and the Golden Age*, (ristampato in *Norm and Form. Studies in the Art of the Renaissance*, London 1966; trad. it. *Norma e Forma. Studi sull'arte del Rinascimento*, Torino 1980). L'introduzione a G. Costa, *La leggenda dei secoli d'oro nella letteratura italiana*, Bari 1972, colloca il risveglio rinascimentale dell'interesse per l'età dell'oro all'interno di un più ampio contesto culturale. Sull'età dell'oro e l'America, cfr. infine Ch.L. Sanford, *The Quest for Paradise. Europe and the American Moral Imagination*, Urbana/Ill. 1961.

Sul tema dei raccolti automatici e degli utensili che lavorano da soli, cfr. R. Walker, *The Golden Feast. A Perennial Theme in Poetry*, London 1952. Per la presenza di questi medesimi temi in alcuni miti indonesiani e amerindiani, cfr. G. Hatt, *The Corn Mother in America and in Indonesia*, in «Anthropos», 46 (1951), pp. 853-914. Sulle complesse mitologie sudamericane della «Terra senza Male», cfr. (con la bibliografia essenziale) M. Eliade, *Paradise and Utopia. Mythical Geography and Escatology*, (ristampato in *The Quest*, Chicago 1969, pp. 88-111; trad. it. *La nostalgia delle origini*, Brescia 1972). Per i miti iranici di Hōshang e di Yima, cfr. (con traduzione dei testi principali) A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I-II, Stockholm 1917-1934. Per una trattazione comparativa, in relazione all'ideologia regale indoeuropea, cfr. infine G. Dumézil, *Mythe et épopée*, II: *Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, Paris 1971.

JONATHAN Z. SMITH

FANCIULLO. Il fanciullo è un simbolo universale di potenzialità future e insieme una manifestazione concreta dell'eredità del passato. Rappresenta il passato perché è generato dalle forze che lo hanno preceduto; il futuro, invece, è per lui soltanto una possibilità aperta. Károly Kerényi, nei suoi *Saggi sulla Scienza del Mito* (1949), ha dimostrato che la figura del fanciullo primordiale rappresenta l'infanzia del mondo, addirittura l'origine della vita. Intorno al fanciullo aleggia un mistero, tale da renderlo sconosciuto e diverso: egli è come un adulto non può essere. Il fanciullo rappresenta l'innocenza, la purezza, lo stupore, la disponibilità, la freschezza, l'assenza di calcolo, di ambizione e di scopi meschini. Posto ancora in una condizione di assoluta purezza di vita, il fanciullo rappresenta l'inizio, l'origine di tutto: egli rinvia all'unità primordiale che precede l'avvento di ogni differenziazione. In lui, infatti, le differenze sessuali sussistono soltanto allo stato potenziale, la coscienza non si è ancora separata dall'inconscio e la scelta non è già un peso e una responsabilità.

Nella tradizione alchemica dell'Europa medievale, un fanciullo con corona e con abiti regali simboleggiava la pietra filosofale, cioè la pienezza di vita capace di realizzare la mistica unione tra lo spirito interiore e quello eterno. Alcuni elementi di questa credenza possono forse rintracciarsi nella devozione tributata al Gesù Bambino di Praga: la sua statua, conservata fin dal 1628 nella chiesa di Nostra Signora della Vittoria, lo raffigura come Cristo Re, con la mano sinistra che stringe un globo in miniatura sormontato da una croce e la destra in atteggiamento benedicente.

Dal momento che necessita ancora di cure e di nutrimento, il fanciullo rappresenta le attese e le richieste tipiche di una situazione di dipendenza assoluta. La sua prossimità alla natura si manifesta nelle numerose narrazioni che trattano di un fanciullo allevato dagli animali. Talvolta, inoltre, i fanciulli sono associati alla Grande Madre o comunque collegati con gli elementi materni, come ad esempio l'acqua. Per questo si incontra spesso, nelle tradizioni e nelle leggende, il motivo del fanciullo allevato dalle cicogne o da altri abitatori delle acque (come le rane), oppure nato dalla Madre Terra sotto un cespuglio o dentro una caverna. Talora il fanciullo simboleggia le stagioni: la primavera nel trionfo dei fiori, l'estate con le spighe di grano, l'autunno coi suoi tipici frutti e l'inverno avvolto nel mantello. In questa immagine infantile sono impliciti lo sviluppo e la crescita, proprio perché l'infanzia è una condizione transitoria. Il fanciullo manifesta la sua crescita con incredibile forza, vitalità e continuità: la crescita fisica è assolutamente inevitabile e la si accoglie sempre con gioia, indipendentemente dall'incanto che accompagna lo stato infantile. Per la morte di un bimbo si prova dolore, ma non per la «perdita» di un fanciullo che passa all'età adulta.

I fanciulli e gli anziani vanno in genere d'accordo tra loro perché hanno qualche cosa in comune: la necessità di accettare il loro stato di dipendenza. Il fanciullo simboleggia quella fase della vita nella quale il vecchio, ormai trasformato, acquisisce una semplicità rinnovata: entrambi rappresentano la continuità e il flusso dell'esistenza. Il fanciullo rappresenta la più profonda trasformazione dell'individualità, la trasformazione di sé e la rinascita nella perfezione. Non c'è pertanto da stupirsi se il motivo del fanciullo risulta così ampiamente diffuso in ogni parte del mondo. Nel Cristiane-

simo, per esempio, il bimbo nella mangiatoia e l'adulto sulla croce costituiscono i due poli in mezzo ai quali scorre l'anno liturgico. Tali estremi, ciascuno a suo modo, segnano le prove di una esistenza rivolta al suo sviluppo spirituale.

Il fanciullo nella mitologia. La simbologia del fanciullo è connessa con la mitologia dell'eroe. La potenzialità del fanciullo è implicita in molti miti che presentano la natura eroica come in qualche modo predestinata ad esser tale, piuttosto che come già pienamente raggiunta. Quasi sempre, infatti, all'eroe vengono attribuiti poteri straordinari fin dal momento della nascita o addirittura fin dal concepimento.

Nella sua opera *Il mito della nascita degli eroi* (1922), Otto Rank elenca i motivi principali che accompagnano la figura del fanciullo divino. Quasi sempre i genitori del bimbo sono di stirpe regale, o comunque nobile. In alcune versioni il padre è un dio unitosi ad una donna mortale; in altri casi la nascita del fanciullo è accompagnata da qualche tratto miracoloso. Poiché difficoltà straordinarie segnano la nascita dell'eroe, il bimbo viene subito a trovarsi in una situazione di pericolo: l'insidia può provenire proprio dal padre, oppure da un altro sovrano, avvertito che il fanciullo lo ucciderà o lo spodesterà. Per questo il fanciullo viene abbandonato, esposto oppure bandito. In tutti questi miti dell'infanzia trionfante il bimbo viene infine salvato dalla realtà circostante: benché ripudiato, infatti, egli viene raccolto fortunosamente dalla natura o da uomini (pastori, contadini) che vivono in stretta relazione con essa. Infine, quando è prossimo al compimento del suo pieno sviluppo, il fanciullo, maschio o femmina che sia, scopre la sua vera identità e istituisce un nuovo ordine, correggendo tutti gli errori precedenti.

Non sempre i miti eroici contengono notizie sull'infanzia dei protagonisti, ma quando tali notizie sono riferite si nota il ricorrere e la diffusione dei medesimi motivi, come ha mostrato, per esempio, Joseph Campbell nel suo *L'eroe dai mille volti* (1968). Nel poema epico induista *Mahābhārata*, per esempio, l'eroe Karna risulta nato da una fanciulla e dal dio solare Sūrya. Secondo una diffusa tradizione, il *bodhisattva* Gautama Buddha entrò nel grembo di sua madre attraverso il fianco destro e nacque, dieci mesi dopo, uscendo dal fianco sinistro già pienamente cosciente. Presso gli Algonchini (Indiani del Nord America) una delle versioni del mito che narra la miracolosa nascita di Michabo lo presenta come nipote della Luna, figlio del Vento dell'Ovest e di una fanciulla fecondata dal soffio della brezza. La madre muore nel darlo alla luce, ma ciò non pregiudica affatto l'esistenza del bimbo, che non necessita di alcuna cura, essendo nato «possente di membra e con tutte le cognizioni possibili». Anche la madre dell'eroe azteco Quetzalcoatl muore dando alla luce il fanciullo, ma il neonato già possiede la parola, la ragione e la saggezza.

Frequente nei miti eroici degli Indiani nordamericani è la crescita quasi istantanea dei protagonisti, dalla prima infanzia fino all'età adulta: è il caso del Giovane Coniglio dei Sioux, del Fanciullo Grumo-di-sangue dei Blackfeet e dei Gemelli Divini dei Pueblo. Nella mitologia romana Romolo e Remo nascono da Marte, il dio della guerra, e da una principessa. Nella mitologia greca Acrisio, re di Argo, messo in guardia da un oracolo contro eventuali discendenti maschi, rinchiude la propria figlia Danae in una stanza di bronzo. Ma Zeus penetra dal tetto sotto forma di pioggia d'oro e Danae genera Perseo. Nella tradizione cristiana, infine, Gesù nasce dalla Vergine Maria resa madre per opera dello Spirito Santo.

Le gravi difficoltà che accompagnano la nascita dell'eroe possono assumere le forme più diverse. Talvolta il nemico del fanciullo è il suo stesso padre, come nel caso di Kronos che divorava i suoi figli per evitare che si realizzasse la profezia che prevedeva che egli fosse spodestato da una delle sue creature. In altri casi il padre è semplicemente assente, come Zeus quando Dioniso venne fatto a brani dai Titani. Gesù corse un grave pericolo a causa del decreto di Erode: informato della nascita di un re, questi aveva ordinato di uccidere tutti i maschi al di sotto dei due anni di età. Anche il piccolo Mosè si venne a trovare in una analoga situazione di pericolo col faraone d'Egitto: egli fu deposto in una cesta e affidato alle acque del Nilo. Qualcosa di simile narra la tradizione induista a proposito di Karna, che fu anch'egli deposto nel fiume dentro una cesta. Sigfrido, invece, nella saga nordica, viene nascosto in un piccolo vascello di vetro e viene trasportato dal fiume fino al mare. Romolo e Remo, infine, per sfuggire al bando del re, furono anch'essi deposti in una cesta e affidati alla corrente del Tevere. Spesso, dunque, la liberazione dell'eroe dal pericolo che lo sovrasta è operata dalle acque, da un fiume o dal mare. In un mito dell'Oceania, per esempio, l'eroe Maui venne gettato in mare al momento della nascita, quando la madre, vedendolo piccolo e gracile, l'aveva ritenuto morto. Il padre di Edipo, dal canto suo, aveva deciso di far esporre il bambino perché era stato avvertito da un oracolo che sarebbe stato ucciso proprio per mano di suo figlio.

Il bimbo rifiutato, come si diceva, viene quasi sempre accolto e allevato da animali o da semplici abitanti della campagna. I Greci raccontavano che Ciro, il re dei Medi, fu abbandonato in fasce dal padre ma fu raccolto da un guardiano di bestiame: costui, contro il de-

creto regale, sostituì con il piccolo principe il bambino che gli era appena nato morto. Un mito greco narra che Paride, figlio di Priamo re di Troia, fu esposto in cima a una montagna; per cinque giorni venne nutrito da un'orsa e infine il servitore che lo aveva abbandonato lassù, ritrovandolo ancora in vita, lo accolse nella sua casa e lo allevò come se fosse suo figlio. Kṛṣṇa, una delle incarnazioni del dio Viṣṇu, crebbe fra le vacche e divenne celebre per i suoi rapporti con le *gopī*, le guardiane del bestiame. Un bimbo abbandonato nella natura e poi salvato e strappato ad essa non può evidentemente condividere l'esperienza comune dell'umanità. Come osserva Mircea Eliade (nel *Trattato di storia delle religioni*), il bambino abbandonato riattualizza il momento cosmologico delle origini e cresce non all'interno del suo nucleo familiare ma in mezzo agli elementi. Per questo è destinato ad un futuro eccezionale, ben diverso da quello delle persone comuni.

Le tradizioni mitiche presentano spesso il protagonista come un esule, un essere disprezzato, in difficoltà, svantaggiato, oppure eleggono ad eroe un fanciullo o una fanciulla oltraggiati, un orfano o un bimbo di bassa condizione. Il fanciullo del destino, infatti, deve all'inizio affrontare un lungo periodo di oscurità, segnato da rischi estremi e da infiniti ostacoli. I miti concordano nel segnalare le capacità straordinarie che l'eroe deve possedere per superare così difficili esperienze e per poter sopravvivere: le descrizioni dell'infanzia dell'eroe sono piene di episodi che illustrano la sua forza precoce, la sua abilità e la sua sapienza.

Spesso l'eroe, quando è cresciuto, ritorna alla propria casa per detronizzare il padre e prendere il suo posto: così accade nei miti di Edipo e di Perseo. Gesù proclamava di essere venuto non per abolire la Legge, ma per portarla a compimento; e tuttavia i discepoli intendevano i suoi insegnamenti come l'avvio di un nuovo patto, fondato su un differente rapporto con Dio. Gautama Buddha, rifiutando i sacri testi dell'induismo e il sistema delle caste, presentava una nuova via per affrontare i problemi della vita, l'Ottuplice Sentiero.

Interpretazioni psicologiche. Molti studiosi di mitologia, come Károly Kerényi e Joseph Campbell, si sono serviti del concetto junghiano di «archetipo» per interpretare l'ampia diffusione del motivo del fanciullo divino. Secondo Jung, l'archetipo è un modello nel quale la natura umana esprime continuamente se stessa attraverso immagini che possono variare a seconda delle diverse culture, ma che riflettono sempre una forma riconoscibile e comune all'umanità intera. Nel suo saggio *La psicologia dell'archetipo del fanciullo* (1940), Jung sostiene che la funzione del motivo del fanciullo è quella di compensare e di correggere, nella psiche adulta, l'unilateralità e le stravaganze della coscienza, fornendo anticipazioni sullo sviluppo futuro.

Il simbolismo del fanciullo, naturalmente, non ha un unico significato; non si può neppure sostenere, tuttavia, che ne abbia di illimitati. Molti ritengono che la psiche, proprio come il corpo, possieda una sorta di meccanismo interno di autoregolazione e di cura: come l'organismo produce gli anticorpi per combattere gli invasori esterni, così la psiche produrrebbe immagini e fantasie per stimolare e per correggere il proprio equilibrio. Il motivo del fanciullo, allora, se ritorna con frequenza nell'inconscio di un individuo (nei suoi sogni, nelle sue ossessioni o nelle sue fantasie), o se occupa largo spazio nella mitologia e nelle tradizioni di una cultura, può forse avere la funzione di indicare, a quell'individuo o a quella cultura, la direzione di un possibile sviluppo futuro.

Il fanciullo simboleggia il movimento verso la maturità. Essendo inoltre il risultato dell'unione di due opposti, il maschile e il femminile, costituisce a sua volta un simbolo di totalità e di pienezza. Nella mitologia del fanciullo divino si manifesta l'unione del divino e dell'umano; lo spirito e il corpo diventano una cosa sola, quell'unità che è l'essenza dell'esperienza umana. L'elemento miracolistico che ricorre in queste narrazioni mostra come una particolare manifestazione del principio divino si incarna nel mondo. Il fanciullo è un simbolo, dunque, della completezza a cui tende l'esistenza. Le tradizioni mitiche dell'eroe fanciullo e del fanciullo divino sono illustrazioni dei problemi che si incontrano durante lo sviluppo psichico e durante il percorso verso la completezza. La potenzialità futura, in una concezione «miracolistica», è un possesso sicuro eppure al tempo stesso precario: sempre il fanciullo viene abbandonato e infiniti ostacoli devono essere superati affinché la psiche possa progredire verso la sua pienezza.

Il motivo del fanciullo può anche rivelarsi una soluzione correttiva rispetto ad un atteggiamento cosciente troppo rigido o fossilizzato. Il fanciullo rappresenta infatti uno sviluppo verso l'indipendenza, che richiede necessariamente il distacco dalle proprie origini. In questo senso l'abbandono, benché doloroso, è necessario per la realizzazione di ogni potenzialità futura.

Il fanciullo ha in genere un atteggiamento di candore di fronte all'esistenza ed è vivamente interessato a conoscere su di essa quanto più è possibile; in questa impresa egli ha molte energie da spendere. Per questo rappresenta uno dei più forti impulsi presenti in ogni uomo: quello rivolto all'autorealizzazione. Nel fanciullo c'è dunque una vitalità di fondo mescolata ad una sensazione di invincibilità, che le tradizioni mitiche descrivono con grande varietà. L'oscurità nella quale il

bimbo viene spesso allevato rimanda, per esempio, alla tipica situazione psicologica delle prime fasi dell'esistenza, quando non si è ancora realizzata la separazione della coscienza dall'inconscio. Il fanciullo rappresenta così la meta dello sviluppo umano, che si conquista soltanto quando avviene la reintegrazione della sfera cosciente nell'inconscio o nella natura. La saggezza dell'età avanzata è la condizione in cui le tensioni e i contrasti tipici della crescita e dell'intera esistenza si sono ormai conciliati e si è instaurata una condizione di più o meno perfetto equilibrio. Gesù disse: «Dovete diventare come bambini»; e davvero la maturità può essere considerata lo stato di serenità totale del bimbo (o della bimba) che gioca, sicuro di essere in armonia e in accordo con i suoi compagni di gioco e con l'intera esistenza.

Il simbolo del fanciullo, infine, può dare vita a ulteriori sviluppi. Nella sua opera *La poetica della rêverie*, Gaston Bachelard afferma: «Il grande archetipo dell'origine della vita riproduce ad ogni inizio l'energia psichica che Jung riconosce in ogni archetipo... perché gli archetipi sono riserve di entusiasmo che ci aiutano a credere nel mondo, ad amarlo, a dargli forma». [Vedi *EROE*].

BIBLIOGRAFIA

Il classicista Károly Kerényi ha al suo attivo numerose pubblicazioni sulla mitologia del fanciullo divino; il suo studio *Das Urkind in der Urzeit*, [pubblicato dapprima in «Albae Vigiliae», 6/7, 1940; e poi] contenuto nell'opera scritta in collaborazione con C.G. Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zürich 1941, 1951 (trad. it. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino 1948, 1972), esamina il tema del fanciullo in ambito greco, romano, finnico, russo e indiano. D.G. Brinton, *American Hero-Myths*, Philadelphia 1882, dimostra che motivi analoghi sono diffusi anche tra gli Indiani d'America. Il testo ormai classico di J. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton 1968 (trad. it. *L'eroe dai mille volti*, Milano 1984) descrive le tematiche fondamentali dei miti eroici. O. Rank, *Der Mythus von der Geburt des Helden*, Leipzig-Wien 1922 (trad. it. *Il mito della nascita degli eroi*, Napoli 1922), analizza i motivi principali del tema, fornendone un'interpretazione psicoanalitica. Lo stesso Campbell (per es. in *The Mythic Image*, Princeton 1974), riprende in esame i motivi segnalati da Rank e aggiunge (nella sezione dedicata al tema del fanciullo esiliato) qualche nuova suggestione interpretativa. Il saggio di C.G. Jung, *Zur Psychologie des Kinderarchetypus* [pubblicato dapprima in «Albae Vigiliae», 6/7, 1940], è contenuto anch'esso in *Einführung in das Wesen der Mythologie*, cit., ed è tradotto in italiano col titolo *Psicologia dell'archetipo del fanciullo*, in *Prolegomeni allo studio...*, cit. M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954) propone al paragrafo 87 (*Discendenza tellurica*) una breve trattazione sul significato del fanciullo abbandonato. Una riflessione filosofica sul senso dell'infanzia si può trovare in G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris 1961 (trad. it. *La poetica della rêverie*, Bari 1984). Il quarto fascicolo della rivista «Parabola. Myths and the Quest for Meaning» (agosto 1979), è, infine, interamente dedicato al significato del fanciullo e al valore dell'infanzia.

WALLACE B. CLIFT

FATA. L'inglese *fay*, antico termine per indicare la «fata» (*fairy*), si pensa derivi dal latino *fata*, che significa le Parche (*Fates*), donne soprannaturali che compaiono accanto alla culla dei neonati per deciderne il futuro. Le fate invitate al battesimo della Bella Addormentata sono un'eco di questa credenza. Durante il Medioevo *fairy* indicava lo stato di incantesimo ed il paese delle creature incantate come pure i suoi abitanti.

Le «fate» si trovano sotto vari nomi in molti paesi, ma esse sono tipiche più dell'Europa e dell'Asia che delle Americhe e dell'Africa. In una certa misura la loro organizzazione sociale riflette il mondo dell'uomo. In *Irish Fairy and Folk Tales* (1893) il poeta William Butler Yeats distingueva le «fate» che vivono in gruppo da quelle che vivono da sole. Le «fate» che vivono in gruppo appaiono nelle leggende e nei romanzi medievali di Artù e sono più popolari nella letteratura dell'Inghilterra elisabettiana; da allora in poi non sono più state scritte storie su di loro. Esse sono belle, aristocratiche e splendidamente vestite e prendono parte alla Cavalcata delle Fate. Come fanno gli uomini, esse vanno a caccia e cacciano col falco, trottano al seguito dei loro re e delle loro regine, che montano bianchi cavalli ornati di campanelli d'argento. Il loro regno fatato, incentrato sulla corte reale, è famoso per la qualità della sua musica, delle danze e delle feste come pure per la bellezza delle sue donne. Le Tuatha Dé Danann irlandesi («gente della dea Danu») sono «fate» che vivono in gruppo; esse sono immortali e vivono nel Tír na n'Og, la Terra della Giovinezza.

Le «fate» solitarie, non aristocratiche, sono descritte come brutte, e spesso infauste, e con una natura malvagia. Alcune sono impegnate in qualche mestiere, come il folletto ciabattino irlandese che è completamente inoffensivo. Un terzo gruppo di «fate» è costituito da quelle che vivono in gruppi familiari. Esse lavorano la terra, organizzano mercati e visitano le fiere degli uomini.

Le «fate» della natura sono spiriti dei corsi d'acqua, dei laghi e degli alberi. Le *rusalki* russe sono ninfe dell'acqua che prendono la forma di giovani vergini. Le Driadi sono spiriti degli alberi; lo stesso vale per gli uomini quercia; da qui è nato un detto: «Fairy folks are in old oaks» (le «fate» vivono nelle vecchie quer-

ce). In Inghilterra le «fate» abitano i biancospini, specialmente se questi crescono vicino a colline fatate e la Moglie Uvaspina, sotto forma di grande bruco peloso, fa la guardia sopra ai cespugli di frutta.

Le «fate» tutelari, custodi della famiglia e spiriti domestici, vegliano sulle sorti di una particolare famiglia. Agli Scozzesi Mac Leod, sull'isola di Skye, fu dato, dai loro custodi soprannaturali, un vessillo fatato. I tedeschi chiamano il loro spirito della casa *der Kobold* («gnomo»), una creatura irreale dal cui nome deriva il nostro moderno *cobalto*. (I minatori tedeschi chiamarono con il nome del famoso folletto questo elemento scarsamente magnetico, poiché consideravano la sua utilizzazione fastidiosa e difficile). I Danesi hanno il loro *nis*; i Francesi il loro *esprit follet*; gli Spagnoli il loro *duende*; e gli isolani delle Faer Oer, nell'Atlantico del Nord, il loro *niagruisar*.

I Russi chiamano i loro spiriti domestici *domovoi*, da *dom* («casa»). La leggenda narra che queste creature erano spiriti ribelli che si erano opposti a Dio e di conseguenza erano stati cacciati dal paradiso, cadendo sui tetti delle case e nei cortili. Essi sono amabili e vivono al caldo vicino al focolare. Poiché si ritiene che sia importante compiacere il *domovoi*, i contadini gli lasciano frittelle di uova sull'aia. Quando una famiglia di contadini si sposta, tutti i suoi componenti posano un pezzo di pane vicino alla stufa nella speranza che il *domovoi* li seguirà. Nella sua autobiografia *Infanzia* (1913), lo scrittore russo Maxim Gorky descrive in che modo la sua famiglia si trasferì dalla sua casa; sua nonna prese una vecchia scarpa, la mise sotto la stufa e chiamò lo spirito della casa, invitandolo ad entrare nella scarpa ed a portar fortuna alla famiglia nella nuova casa.

Anche i folletti inglesi sono associati al focolare. Essi sono attivi di notte ed eseguono i lavori che la servitù ha trascurato: puliscono e pompano l'acqua per la casa, accudiscono gli animali, mietono, falciano, trebbiano e sbattono il burro nella zangola. Le famiglie possono lasciare cibo, come una tazza di panna o tartine cosparse di miele, per i folletti, ma non regali, come soldi e vestiti, che allontanerebbero gli spiriti.

Gli spiriti domestici possono essere molto fastidiosi. Un racconto popolare ben conosciuto in tutta Europa narra di un fattore infastidito a tal punto dagli scherzi di un *boggart* (o folletto dispettoso) che decide di trasferirsi. La famiglia impacchetta gli oggetti di casa e li carica sul carro. Appena partiti, una voce dall'interno del bricco del latte dice: «Sì, ci stiamo muovendo!». È il *boggart*. La famiglia ci riflette su e decide di rimanere, poiché che ragione c'è di trasferirsi se anche la creatura si trasferisce con loro? In altre versioni della storia il *boggart* immigra con la famiglia negli Stati Uniti.

La «fata» tutelare più tragica è la *banshee*, uno spirito della morte irlandese e delle Highlands scozzesi. La parola significa una donna (*ban*) della gente fatata (*sídh*, pronunciato «shee»). Questa apparizione si materializza quando una persona è prossima alla morte. In Scozia si può vedere la *banshee* mentre lava i sudari delle persone condannate a morire o gli abiti macchiati di sangue e la si può udire mentre geme e si lamenta con gli occhi rossi per le lacrime. Melusine, figlia della fata Pressina, divenne la *banshee* della casa di Lusignan in Francia. Quando la famiglia fu sterminata ed il suo castello fu ceduto alla corona, ella apparve e predisse la morte dei re di Francia.

Alcune creature soprannaturali sono strettamente collegate ad una particolare epoca storica o ad un'area geografica. Gli gnomi dell'Europa, ad esempio, erano un prodotto dell'antica dottrina ermetica e neoplatonica dalla quale derivarono la medicina e la scienza medievali. Secondo il pensiero medievale, tutte le creature mortali sono un miscuglio di terra, aria, fuoco ed acqua ed i quattro esseri rappresentanti gli elementi sono gnomi (che abitano la terra), silfidi (che abitano l'aria), salamandre (che abitano il fuoco) e nereidi (che abitano l'acqua). L'*Oxford English Dictionary* suggerisce che la parola *gnome* sia un'elisione del latino *genomus* («abitatore della terra»). Filippo Aureolo Paracelso (1493-1541), il fisico ed alchimista svizzero, fornisce nel suo *De nymphis* la prima descrizione degli gnomi come esseri rappresentanti l'elemento della terra. Secondo la tradizione, gli gnomi vivono sottoterra e sono guardiani di tesori. Conosciuti anche come nani, essi sono esperti lavoratori dei metalli e riforniscono i cavalieri medievali di armature ed armi che essi stessi forgiano. Essi sono spesso associati alle miniere.

Si dice che i *knockers* vivono nelle miniere di stagno della Cornovaglia inglese. Essi sono creature amichevoli e picchiano sulle pareti delle miniere per individuare le vene di metallo. Una leggenda antisemita narra che essi sono i fantasmi degli Ebrei che erano stati mandati a lavorare nelle miniere come punizione per aver preso parte alla Crocifissione. Si dice che Riccardo, conte di Cornovaglia (1200-1272), abbia messo gli Ebrei a lavorare nelle miniere di stagno della Cornovaglia, e Robert Hunt, nel suo libro *Popular Romances of the West of England* (1865), sostiene che le miniere di stagno siano state date in appalto agli Ebrei nel XIII secolo. Ma i mercanti ebrei avevano una parte irrilevante nel commercio dello stagno e nessuna prova avvalora questa improbabile ipotesi.

Le *Pixies* sono un altro gruppo di «fate» appartenenti alla tradizione inglese occidentale. Esse si trovano nel Somerset, nel Devonshire e in Cornovaglia. Anna Eliza Bray, per prima, le portò all'attenzione del

pubblico in una serie di lettere al poeta Robert Southey, pubblicate con il titolo *The Borders of the Tavy and the Tamar* (1836). La principale caratteristica delle *pixies* è quella di fuorviare i viaggiatori; recentemente nel 1961, una donna sostenne di essere stata fuorviata dalle *pixies* in una foresta vicino a Budleigh Salterton. Una tradizione locale dice che le *pixies* sono le anime di coloro che sono morti prima della nascita di Cristo o dei bambini non battezzati.

Strettamente collegato alla *pixie* ed alla sua abitudine di portare i viaggiatori fuori via è il *will-o'-the-wisp* (fr. *le feu follet*; ted. *das Irrlicht*), anche soprannominato *jack-o'-lantern* o *ignis fatuus* (fuoco fatuo). Questo folletto compare nel folclore di molti paesi ed è spesso un presagio di morte. In Inghilterra, il *will-o'-the-wisp* viene spesso identificato con il dispettoso folletto Puck o Robin Goodfellow. Le leggende tradizionali su questo spiritello che attira la gente verso la morte in una palude possono essere un tentativo di dare una spiegazione per il gas delle paludi, che esala da materiale organico putrefatto e che sembra avere l'aspetto di uno spirito.

Anche altri spiritelli malevoli sono legati all'ambiente. I maligni *yarthkins* del Lincolnshire, in Inghilterra, un'altra area paludosa, sparivano quando le paludi venivano prosciugate.

L'inglese *goblin*, o *hobgoblin*, è un termine generico per indicare spiriti malvagi. È tuttavia difficile distinguere fra *goblins* e *imps*. Originariamente *imp* si riferiva ad un germoglio o a un tralcio, ma nel senso di creatura soprannaturale significa un piccolo demonio, un germoglio di Satana. In Inghilterra i Puritani pensavano che tutte le creature fatate fossero diavoli, e così il predicatore John Bunyan nel suo famoso libro *Pilgrim's Progress* (1678), annovera gli *hobgoblins* ed i «demoni osceni» fra le forze del male a cui si deve resistere.

Gli *elves* giungono in Inghilterra dalla mitologia norvegese dove erano conosciuti come *huldre*, molto simili a «fate». Gli *elves* femmine sono molto belle, ma nella parte posteriore hanno lunghe code di vacca. I *trolls* sono un altro gruppo norvegese di creature soprannaturali. Originariamente si pensava fossero giganteschi orchi, ma nelle successive tradizioni svedesi e danesi diventano nani che vivono in colline e caverne. Come i nani tedeschi, essi sono bravi artigiani e guardiani di tesori, famosi per la loro stupidità. Nelle isole Shetland, al nord della Scozia, dove l'influenza scandinava è forte, queste creature sono chiamate *trows*.

Non tutte le creature soprannaturali fastidiose hanno origine antica. Il *gremlin*, un essere soprannaturale che causa guai ai piloti ed agli equipaggi d'aereo, risale alla prima guerra mondiale. Il *gremlin*, che costituisce una giustificazione per gli errori umani, per la fatica per il volo e per la pressione dovuta all'altitudine può avere origine dalla parola dell'inglese arcaico *gremian* («infastidire»).

Il tipo di rapporto fra le «fate» e gli esseri umani è cambiato notevolmente. Alcune volte possono essere di grande aiuto; si dice che, in virtù di tale aiuto, i più famosi suonatori di cornamuse scozzesi, i Mac Crimmon, abbiano appreso la loro arte. Come già detto, gli spiriti guardiani vegliano sul benessere delle famiglie ed i folletti eseguono i lavori di casa. Ma essi diventano maligni se maltrattati – o più semplicemente scompaiono. Chiunque li spii è severamente punito.

Nella tradizione popolare a volte gli esseri umani sono rapiti dalle «fate». Tommaso il Poeta (Tommaso di Ercildoune), poeta e profeta, visse nel XIII secolo in Inghilterra. La sua storia è narrata in *The Ballad of True Thomas* e in *Minstrelsy of the Scottish Border* (1802) da Sir Walter Scott. La leggenda racconta che Tommaso ricevette il dono della profezia dalla Regina di Elfland, che lo amava e lo portò a vivere con sé per sette anni.

Storie di spose fatate sono comuni e solitamente finiscono in tragedia. L'amabile creatura sposa un mortale e gli impone alcuni divieti. Se vengono infranti, la sposa fatata ritorna al paese delle fate abbandonando marito e figli. Capita spesso che foche e cigni in giovane età siano catturati contro il loro volere per la loro pelle e le loro piume. Non appena essi riescono a recuperare l'oggetto rubato, scappano.

Quando un mortale visita il paese delle fate, le conseguenze sono spesso ugualmente tragiche. Il visitatore non può fuggire e diventa la vittima del computo soprannaturale del tempo, dove un giorno equivale a centinaia di anni. Il re Herla riuscì a ritornare a casa con i suoi cavalieri, ma quando essi smontarono da cavallo divennero polvere poiché erano stati lontani per trecento anni.

Sebbene le «fate» conducano una vita indipendente, vi sono molti esempi della loro dipendenza dai mortali. Dei racconti parlano di levatrici chiamate ad aiutare nel travaglio una «fata» e di «fate» desiderose di avere bambini. Dal Medioevo fino ai giorni nostri continuano ad essere narrate storie di rapimenti di bambini. Frequentemente le «fate» rapiscono un bimbo non ancora battezzato e lasciano al suo posto una brutta creatura fatata. Se il bambino sostituito viene smascherato, esso potrà parlare, rivelando la sua vera identità; e in seguito potrà essere allontanato. Per smascherare lo spirito possono essere usati vari metodi, come servirgli della birra in gusci d'uovo. Secondo la tradizione tedesca la creatura esclamerebbe: «Sono vecchio quanto le foreste di Boemia, ma non ho mai visto della birra servita in gusci d'uovo, prima d'ora».

Da queste leggende traspare molta dell'umana soffe-

renza e della crudeltà verso i bambini. I bambini deformi venivano posti sul fuoco per costringere le «fate» a riportare il presunto bambino rapito. Casi di questo genere sono riscontrabili in Irlanda fino all'inizio del secolo XX. Ancora recentemente si credeva che un difetto di un bambino fosse dovuto ad un difetto dei genitori. In linea di massima i bambini oggetto di presunta sostituzione erano malaticci, ritardati o deformi. La gente semplice, non volendo accettare che simili bambini fossero loro figli, sosteneva che le «fate» avevano rapito il vero bambino ed avevano lasciato al suo posto questa «cosa» disgraziata.

La credenza nelle «fate» assume così una funzione eziologica: fornisce cioè una spiegazione a cose ed eventi che non si capiscono. Un altro chiaro esempio ci è dato dai resti delle prime civiltà, che un tempo causavano perplessità fra gli ignoranti. Le zone anticamente abitate dai Pitti, in Scozia, contengono resti di *brochs*, case coloniche rotonde a forma di collina con muri di pietra e tetti di zolle erbose. Queste strutture vengono spesso attribuite a *knowes* fatate. Anche i tumuli funebri sono stati spesso messi in relazione con il paese delle fate. Un'improvvisa malattia debilitante, come quella causata da un colpo apoplettico, era tradizionalmente attribuita alla conseguenza di un tiro di un elfo, vale a dire una ferita provocata da una delle frecce con la punta di pietra che sono state ritrovate in zone poco elevate; si sono conservati molti amuleti anglosassoni utilizzati per proteggersi da questi attacchi. Varie altre malattie sulla cui origine secoli fa vi erano molte perplessità, come l'ernia del disco, i reumatismi e qualsivoglia affezione che deformasse il corpo, erano attribuite al soffio invisibile di piccole creature. Le paralisi, le malattie della pelle, le malattie che logorano l'organismo come la tubercolosi, e le affezioni degli animali come il colera dei suini e la brucellosi erano tutte attribuite alle «fate». A volte anche certe caratteristiche del terreno, insolite, venivano attribuite alle «fate». Quei curiosi cerchi verde scuro che appaiono su prati e spiazzi erbosi, spesso circondati da un circolo di funghi mangerecci, sono noti come anelli fatati e si ritiene che porti sfortuna danneggiarli in qualche modo. In realtà essi sono causati dal *Marasmius oreades*, un tipo di fungo, ma la gente crede che siano i luoghi dove le «fate» danzano.

A volte viene attribuita origine soprannaturale a cose eccezionalmente grandi o belle. Esistono varie storie su un calice rubato. Il «Luck of Eden Hall», nel Cumberland, in Inghilterra, è uno splendido calice di vetro verde, un talismano che si pensava vegliasse sul destino della famiglia Eden. La leggenda racconta che il calice venne portato via alle «fate» da un servo; nel caso si fosse rotto la famiglia sarebbe stata distrutta. Eden Hall fu demolita nel 1934, ma il «Luck» è conservato nel Victoria and Albert Museum, a Londra.

Nel XIII secolo la chiesa di Santa Maria a Frensham nel Surrey, in Inghilterra, costruì un enorme calderone, che misurava una yarda in larghezza. La tradizione locale narra che esso fu preso a prestito dalle «fate» che vivevano vicino a Borough Hill e non venne mai restituito. Probabilmente veniva impiegato nelle feste parrocchiali e nelle celebrazioni ed in seguito questo uso originario venne dimenticato.

I racconti di avvistamento e di testimonianze oculari a proposito delle «fate» sono comuni. Un esempio singolare ci è fornito da Robert Kirk (1644-1692), uno studioso di folclore che divenne il soggetto di un racconto del genere. Kirk era uno studioso gaelico e ministro della Chiesa scozzese. Evidentemente i suoi parrocchiani disapprovavano le sue ricerche nel campo del soprannaturale poiché, quando egli morì ed il suo corpo fu trovato giacente a fianco di una *knowe* fatata, sorsero delle voci che dicevano che egli fosse vissuto con le «fate». Sir Walter Scott nelle sue *Letters on Demonology and Witchcraft* (1830) fa riferimento a questa leggenda. Il racconto di Kirk sulle credenze nelle «fate» nelle Highlands scozzesi, *The Secret Commonwealth of Elves, Fauns and Fairies*, non venne pubblicato fino al 1815, molto tempo dopo la sua morte. Il brillante ed eccentrico pittore e poeta inglese William Blake (1757-1827) affermava di aver assistito ad un funerale di una «fata». Il corpo, egli diceva, venne steso su una foglia di rose e portato in processione da creature dalla forma e dal colore di cavallette.

In Irlanda, i luoghi anticamente associati alle «fate» vengono tenuti in grande considerazione e trattati con grande rispetto. Si pensa che interferire con essi porti sfortuna. Per questa ragione, più di una volta sono state ritracciate nuove strade. In tempi recenti di fronte alla fattoria di proprietà di un olandese, nel Limerick, venne tagliato un cespuglio ritenuto fatato. Furono gli operai olandesi a svolgere il lavoro, poiché quelli locali si rifiutarono di farlo. Quando, non molto tempo dopo, i lavori terminarono con una perdita di oltre un migliaio di ore di lavoro, si fece risalire il disastro alla distruzione del cespuglio fatato.

Tradizionalmente, le «fate» vestono in verde. Il verde è il loro colore e, anche oggi, molte persone lo considerano un colore sfortunato e non vogliono indossarlo, senza tuttavia saper bene perché.

Per spiegare le origini delle «fate» sono state formulate diverse teorie. Secondo una tradizione britannica le «fate» rappresentano il ricordo di un'antica razza dell'età della pietra. Quando i Celti arrivarono in Inghilterra dall'Europa centrale, circa nel 500 a.C., i primitivi abitanti furono respinti sulle colline e si nasco-

sero in caverne. Vivevano sotto terra ed erano così abili a nascondersi nelle foreste da sembrare invisibili. In linea con questa leggenda sta la credenza popolare che il ferro protegga dalle «fate», poiché i Celti possedevano armi di ferro, mentre gli abitanti originari usavano oggetti di bronzo o di pietra. Anche le numerose storie sulle appropriazioni e sui furti delle «fate» concorrono a rafforzare questa teoria, poiché si pensava che questi abitanti primitivi si appropriassero di grano e di utensili, e si può facilmente immaginare un popolo conquistato che vive in nascondigli aggirarsi ansiosamente per vedere quali cose si potessero sottrarre, appropriandosene, ai loro conquistatori.

Un'altra teoria attribuisce l'origine delle «fate» al ricordo di antichi dei ed eroi pagani. Siccome, però, rispetto a questi ultimi, la loro importanza è minore, sono piccole di statura. Ancora un'altra teoria presenta le «fate» come spiriti personificati della natura. I moderni sostenitori di questa teoria credono che gli spiriti rendano fertili le piante e proteggano i fiori. Ma questa interpretazione esclude altri tipi di «fate», come quelle che tutelano la famiglia, nonché le comunità di «fate» con la loro elaborata organizzazione sociale. Una quarta teoria è quella che considera le «fate» come dei fantasmi. Senza dubbio esistono molti legami fra le «fate» e il regno dei morti: esse vivono in tumuli sepolcrali e molte sono ovviamente fantasmi e come tali sono descritte. Nessuna di queste teorie è completamente soddisfacente e la risposta si può trovare nell'insieme di tutte queste ipotesi, affiancata dal desiderio naturale di trovare spiegazione a quei fenomeni che generano perplessità nel mondo che ci circonda.

[Vedi anche *RELIGIONE CELTICA*, *RELIGIONE GERMANICA*, *RELIGIONE SLAVA*, nel volume relativo e, per il problema generale degli esseri intermedi, *DEMONE*].

BIBLIOGRAFIA

K.M. Briggs, *The Anatomy of Puck*, London 1959. Un esame delle credenze nelle «fate» fra i contemporanei di Shakespeare e i suoi successori.

K.M. Briggs, *The Fairies in Tradition and Literature*, London 1967. Presenta un resoconto delle tradizioni sulle «fate», dei rapporti fra gli esseri umani e le «fate» e dell'uso letterario di tali credenze.

T.C. Croker, *Fairy Legends and Traditions of the South of Ireland*, I-III, London 1825-1828. Questo lavoro fu accolto con grande entusiasmo al suo apparire. Jacob e Wilhelm Grimm lo tradussero in tedesco e Sir Walter Scott fu in corrispondenza epistolare con il suo autore. Resta tuttora un valido contributo per lo sviluppo degli studi sul folclore.

E.L. Gardner, *Fairies*, London 1945. È un libro che pretende di presentare immagini fotografiche di «fate» reali.

R. Hunt, *Popular Romances of the West of England*, I-II, London 1865. È il risultato di un viaggio a piedi in Cornovaglia nel 1829, durato dieci mesi, in occasione del quale l'autore raccolse, come tiene a sottolineare, «tutte le fiabe dei suoi antichi abitanti».

T. Keightley, *The Fairy Mythology* (1828), I-II in 1, New York 1968. Uno dei primi studi di folclore comparato ad opera di uno scrittore irlandese interessato alla tradizione orale.

W. Sikes, *British Goblins*, London 1880. Una raccolta di materiali provenienti dal Galles.

VENETIA NEWALL

FETICCIO. Il termine *feticcio* deriva dal portoghese *feitiço*, che letteralmente significa «fatto allo scopo di fare». Sembra che la parola *feitiço* fosse già in uso nel XIV secolo. In riferimento a un oggetto, per esempio ad una cesta, poteva significare sia che essa era «manufatta», sia che essa era stregata (*encantada, feiticeira*). Nel corso dei secoli XV, XVI e XVII i navigatori e i mercanti portoghesi che percorrevano le coste dell'Africa (soprattutto quella occidentale) notarono le statuette intagliate usate dagli Africani nei loro culti magico-religiosi e le definirono *feitiços*, o «dotate di *feitiço*». I Francesi, che ben presto cominciarono a competere con i Portoghesi lungo il litorale della Guinea, resero il termine portoghese con *fétiche*, e in questa forma il termine si diffuse in quelle parti d'Europa che subivano l'influsso della cultura francese. Ogni figura intagliata o scolpita dell'Africa subsahariana finì perciò per essere indicata come feticcio. È interessante notare che fino a poco tempo fa anche gli etnografi portoghesi usavano il termine francese, *fétiche*, al posto del portoghese *feitiço*.

Charles de Brosses (1709-1777) pubblicò a Parigi, nel 1760, *Du culte des dieux fétiches. Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*, in cui avanzava l'ipotesi che tutte le religioni fossero derivate dai culti feticisti. A tale concezione si ispirò più tardi Auguste Comte (1798-1857), nel suo *Cours de philosophie positive*, formulando la ben nota e assai discussa «legge dei tre stadi» dell'evoluzione dell'intelletto umano: lo stadio teologico (temporaneo e preparatorio); quello metafisico (transitorio); e infine quello positivo (normale). Secondo Comte, il primo stadio è costituito a sua volta da tre fasi. Una di queste fasi è il feticismo, che attribuisce a tutti gli oggetti una qualche forma di vita e culmina nel culto dei corpi celesti. Comte sosteneva, inoltre, che i popoli primitivi credono in una profonda e perfetta corrispondenza tra l'uomo e il mondo; di qui la loro fede nei feticci, che

vengono considerati esseri viventi. Tale fede, per Comte, costituisce un passo in avanti nell'evoluzione della mente umana, che parte da una forma di torpore animalesco. Il feticista è dunque più vicino del teologo alla scienza positiva.

Le teorie di Comte influirono fortemente sul pensiero filosofico e socioetnologico del suo tempo. Gradualmente, tuttavia, l'opinione cambiò, grazie a un'informazione più ampia e a rinnovati sforzi per comprendere le popolazioni extraeuropee. Alla fine si pensò che i culti africani comprendessero la venerazione dei feticci non in quanto oggetti materiali, ma in quanto oggetti che ospitavano forze simili a quelle spirituali. La nozione di feticismo venne pertanto sostituita da quelle di animismo, manismo, animatismo, totemismo e così via, nozioni che furono applicate alle pratiche magico-religiose degli Africani e di altri popoli cosiddetti primitivi.

E.B. Tylor introdusse la teoria dell'animismo, che esprime la fede magico-religiosa che ogni cosa sia dotata di un'*anima* o di un potere (*mana*, nei linguaggi della Melanesia). [Vedi *ANIMISMO E ANIMATISMO*, vol. 5]. L'interpretazione proposta da Tylor del *mana* come energia e potere è stata in seguito confermata da Maurice Leenhardt, nel suo studio sulla religione della Melanesia (*Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris 1947). Placide Temples, invece, scrivendo a proposito delle popolazioni africane di lingua bantu (*La Philosophie Bantoue*, Elisabethville 1945), preferisce parlare di «forza vitale». È interessante notare che tutte queste definizioni sono assai vicine a quella di *energia*, utilizzata dagli scienziati occidentali, anche se con significati differenti, nel campo delle scienze fisiche, chimiche e biologiche. Forse per questo motivo, Freud considerò l'animismo (in *Totem e Tabu*) il sistema religioso più completo. Proprio partendo dalle teorie sul feticismo, John McLennan introdusse (nel celebre saggio *The Worship of Animals and Plants*) la sua nozione di totemismo: esso può essere compreso per mezzo di una semplice formula: totemismo = feticismo + esogamia + discendenza matrilineare. Ma naturalmente questa concezione era sbagliata, senza dubbio a causa della scarsità dei dati a disposizione di McLennan. Teorie sul totemismo furono in seguito presentate da Frazer, Spencer, Rivers, Reinach, Lang e Durkheim. Fino a Claude Lévi-Strauss (*Le totémisme aujourd'hui*, Paris 1962; trad. it. Milano 1964), che portò al totemismo il colpo fatale. [Vedi *TOTEM*].

Oggi si può dire che, almeno nel linguaggio antropologico, il termine *feticismo* non è più usato per descrivere certe pratiche religiose. Tuttavia negli studi etnografici si incontra ancora spesso il termine *feticcio*, riferito alle statuette utilizzate nei culti magico-religiosi. Si tratta, come ha scritto Jean Pouillon, di feticci senza feticismo.

Anche Karl Marx e Sigmund Freud usarono a loro volta la nozione di feticismo, dotandola però di un significato del tutto particolare. Per Marx il feticismo consiste nell'attribuire una realtà oggettiva a delle cose inesistenti. Si tratta di un processo che sfocia nell'alienazione, quando l'uomo, dominato dai prodotti del suo lavoro, esprime la sua alienazione attribuendo uno statuto ontologico a dei semplici idoli (o a delle idee). Sottomettendosi continuamente a questi idoli, alla fine l'uomo ne rimane annientato. Marx cita come esempio il «feticismo delle merci». Anche gli psicoanalisti di impianto freudiano utilizzano i termini *feticcio* e *feticismo* in questa particolare accezione.

Marcel Mauss rifiutò il termine *feticismo*, affermando che era il risultato di un equivoco e che come concetto scientifico era del tutto inutile. Egli sosteneva che le nozioni di feticcio e di feticismo avrebbero dovuto essere eliminate dalle teorie sociologiche applicate alle religioni africane (in particolare delle popolazioni di lingua bantu) e che avrebbero dovuto essere sostituite dal concetto di *nkiosi* (o *nkisi*), che è simile a quello di *mana*.

Abbiamo visto che la nozione di feticismo deriva dal termine *feitiço*, reperibile in alcune fonti storiche risalenti al XV secolo, quando i Portoghesi per la prima volta vennero in contatto con la costa occidentale dell'Africa e parlarono delle pratiche magico-religiose delle popolazioni di lingua bantu, specialmente di quelle dello Zaire e del bacino del Congo. Ciò che attualmente conosciamo di queste popolazioni conferma, in realtà, che le loro pratiche magico-religiose contengono molto di ciò che fu chiamato *feticismo*, *totemismo* o *reminiscenze totemiche*, *animatismo*, *forza vitale* e anche *evemerismo*. La maggior parte di questi gruppi etnici, infatti, fa uso di un grande numero di oggetti naturali e di manufatti che potrebbero benissimo rientrare nella categoria dei feticci: attrezzi magici (per es. le statuette contenute nella cesta dei maghi, quasi tutte intagliate, anche se nei materiali più diversi); figurine di argilla o formate con le secrezioni delle termiti; alberelli secchi o parti di alberi (radici, rami, foglie e frutti); tronchi d'albero grossolanamente scolpiti; bamboline vestite di tulle; strumenti musicali in miniatura e utensili per l'agricoltura o la caccia, anch'essi in miniatura; un gran numero di statuette (di legno, d'osso o d'avorio) intagliate in forma umana, animale o anche in forma astratta; corna, unghie, artigli e pezzi di pelle umana o animale; piccoli gusci di tartaruga; pietre o minerali sacri; crocifissi, medaglie e immagini usate nel culto cristiano; filtri e sostanze ma-

giche o medicinali. Di tutti questi oggetti si crede che contengano forza e potere e che siano capaci di procurare ciò che si trova al di là della portata degli uomini. Tali oggetti sono imbevuti di un potere occulto, che deve essere manipolato dagli uomini per poter essere utilizzato. Questo potere è in genere legato ad uno spirito o a un genio che possiede qualità particolari, oppure è connesso ad un antenato, situato nel tempo storico o in quello mitico. Talora questo potere è costituito dall'antenato mitico stesso, che per un certo periodo risiede nell'oggetto.

Alcuni di questi oggetti possiedono funzioni propiziatorie, repulsive, regressive o comunque in qualche modo «positive», mentre altri rivestono le opposte funzioni «negative». Quest'ultima categoria comprende certi oggetti che mirano a danneggiare, oppure a proteggere dagli incantesimi maligni del *nganga* («stregone»), che in queste società ricopre un ruolo assai importante, anche se ambiguo. Il *nganga* possiede una figura fantastica, metà uomo e metà bestia. Si parla spesso di lui, anche se raramente qualcuno viene definito un autentico *nganga*. Quando contro un membro del gruppo viene rivolta l'accusa di stregoneria, tale accusa viene sempre avanzata timidamente e si incontra una certa difficoltà nel trovare il colpevole: si dice in modo vago che egli possiede un feticcio (tra alcuni gruppi etnici Kasai: che possiede un *wanga*). Si può così affermare che il *nganga* è un personaggio quasi metafisico, ultraterreno, «soprannaturale», che controlla e cattura le misteriose forze dell'universo, avendo il potere di liberarle a suo piacimento o su richiesta, molto spesso con intenzioni malvagie. Nell'immaginazione dei gruppi presi in considerazione, il *nganga* è un essere sempre presente e una forza che agisce anche quando non viene invocata; la statuetta in cui egli risiede non ha nemmeno bisogno di essere toccata e colui che se ne serve non deve neppure rendere esplicita la sua intenzione o il suo desiderio. [Vedi *STREGONERIA*].

Tra i Chokwe (una popolazione Kasai), per esempio, la nozione di *nganga* assume caratteri paradossali. In caso di incantesimi maligni, si dice che il vero colpevole non è il *nganga* in persona, ma l'individuo o il gruppo che lo hanno invocato, con minacce, con volontà cosciente o non espressa con parole, oppure mediante preghiere o altri mezzi. Il singolo o il gruppo sono perciò pronti ad assumersi la piena responsabilità per l'invocazione del *nganga* e a sopportare per intero il peso delle sanzioni sociali.

Il nome *nganga* viene inoltre connesso con alcuni fenomeni acustici che appaiono inspiegabili a queste popolazioni: le voci della foresta, le grida di certi uccelli notturni, il gracidìo delle rane, il sibilo dei serpenti e così via, in particolare se questi suoni insoliti si fanno sentire in luoghi isolati o misteriosi. Tutti sanno che il *nganga* ha il potere di trasformarsi in animale e che può, direttamente o indirettamente, destabilizzare la struttura sociale oppure portare in essa ordine e armonia. Tuttavia non tutti possono accedere ai poteri del *nganga*. Soltanto alcuni membri del gruppo possono farlo: gli stregoni, i guaritori, gli indovini e i maghi, per esempio, che spesso prescrivono e costruiscono i cosiddetti feticci. Questi personaggi sono in certa misura immuni dagli incantesimi maligni del *nganga*, dal momento che hanno subito specifici riti di iniziazione e soprattutto perché possono usufruire di procedimenti che li proteggono dai poteri occulti. La loro immunità, tuttavia, non è completa, poiché se dimenticano di seguire le regole rituali possono anch'essi, a loro volta, venir danneggiati dai loro stessi feticci.

Negli esempi citati possiamo cogliere due distinti principi o atteggiamenti che sono tipici delle pratiche magico-religiose delle popolazioni di lingua bantu (rappresentate soprattutto dai gruppi che vivono nel territorio dello Zaire-Kasai): l'uno appartenente al mondo pubblico degli stregoni, l'altro al loro mondo privato. Analogamente, dobbiamo notare due opposte funzioni legate al potere dei feticci: quella positiva e quella negativa, quella pubblica e quella privata. In una parola, il bene e il male. Nei loro tentativi di definire e di indicare le forze di tale ambiguo potere, queste società dispongono di coppie di termini, come *hamba* e *wanga* (tra i Lunda Chokwe del bacino del Kasai, ad esempio), o *nkisi* e *ndoki* (tra i Kongo e altri popoli del bacino dello Zaire). Riguardo alle rappresentazioni concrete di queste forze, bisogna dire che uno di questi principi può trasformarsi, e spesso si trasforma, nel suo opposto: ciò si ottiene semplicemente collocando nell'oggetto una serie di ingredienti, come sostanze magiche o filtri. I Chokwe, per esempio, sono capaci di trasformare una statuetta *hamba* in una *wanga* semplicemente praticando in essa un piccolo foro e collocando al suo interno delle sostanze magiche. I due principi sono inoltre, in un unico e medesimo tempo, forza, azione e qualità ma anche oggetti concreti, sebbene uno dei due aspetti possa risultare meno personificato e meno dotato di ubiquità dell'altro.

In breve, il feticismo non si presenta in forma definita ed esclusiva nell'ambito dei diversi sistemi magico-religiosi. Esso costituisce, comunque, un'importante componente nella nostra comprensione del comportamento degli individui e dei gruppi che prendiamo in esame. Il feticismo si manifesta essenzialmente nel feticcio, che è il simbolo di un'energia in qualche modo «soprannaturale» e «divina», che può essere controllata e utilizzata. Sembrerebbe, per concludere, che i

Portoghesi del XVI secolo non fossero del tutto in errore quando applicavano la parola *feticcio* alle statuette usate nei culti che incontravano sulla costa occidentale dell'Africa. [Vedi *IDOLATRIA* e *IMMAGINI, VENERAZIONE DELLE*, entrambe nel vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

A. Alvares de Almada, *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo-Verde dêsde o Rio Sanagá até aos baixos de Sant'Anna de todas as nações de negros que há na dita costa e dos seus costumes, armas, trajes, juramentos, e guerras, anno de 1594*, Oporto 1841. Fondamentale per la conoscenza della costa della Guinea (in senso ampio), alla fine del XVI secolo; l'autore è un abitante di colore di Capo Verde.

Ch. de Brosses, *Du culte des dieux fétiches. Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*, Paris 1760. Uno dei primissimi lavori europei che cerca di ampliare la definizione di *feticcio* usata dai navigatori portoghesi. De Brosses afferma che il feticismo è il culto diretto di un «oggetto» o di una «cosa», di un animale o di un elemento celeste, del suo potere, della sua forza e della sua esperienza. Che non c'è nulla di simbolico nel rapporto che unisce il credente con l'oggetto; che il «feticcio» non è la trasformazione di un potere spirituale o superiore. De Brosses crede infine che il feticismo sia il culto tipico degli albori dell'umanità e che costituisca perciò, in qualche modo, un culto «infantile» o «puerile».

A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 1830-1842, Paris 1908 (trad. it. *Corso di filosofia positiva*, Torino 1967). Comte crede che il positivismo rappresenti lo stadio finale dell'umanità, successivo allo stadio teologico e a quello metafisico. Lo stadio teologico sarebbe caratterizzato dal feticismo.

S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, (1905); e *Fetischismus*, (1927), ora in *Gesammelte Schriften*, I-XII, 1924-1934, rispettivamente nel vol. V e XI. Per Freud, il feticismo implica un atteggiamento individuale che in realtà è patologico. Il feticcio rappresenta infatti, per lo psicopatico, un «sostituto» del pene o del clitoride.

H. Himmelheber, *Le système de la religion des Dan*, in *Les religions africaines traditionnelles*, Paris 1965, pp. 75-96. Un tentativo di definire e di classificare il *feticcio*.

Mesquitela Lima, *Fonctions sociologiques des figurines de culte hamba dans la société et dans la culture tshokwé (Angola)*, Luanda 1971. Analisi sistematica di un gran numero di figurine scolpite (gruppo etnico dei Chokwe, Angola nordorientale, bacino del Kasai), usate in culti e in riti magico-religiosi. La maggior parte di queste statuette possono essere classificate come feticci.

F. Lopes, *Crónica del Rei Dom Joãom I de Boa Memória e dos reis de Portugal o decimo*, (1443?), Lisboa 1973. Un resoconto, stilisticamente ammirevole, dell'ascesa al potere e del regno (1358-1433) di Giovanni I, il fondatore della seconda dinastia portoghese.

K. Marx, *Das Kapital. Kritik der Politischen Oeconomie*, I, Hamburg 1867 (trad. it. *Il Capitale*, Roma 1974). Marx sostiene che la merce, in una società capitalistica, è un oggetto-valore in quanto possiede non soltanto un valore concreto, ma anche dei valori religiosi, che conducono all'illusione e all'alienazione. Egli condanna il «feticismo dei valori», perché ritiene che il sacro venga del tutto oggettivizzato proprio nella forma religiosa del feticismo. Questi valori avrebbero una loro autonoma esistenza, non solamente in termini pratici, ma anche in termini religiosi. Il feticismo – egli conclude – è perciò inseparabile dalla produzione di beni.

M. Mauss, *Notes à l'Essai sur "L'art et le mythe"*, ora in *Oeuvres*, Paris 1974, II, pp. 244-46. Nel rivolgere una critica a W. Wundt (*Völkerpsychologie. Mythus und Religion*, Leipzig 1909-1910; trad. it. *Elementi di psicologia dei popoli*, Torino 1929), Mauss si sofferma sulle concezioni dell'arte e del mito e fornisce una serie di osservazioni in cui solleva il problema del feticismo, visto specialmente del suo contesto religioso. Si tratta – per lui – di un'espressione che dovrebbe essere bandita dalla terminologia sociologica applicata alle religioni africane.

L. Philippart, *Le Bas-Congo*, 2ª ed., Louvain 1947. Opera viziata da un certo etnocentrismo, che tuttavia affronta in modo equilibrato (nel capitolo III) il problema del *fétichisme* e dei *féticheurs* o *sorciers*.

J. Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, in «Nouvelle revue de psychanalyse», 2 (1970), pp. 135-47. Trattando del feticismo nel pensiero di Marx, Freud, Hegel e Mauss, conclude (con Mauss) che possono esistere *fétiches* senza *fétichisme*.

J. Redinha, *Etnossociologia do nordeste de Angola*, Lisboa 1958. Il capitolo II, sez. 4, tratta la questione di *feiticeiro, feitiço* e *feiticismo* nell'Angola nordorientale, specialmente tra i Chokwe. Non fornisce una definizione precisa del *feiticeiro nganga*.

G.E. de Zurara, *Crónica da tomada de Ceuta por el rei D. João I*, (1450?), Lisboa 1942. Un efficace resoconto della presa della città di Ceuta (1415) da parte dei Portoghesi. Ricco di dettagli sull'importanza strategica, economica e commerciale di Ceuta durante l'occupazione araba. Riferisce in modo dettagliato alcune usanze degli abitanti della città.

MESQUITELA LIMA

FOLCLORE. Il vocabolo latino *superstitio*, che sopravvive nel linguaggio colto, testimonia l'antichità dell'interesse per il folclore di tipo religioso. Il termine *superstizione* suggerisce ancora un atteggiamento negativo che cercò di sradicare credenze e pratiche non in sintonia con la religione ufficiale; la connotazione peggiorativa conferma questa interpretazione.

Panorama storico. Tacito applicò al Cristianesimo, che si andava diffondendo a quel tempo, il termine *superstitio*, che ha mantenuto la sfumatura negativa fino ai nostri giorni. La lotta contro le superstizioni fu preoccupazione costante del clero, e i canoni dei vari concili offrono numerose testimonianze, che non solo dimostrano l'ininterrotta esistenza delle superstizioni attraverso i secoli, ma permettono anche di fissare una

cronologia approssimativa. I decreti dei tribunali, specialmente durante il Medioevo, sono testimoni della pervicacia della superstizione nella pratica popolare ed anche dell'opinione negativa delle classi superiori nei suoi confronti. L'attacco più duro le fu sferrato durante il XVIII secolo dai seguaci della filosofia illuministica, che erano profondamente convinti di non aver nulla da imparare dal popolo, ma di dover, invece, inculcare i loro principi scientifici in tutti.

Le posizioni cambiarono con il movimento romantico. Il nuovo atteggiamento nei confronti della cultura popolare risale a Giambattista Vico, le cui idee dovevano diventare la base dell'etnologia e della scienza del folclore. Nella sua opera *La Scienza Nuova* (1725), Vico fece l'audace asserzione che si dovevano considerare affidabili le idee generali nate indipendentemente fra popoli diversi. «Idee uniformi nate appo interi popoli tra esso loro non conosciuti debbono avere un motivo comune di vero». E questo elemento fondamentale di verità ha permesso il perdurare di tali idee: «Le tradizioni volgari devono aver avuto pubblici motivi di vero, onde nacquero e si conservarono da intieri popoli per lunghi spazi di tempi». Di conseguenza, «le favole erano vere e credibili storie dei costumi dei popoli più antichi della Grecia». Da Vico, il contenuto storico dei miti, delle «superstizioni», e della poesia popolare è stato accettato, e quest'orizzonte più ampio ha condotto a ciò che potrebbe chiamarsi un umanesimo integrale, dato che la razza umana al completo – uomo primitivo e uomo civile, cultura classica e cultura popolare – è divenuta gradualmente parte di un campo sconfinato di studio.

I primi passi verso lo studio del folclore religioso furono compiuti dai fratelli Grimm, Jacob e Wilhelm. Fin dal 1811, nella prefazione al loro *Altdänische Heldenlieder*, identificavano come impronta distintiva della poesia popolare il fatto che essa «manifesta l'immagine di Dio», che è la stessa dovunque:

> Lo spirito divino della poesia è lo stesso fra tutti i popoli, ed ha una stessa fonte. Questo spiega le somiglianze che appaiono ovunque; c'è una corrispondenza antecedente, una parentela nascosta, il principio originatore, di cui è andata persa la memoria, ma che ciò nondimeno suggerisce un comune linguaggio, nonostante siano variate le condizioni e le differenze esteriori.

L'entusiasmo dei fratelli Grimm tradisce la tipica esaltazione romantica, che finisce per introdurre il sacro nello studio scientifico delle tradizioni popolari. Nella prefazione al terzo volume del loro *Kinder und Hausmärchen*, mostrano la parentela fra gli antichi miti e le favole moderne. Affermano che la filiazione è evidente: Brunilde è diventata La Bella Addormentata, Gudrun Cenerentola, e così via. Le fiabe europee sono, quindi, discendenti dirette degli antichi miti, ma solo dopo l'intervento di un processo di dissacrazione, per mezzo del quale i miti, una volta svuotati del loro nucleo esplicativo, secondo gli interessi di una mentalità più progredita, sono diventati semplici racconti per il tempo libero. I fratelli Grimm, in seguito, introdussero la teoria dell'evoluzione nella scienza del folclore e ripeterono le loro opinioni sul ruolo dominante del sacro nei tempi antichi e sul declino di questo ruolo con l'approssimarsi dell'era moderna. Le tradizioni popolari di tutti i popoli contengono elementi ereditati, che è compito dell'esperto folclorico portare alla luce. Il concetto di evoluzione doveva divenire l'idea chiave per gli studi etnologici. Adalbert Kuhn, discepolo dei Grimm, cercò di applicarlo per analogia al rapporto fra sanscrito e lingue indoeuropee e postulò una filiazione fra le mitologie dei popoli europei e le mitologie dell'antica India. Questa linea di pensiero si dimostrò tuttavia errata, perché le creazioni folcloriche sono governate da altre leggi, meno rigorose.

Il contributo di E.B. Tylor, specialmente il suo *Primitive Culture* (1871), arricchì ulteriormente la visuale dei folcloristi. Questo testo stabiliva l'esistenza di una cultura popolare che sarebbe servita come punto di riferimento iniziale. Tylor mise in luce le due caratteristiche predominanti nel movimento della cultura popolare: la sopravvivenza e la ripresa di componenti ereditate. Il primo dei due termini designa l'aspetto passivo del processo; il secondo, il lato attivo, o creativo, degli strati popolari della società. Visti nel contesto dell'ambiente economico e sociale, i due aspetti insieme mostrano il meccanismo psichico operante nella tradizione. Lo sviluppo prende, generalmente, forma di ascesa, sebbene Tylor vedesse la possibilità dell'opposto, una degenerazione che rovesciava l'ascesa; reminiscenza, forse, dello schema dei corsi e ricorsi, scoperto da Vico.

L'evoluzione del mondo agrario fu abbondantemente illustrata da Wilhelm Mannhardt nel suo *Wald und Feldkulte* (1875), in cui paragona le credenze e le pratiche agrarie degli Europei, specialmente dei popoli Germanici, con quelle dei Greci e dei Latini dell'antichità. Gli errori dei suoi predecessori gli indicarono il metodo corretto da seguire. Affermò la necessità di distinguere fra i tipi trovati in ogni parte costitutiva di un costume tributario o di una credenza tributaria e di condurne lo studio comparato, ricordando costantemente di esaminare ogni testimonianza nel contesto in cui è inclusa. In questo modo, divenivano più chiare le relazioni e le filiazioni, le eredità più o meno ancestrali, o, al contrario, i prestiti che richiedevano una spie-

gazione. L'analogia con la distribuzione degli strati geologici si presentò spontaneamente e Mannhardt ne fece uso per rendere più chiara la distinzione fra elementi ereditati e prestiti.

James G. Frazer continuò gli studi di Mannhardt in *The Golden Bough*, 1890, due volumi, che gradualmente divennero dodici volumi con la terza edizione del 1911-1915. Quest'edizione includeva tutte le forme documentate, sia dell'antichità classica sia delle tradizioni di tutti i popoli conosciuti. *The Golden Bough* (*Il Ramo d'oro*) è una vera «Bibbia dei tempi moderni»: presenta le successive manifestazioni di un culto o di una credenza fra i primitivi, poi fra gli antichi popoli mediterranei, e, infine, nelle tradizioni popolari delle civiltà europee. Con mano magistrale ne segue lo sviluppo e il lettore vede spesso le drammatiche esperienze vissute dalla razza umana nel tentativo di conoscere il proprio destino. Secondo Frazer, la prima molla di questo processo evolutivo, cominciato nella preistoria, fu la magia con le sue due componenti – imitazione e contatto – spesso mescolate, mentre il lato negativo si esprimeva nei tabu.

Arnold van Gennep, col suo lavoro *Les rites de passage* (1909, *I riti di passaggio*) descrisse il funzionamento del meccanismo ancestrale nelle fasi di transizione del ciclo umano e in altre consuetudini stagionali e territoriali. La sua idea centrale è che una transizione non avviene improvvisamente (nel qual caso sarebbe catastrofica), ma si sviluppa gradualmente in tre stadi: separazione dallo stadio precedente (riti preliminali), attesa (riti liminali) e incorporamento nel nuovo stadio (riti postliminali).

Dei contributi più recenti faremo cenno di *The Interpretation of Survivals* (1914) di R.R. Marett, in cui l'autore sottolinea la profonda attrazione che hanno oggi le usanze sopravvissute: le credenze non sopravvivono per un processo puramente meccanico di trasmissione, ma perché sono adatte alla mentalità che le rende plausibili e, quindi, necessarie al mondo contemporaneo. Quest'idea era già presente in embrione nel concetto di ripresa di Tylor, sviluppato poi, circa nel 1900, da Henry Hubert e Marcel Mauss in *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, in cui mettono a confronto il destino delle credenze: alcune muoiono, altre riprendono vigore.

Il progresso di recenti studi nella storia delle religioni, in particolar modo quelli di Mircea Eliade, hanno gettato nuova luce sul mondo del folclore religioso. Oggi appare chiaro che, finché una mentalità contemporanea ha struttura arcaica, può egualmente generare immagini «primitive», con dei fossili che continuano a vivere nel repertorio tradizionale insieme a creazioni recenti ispirate dal progresso della civiltà. Basterà ricordare le credenze generate dall'apparizione dei primi treni in paesi più o meno arretrati, dove venivano considerati opera del demonio, ma che, allo stesso tempo, il demonio rifiutava per le cime rocciose, sua dimora preferita.

Costumanze folcloriche. Generalmente parlando, le costumanze e le relative credenze presentano gli esempi più sconcertanti del processo evolutivo. Sono così permeate della mentalità popolare che producono forme in abbondanza, dove la stessa azione può assumere significati opposti (a volte persino nello stesso luogo), o dove un'azione diversa può assumere lo stesso significato.

Cicli annuali. Le usanze tradizionali, che si ripetono annualmente, segnano la successione delle stagioni. Da questa successione derivano diversi significati che fissano dei punti di riferimento con un ritmo, senza il quale la vita sarebbe impensabile. [Vedi *CERIMONIE STAGIONALI*, vol. 2].

Il Nuovo Anno. La festività annuale più importante è quella dell'Anno Nuovo. Quanto più andiamo indietro verso la preistoria, tanto più ricchi e complessi sono i significati assunti da questa festività. L'Anno Nuovo veniva celebrato o all'inizio dell'attività agricola, cioè all'inizio della primavera, che varia a seconda del clima, oppure alla fine dell'anno agricolo, a celebrazione di tutto il raccolto. In tempi relativamente recenti, la celebrazione durava parecchi giorni e coinvolgeva l'intero villaggio. Il suo primo scopo era di assicurare la prosperità generale per l'anno futuro: un abbondante raccolto, la nascita di molti animali, la salute e la forza degli uomini e, in ultima analisi, la piena soddisfazione di tutti i desideri. Di conseguenza, ogni azione e parola rituali erano elogiativi, allo scopo di ottenere il miglior effetto possibile. Il carattere universale della celebrazione era rafforzato dalla partecipazione dei morti, le cui anime condividevano la gioia dei vivi. Questa partecipazione dei morti è continuata fino ai nostri giorni quasi ovunque in Europa, con carattere più marcato nell'Europa orientale, in particolare a Natale.

Nei primi secoli, il Natale veniva celebrato nello stesso giorno dell'Epifania. In epoca carolingia, tuttavia, fu stabilito che il nuovo anno cominciasse il giorno di Natale (la separazione delle due ricorrenze risale solo al XVI/XVII secolo). Questo cambiamento portò alla contaminazione e sovrapposizione di caratteristiche in gradi diversi, secondo l'influenza esercitata dalla Chiesa cristiana. Nei paesi dove la Chiesa era più forte, il Natale assorbì quasi tutti gli attributi del Giorno dell'Anno Nuovo. Questa confusione contrassegnò in seguito l'intero periodo di dodici giorni fra Natale (25 dicembre) e l'Epifania (6 gennaio). Nei paesi europei,

ovviamente, questo periodo conservò gli antichi aspetti del calendario romano, in particolare quelli dei *Saturnalia* e delle *Calendae Januariae*, ritrasmessi dalla Chiesa, che si limitò a dar loro una venatura più o meno cristiana, essendo impossibile eliminarli completamente. Il risultato fu che l'intervallo di dodici giorni mantenne il suo antico carattere negativo di tempo in cui si credeva che il demonio imperasse: era un periodo di ozio, evidentemente un periodo di attesa del passaggio dall'anno vecchio a quello nuovo. La caratteristica dominante dei banchetti celebrativi era l'abbondanza: le tavole erano cariche di cibo e bevande, specialmente ai banchetti organizzati per l'intera comunità, mostrando una chiara influenza dell'antico *epulum publicum*, tipico, in particolar modo, dei Saturnali. Per la legge di imitazione, l'abbondanza di questi banchetti doveva assicurare l'abbondanza durante l'anno seguente.

Alcune azioni rituali di origine preistorica intendevano conservare l'ordine cosmico durante questo periodo critico di transizione, quando il sole sembra doversi estinguere. Mantenendo il fuoco acceso tutta la notte, alimentato da ceppi di quercia (reminiscenza dell'antico culto del sole) si intendeva rafforzare la luce del sole per imitazione. Ma la maggior parte delle azioni rituali miravano ad assicurare l'abbondanza in ogni ambito della vita domestica: la cenere del ciocco Yule (le *calendae*), per esempio, veniva sparsa nell'orto e ai piedi degli alberi da frutto, così che il raccolto fosse abbondante; agli animali domestici si dava parte della focaccia rituale e della paglia che ricopriva il pavimento della casa, come auspicio di benessere e fecondità. Per gli uomini, lo stesso effetto propiziatorio era ottenuto mediante colpi rituali dati con un ramo in germoglio o, piuttosto, mediante una canzone di buon augurio. Altre azioni avevano scopo apotropaico: rumori vari, specialmente di tamburelli, campane o spari, dovevano spaventare e cacciare gli spiriti maligni e le anime dei morti, al termine del periodo loro concesso di rimanere coi vivi. I rumori avevano anche scopo spettacolare e questo secondo aspetto andò aumentando d'importanza, mentre il primo scompariva dalla memoria.

In generale, tutto quello che si faceva in questi giorni doveva virtualmente funzionare da augurio, ossia doveva servire da modello per azioni simili durante l'anno futuro. L'elemento spettacolare era accresciuto da processioni mascherate (solitamente, uomini camuffati da orse, capre, cicogne, ecc.), di carattere estremamente arcaico, senza dubbio ereditate dal periodo preistorico. Lo scopo principale di queste esibizioni era di assicurare una vegetazione lussureggiante. Il rituale presentava spesso residui di un antico canovaccio, in cui i partecipanti mimavano la morte e la resurrezione di un dio sotto forma di animale, assicurando, allo stesso tempo, la prosperità dei campi e delle greggi. Nell'Europa occidentale, le processioni mascherate avvenivano a Carnevale, segnando l'inizio della primavera, mentre nell'Europa orientale si tenevano a Natale, nel Giorno dell'Anno Nuovo, o all'Epifania, e spesso durante l'intero periodo critico dei dodici giorni. C'erano anche processioni di giovani con un aratro – vero e trainato da buoi, o in miniatura – con il quale aravano o fingevano di scavare un solco. L'atto voleva produrre un raccolto abbondante per magia imitativa. In molti casi, l'aratura era accompagnata da una poesia narrativa, raramente cantata, che elencava tutte le fasi del ciclo agricolo, dall'aratura alla rimozione del pane dal forno, tutto su scala grandiosa.

Nell'Europa centrale, e specialmente in quella orientale, possiamo trovare processioni di fanciulli che esprimono gli auguri cantando canzoni o recitando storie, a volte accompagnandole con colpi di rami rituali per rinforzare il messaggio. In ogni caso, l'efficacia dell'augurio di queste processioni è rafforzata dalla supposta innocenza dell'infanzia. Più vivaci sono gli adolescenti e gli adulti (mescolati senza distinzione d'età), con i loro capelli ornati di edera o altro simbolo della primavera, che vanno di casa in casa, cantando una gran varietà di canzoni natalizie, in cui è chiaramente conservato il contenuto augurale. Che queste canzoni siano una continuazione del repertorio romano per la festività del Nuovo Anno, è dimostrato dall'etimologia popolare del termine romeno *colinda* basato su *calendae* (cfr. lo slavo *koleda*).

Secondo l'intenzione, queste canzoni sono divise in categorie per differenti gruppi e situazioni (bambini, giovanotti e fanciulle – i più numerosi – coppie di sposi, madri con figli, vedovi, anziani), per mestieri (pastori, pescatori, muratori, sacerdoti, maggiorenti), per posizioni speciali (grossi proprietari di bestiame, apicultori), o per le differenti fasi di un'usanza tradizionale (entrare in casa, ricevere doni, lasciare la casa; l'alba, il mezzogiorno o la sera; la fine di una processione attraverso il villaggio). In alcune zone della Romania e dell'Ucraina ci sono anche canzoni natalizie di compianto per i defunti dell'anno precedente e per i malati gravi. Queste canzoni sono in contrasto con l'esuberante gioia del rituale in generale, ma sono in consonanza con la nota funebre espressa dalle celebrazioni arcaiche per il nuovo anno, che era anche l'anniversario dei defunti. Il risultato di questa diversità funzionale, è un repertorio estremamente ricco, specialmente presso i Romeni e gli Ucraini, classificabile in oltre trecento tipi distinti. In queste canzoni, gli auguri vengono espressi in due modi: direttamente, con l'augurio di

buona salute e di felicità, e indirettamente, con la parafrasi epica della canzone, adattata al particolare stato del destinatario.

Vegetazione e raccolto. Altre usanze tradizionali cicliche mirano, quasi sempre, ad assicurare una vegetazione rigogliosa, che a volte è tutt'uno col destino umano stesso. Il rito di cullare e dondolare, praticato in Europa all'inizio della primavera, solitamente alla festa di San Giorgio, ma talvolta a Pasqua e alla Pentecoste, intendeva garantire piena forza mediante il contatto propiziatorio con gli alberi che rinverdiscono. Nell'Europa orientale, questa intenzione è stata ulteriormente arricchita con riferimenti erotici, come per esempio nelle canzoni rituali in uso fra gli Slavi balcanici. Altre pratiche hanno lo scopo di rinvigorire la vegetazione con l'ausilio di acqua e fuoco rituali. Le più diffuse sono le pratiche per invocare la pioggia. La più nota, *pirpiruna* (anche *papaloga*, *dodola*), è un probabile residuo del culto del dio balto-slavo Perun (Pērkons), ma, nella forma attuale, è solo un tipo di magia imitativa. Nella processione, la figura dominante è una giovinetta, ornata di foglie. Mentre questa invoca la pioggia, così che i granai trabocchino di grano e mais, la padrona di casa la inonda letteralmente di acqua. In alcune zone dell'Europa centrale, questa costumanza è associata con l'uomo selvaggio, un giovanotto vestito di foglie o altra vegetazione, che si crede solleciti abbondante vita vegetale. Nei paesi dell'Europa sudorientale esiste l'usanza parallela del *caloïan* (*scaloïan*), proveniente forse dal culto del dio della vegetazione (Osiride, Attis, Adone, Dioniso) ed ha il suo corrispettivo nelle ventiquattro statuine di argilla, chiamate *argei*, che i Romani gettavano nel Tevere in tempo di siccità. Lo scenario popolare ha conservato il suo antico carattere, infatti si celebra la morte e la resurrezione di una figurina, che viene sepolta come auspicio di una vegetazione abbondante. A volte si fanno due figurine, una rappresenta il padre del sole, e l'altra la madre della pioggia. La cerimonia è accompagnata da una lamentazione e da un'invocazione volte a sollecitare piogge abbondanti per intercessione della figurina sepolta. Poiché il lamento è efficace solo se accompagnato dal pianto, le fanciulle si provocano le lacrime anche con mezzi artificiali, se necessario.

Durante l'estate, il raccolto è la maggiore preoccupazione del contadino. L'interesse per la messe dell'anno seguente si materializza nel ruolo speciale assegnato alle ultime o alle migliori spighe di grano. Secondo una diffusa credenza, lo spirito che protegge i campi, al tempo del raccolto, cerca riparo nelle spighe. Poiché l'effetto propiziatorio si basa sulla magia per contatto, le spighe vengono tenute nel granaio o in casa, vicino alle icone; i chicchi vengono poi mescolati alle sementi dei futuri raccolti. La forza rituale è aumentata dall'acqua, dal momento in cui il fascio viene fatto nel campo, al momento in cui arriva nella casa del padrone. Qualche volta, mentre si raccoglie il fascio di spighe rituale, si sacrifica un animale, di solito un gallo. I Romeni della Transilvania accompagnano il trasporto del fascio con una canzone solenne, che narra della grande gioia data da un raccolto abbondante, fonte di vita serena.

Durante l'autunno, le pratiche più importanti riguardano il culto dei defunti. L'azione più comune prevede che i paesani si riuniscano in prossimità di un crocevia, dove accendono un fuoco, perché i loro morti possano tornare a riscaldarsi. Per dar loro il benvenuto, si preparano frutta e soprattutto noci. La gente si dispone intorno al fuoco, a volte intreccia una danza, e, alla fine, tutti saltano attraverso le fiamme come atto di purificazione.

Cicli vitali e riti di passaggio. La stretta relazione fra il ciclo umano e il ciclo annuale è dimostrata dal modo in cui si integrano. Gli esseri umani sono soggetti alle condizioni cosmiche, ma è vero anche il contrario. Poiché gli uomini compiono azioni che possono avere conseguenze per analogia magica, essi possono anche influenzare le forze dell'universo in una direzione a loro favorevole. Quindi, l'influsso esercitato dai due cicli può andare in entrambe le direzioni, secondo il bisogno del momento.

Nascita. Le credenze e le pratiche associate con la nascita, per esempio, preservano l'esecuzione dei riti di passaggio, specialmente di tipo apotropaico. Poiché un neonato e la madre sono esposti a molti pericoli, si richiedono delle precauzioni. Le minacce più temute sono quelle delle fate, che tentano di rubare il bambino e sostituirlo con uno deforme. Bisogna tenere segreto il nome del neonato per tema di incantesimi dagli effetti dannosi. I riti di passaggio cominciano ponendo il bambino sul terreno; azione che riecheggia il culto per la Madre Terra e rappresenta il primo passo della transizione, ossia la separazione del figlio dalla madre, mentre il battesimo, il passo finale, incorpora il bambino nella famiglia e nella comunità. L'usanza di piantare un albero da frutto alla nascita del piccolo è un auspicio derivato dall'antico culto dendrolatrico, ancora vivo in molte parti d'Europa, benché il suo significato originale sia andato perduto.

Matrimonio. Il matrimonio introduce la fase più importante del ciclo umano, ed è per questo che la cerimonia matrimoniale è così ridondante nelle società contadine. Nelle culture arcaiche l'intera comunità prendeva parte alla celebrazione, che poteva durare parecchi giorni. Con il progredire dell'urbanizzazione, tuttavia, le proporzioni e la durata furono ridimensio-

nate. È possibile vedere l'evoluzione non solo degli elementi esterni, ma degli stessi atti rituali. Quindi, certe pratiche hanno perduto il loro antico significato rituale, per assumerne uno più moderno. Avendo, inoltre, perso ogni traccia di magico, sono divenute meramente cerimoniali, cioè interamente secolari. In questo processo di secolarizzazione, l'azione, a volte, guadagna in respiro; per esempio, gli spari, che un tempo avevano certamente uno scopo apotropaico, sono diventati semplice elemento di messinscena, e, quindi, più numerosi. La consistenza della cerimonia fu influenzata anche dalle condizioni economiche. A volte la povertà impone quello che viene comunemente chiamato «un matrimonio notturno», limitato ad un ricevimento in serata. Anche i doni di nozze si sono adeguati ai tempi moderni, e in luogo dei tradizionali animali domestici, degli abiti, del cibo, ecc., si è cominciato a preferire il denaro, al punto che spesso è il solo tipo di dono.

In generale, le cerimonie nuziali hanno conservato il loro carattere comunitario, anche se su scala ridotta. Se i riti di passaggio hanno un ruolo primario nel folclore, anche i riti propiziatori e apotropaici hanno la loro importanza. Fra i riti di passaggio, le danze con funzione rituale (semirituale, in tempi più recenti) occupano un posto d'onore. Il giovane che sta per sposarsi dice addio al celibato con una festa danzante nella propria casa, la vigilia del matrimonio, e a volte la futura sposa fa altrettanto nella casa dei genitori. Allo stesso modo, il passaggio nella nuova cerchia familiare è caratterizzato da speciali balli in tondo, oppure, come in alcune zone dei Balcani, la sposa novella viene condotta al focolare della sua nuova casa, atto che riecheggia l'antico culto degli dei del focolare. In molte parti dell'Europa centrale e orientale, l'accettazione della nuova sposa nella comunità del villaggio è sigillata da una danza, a cui prendono parte a turno tutti gli astanti, donne comprese.

Oltre alle danze rituali, ci sono canzoni che accompagnano i momenti essenziali della celebrazione. I più comuni sono i canti rivolti alla sposa, mentre si veste o quando lascia la casa del padre. Le canzoni si dividono in due categorie, secondo le tematiche: quelle satiriche, che si fanno gioco dei timori della sposa e contengono allusioni erotiche fin troppo trasparenti; quelle piene di tristezza, che confrontano la vita spensierata vissuta dalla ragazza nella casa dei genitori con la dura vita che avrà col marito, vita non priva di brutalità. In entrambi i casi, le canzoni vogliono dare un insegnamento, anche se da due punti di vista diversi: l'uno deriva dalla mentalità arcaica che va scomparendo, l'altro, sostanzialmente lirico, va gradualmente diffondendosi.

Più numerosi sono i riti propiziatori, poiché devono assicurare la procreazione della prole. La fertilità della sposa è stimolata con azioni dall'evidente significato: ella prende un bambino fra le braccia (o una bambola preparata per l'occasione); la giovane coppia deve mangiare un pollo arrosto o una focaccia, che hanno il potere di renderli fecondi. Alcuni riti hanno lo scopo di rafforzare l'unità coniugale: gli sposi entrano nella loro casa legati con una cinghia o un tovagliolo, devono mangiare con lo stesso cucchiaio, o dividersi un uovo. In passato, il velo nuziale, rosso e usato per coprire tutti e due gli sposi, aveva un chiaro scopo apotropaico. Più tardi fu riservato alla sola sposa per nasconderla alle forze maligne, e, sotto l'influsso della Chiesa, il colore divenne bianco, segno di purezza.

Nel rito nuziale, la sposa è l'elemento più importante, perché le si sono attribuiti molti significati rituali, alcuni dei quali si sono svuotati di significato, ma sono ancora praticati per timore dell'ignoto. In alcuni luoghi, l'incontro con uno degli sposi è fatale, perché portatore di morte; in altri, invece, tutti corrono a vedere la sposa, perché con ciò sono scongiurate le malattie degli occhi. È sempre stata prerogativa della sposa usare l'acqua purificatoria: quasi come una sacerdotessa, ne asperge gli invitati. In alcune regioni della Romania, la sposa indossa l'abito nuziale vicino a un melo, atto che accresce la sua fecondità e quella dell'albero (la magia scorre nei due sensi).

Funerali. Delle usanze connesse con la morte, quelle che predominano nelle zone arretrate sono i riti di incorporazione nell'aldilà, che, tuttavia, sotto la spinta dell'urbanizzazione, stanno cedendo il passo ai riti di separazione e a quelli apotropaici. Le azioni di intento apotropaico sono le più tenaci; rigorosa è anche l'osservanza, persino fra le persone colte, degli accorgimenti per impedire al defunto di diventare un fantasma. Il più comune è la rottura di un vaso contenente l'acqua usata per lavare la salma. Per impedire il ritorno del morto, c'è anche la strana usanza di far uscire la bara da un'apertura diversa dalla porta; nelle zone tradizionali, quest'uscita viene aperta per l'occasione, con lo scopo che il morto non riesca più a trovare il modo per rientrare in casa. Le soste rituali, durante il percorso verso il cimitero, hanno lo stesso scopo e sono state incluse nel rito bizantino. Per facilitare l'incorporazione dell'estinto nella comunità dei defunti, si cuoce della carne per il suo sostentamento durante il viaggio. I morti ricevono inoltre alcune monete rituali, che hanno parecchi significati, ma in origine simboleggiavano la loro ricchezza in terra. Queste rappresentazioni sono basate sull'antica idea che i defunti, nell'aldilà, continuino lo stesso tipo di vita che avevano in terra, ma in

condizioni diverse; per questa ragione hanno bisogno di una sposa, di servi, di pentole e animali, che una volta venivano sacrificati durante i riti funebri. Per rispettare l'antica usanza del «matrimonio di morte», che è sopravvissuto in Europa, le fanciulle si vestono da spose, così che il morto possa essere accettato nell'oltretomba. I pranzi rituali, ripetuti a tempi fissi secondo le prescrizioni della Chiesa, intendono egualmente aiutare il defunto, specialmente nelle zone in cui la rappresentazione materiale dell'aldilà è ancora molto viva nella memoria.

Un altro modo per aiutare i morti ad abbandonare i vivi, è rappresentato dalle lamentazioni funebri, composizioni poetico-musicali, evolutesi dalla loro forma ancestrale altamente drammatica in un lirismo più temperato. L'origine di queste lamentazioni non è stata spiegata in modo del tutto soddisfacente, ma presuppone l'idea, non più valida per i Cristiani, che i morti possano scorgere ciò che li circonda. Secondo un'antica credenza, il defunto ha parecchie anime, una delle quali inseparabile dal corpo. Per questa ragione, le collettività arcaiche solevano accompagnare le lamentazioni con atti violenti: si graffiavano il volto fino a sanguinare, si strappavano i capelli e così via, per convincere l'estinto del profondo amore dei parenti. Gradualmente, questi gesti brutali scomparvero, ma continuarono le grida dolorose, mentre i lamenti si trasformarono in canti funebri di crescente lirismo, fino a scomparire completamente nelle regioni più evolute. Sono ancora popolari nell'Europa orientale, nell'Italia e Spagna meridionali, mentre sono solo sporadici nei paesi scandinavi. La loro distribuzione dimostra chiaramente che sono sulla via della scomparsa definitiva. Quasi sempre cantate da donne, le lamentazioni sono un insieme di elementi tradizionali, che hanno acquisito una forma poetica fissa, e di versi improvvisati sulle circostanze della morte.

Altre canzoni, più formali e meno improvvisate, vengono cantate da gruppi di semiprofessionisti e solo in particolari momenti del funerale; non si trovano che nella Romania sudoccidentale e nella Spagna sudorientale. I tipi più diffusi sono i «canti dell'aurora» (in Andalusia, *los auroros*, ma cantati solo ai funerali di bambini), e il «canto dell'abete» per i non sposati. L'abete simboleggia il marito o la moglie del defunto. Il «canto dell'aurora» dà istruzioni per il viaggio verso l'aldilà ed è una guida per i riti di incorporazione fra i morti. Sembra sia di origine mediterranea e certamente una continuazione delle antiche lamentazioni solenni in onore di re, principi ed eroi distintisi in guerra. In varie parti d'Europa si trovano vestigia di danze funebri in occasione di commemorazioni rituali. Nella Jugoslavia nordorientale e nella Romania sudoccidentale si tratta di danze in cerchio, del repertorio comune; il carattere funebre è dato solo dalle candele tenute dai danzatori. Poiché la danza è più atta ad esprimere la gioia, in questo caso si vuole manifestare la gioia per il ritorno dell'estinto alla commemorazione della sua morte. Questa funzione è più evidente presso i Mari (Ceremissi): una persona che rassomiglia al morto indossa i suoi abiti, tenuti pronti per l'occasione, e danza alla musica delle cornamuse davanti ai convenuti inginocchiati. Nelle regioni dove questa credenza è scomparsa, le danze funebri sono semplici commemorazioni, come lo sono le parole delle preghiere.

Magia e altri tipi di usanze. Gli incantesimi sono subordinati alla magia. La recitazione è accompagnata da una serie di prescrizioni, alcune proibitorie (tabu), altre propiziatorie, con varianti, anche all'interno della stessa comunità, a seconda dei poteri magici degli esecutori. Poiché i tabu limitano il diffondersi delle formule magiche, molte persone le imparano di nascosto e la limitazione serve solo ad aumentare il mistero e l'efficacia dell'influsso magico. Le formule magiche sono il tipo di usanza folclorica più pienamente personale e individualistico. La loro composizione è quindi capricciosa e libera da schemi. Sono generalmente recitate da una sola donna, o, più raramente, da un solo uomo, che hanno un repertorio di motivi, cioè di idee esposte in versi e combinate secondo l'estro del momento. La formula può essere breve, di solo pochi versi, o molto lunga, a volte fino a un centinaio di versi.

Le formule magiche sono divise in due gruppi, secondo il contenuto: quelle che invocano l'intervento di un demiurgo e altre che si basano solo sul potere magico della parola e dei fattori che l'accompagnano (gesti, oggetti, luoghi e giorni speciali). Il primo gruppo è composto da preghiere, strutturalmente difficili a distinguersi dalle preghiere in senso proprio, specialmente quelle che invocano i santi della Chiesa. Il carattere di preghiera è confermato dalla capacità di adattamento alle credenze prevalenti in ogni epoca; così le figure più invocate in Europa sono la Vergine Benedetta, Dio (Gesù) e san Pietro, meno spesso i santi guaritori. Ciò nonostante, si può notare una certa tendenza conservatrice nel perdurare delle invocazioni a demiurghi «pagani»: al sole, come supposta causa di malattie e di incantesimi amorosi; alla luna, anch'essa per magie d'amore; alle fate, per particolari malattie, e ad alcune piante, come la mandragora e la circea, per i loro poteri miracolosi. Tipi speciali di acqua (benedetta, per esempio) vengono invocati per i loro poteri purificatori, e talora anche il fuoco, che ha gli stessi poteri e può essere trasformato in docile agente di magia. A volte si dice che i santi collaborino con questi demiurghi prei-

storici, e che alcune formule magiche siano state insegnate dalla Beata Vergine e perfino da Dio stesso.

Fantasia. Si sono scoperte implicazioni rituali anche in un altro tipo di folclore, che oggi ha carattere puramente secolare. Alcuni racconti fantastici, per esempio, non hanno solo scopo dilettevole, ma anche quello di ottenere un beneficio. In Siberia, alcune popolazioni di cacciatori raccontano storie per divertire il Signore degli animali, che, in compenso, manderà loro molta selvaggina. Nelle zone nordiche degli Urali, i pescatori con i loro racconti sperano di ottenere una pesca abbondante. Per i Lettoni e gli Estoni, i racconti fatti nei mesi dell'autunno fanno ingrassare i maiali per il Natale. Per i Romeni del Nord, le storie hanno altri effetti meravigliosi: se un pastore riesce a raccontare una storia diversa ogni sera (circa cento racconti) nel periodo in cui le pecore hanno l'estro per la prima volta e, in seguito, durante la loro gravidanza, il primo agnello che nascerà avrà il potere straordinario di predire tutto ciò che accadrà al suo padrone. Nelle stesse regioni, le storie hanno potere apotropaico; da ciò deriva l'usanza di raccontare tre storie ogni sera, andando di casa in casa, per impedire agli spiriti malvagi di entrare. Per questa ragione gli estranei dovevano pagare l'ospitalità con qualche racconto. Raccontare storie può anche portare a conseguenze negative: gli Ucraini, i Lettoni e gli Estoni proibiscono le narrazioni durante la gravidanza delle pecore e, a volte, anche delle mucche. Fenomeno che, ancora una volta, conferma che l'evoluzione può dare alle stesse credenze significati opposti. Mettendo insieme tutti questi fatti, si può fare l'ipotesi accettabile che le storie fantastiche avessero un ruolo propiziatorio nei riti d'iniziazione, mentre per analogia le valorose imprese di un eroe potevano influenzare l'ascoltatore.

Non siamo a conoscenza di alcun ruolo paragonabile a quello menzionato, per le ballate epiche recitate alle festività pubbliche. Sembra, tuttavia, che fossero strettamente connesse con il culto degli antenati e avessero funzione di rituale commemorativo; che fosse così, almeno nell'antichità, è suggerito dall'*Odissea*, con la quale il poeta cieco alla corte di Alcinoo, re dei Feaci, canta una ballata sulla fatale contesa di Achille e di Odisseo, per il solo divertimento degli astanti e senza alcuna implicazione cultuale.

Indovinelli e folclore infantile. Discussioni e contrasti sull'origine rituale dell'indovinello hanno messo in luce il suo ruolo nei riti d'iniziazione e di passaggio. In alcune piccole tribù extraeuropee, si verifica se i giovanotti in procinto di sposarsi posseggono determinate conoscenze, condensate nella forma enigmatica di un indovinello. Quest'usanza è invece scomparsa da lungo tempo in Europa, ma ne è rimasta la memoria in una canzone nuziale romena cantata nella Transilvania occidentale. Un corteo al seguito dello sposo entra nel cortile della sposa e lì ingaggia un dialogo, dove il gruppo della sposa pone domande, spesso in forma di indovinello del repertorio comune, e l'altro gruppo dà le risposte a nome dello sposo.

Il folclore riguardante i bambini è più ricco di elementi rituali. Le ricerche hanno dimostrato che nel repertorio infantile permangono elementi ormai in disuso fra gli adulti, mentre una certa produzione folclorica diventa prerogativa dei bambini, grazie alla loro innocenza. Oltre a queste categorie, il repertorio infantile contiene canzoni (a volte solo recitate e non cantate) che hanno un evidente sapore magico. Ci sono, per esempio, invocazioni rivolte a diverse piccole creature: la lumaca, il riccio, la cicogna, la coccinella, la farfalla. E, soprattutto, canzoni per il sole, che gli chiedono di continuare a splendere, alla luna nuova, che si crede abbia poteri benefici, o alla pioggia, perché smetta. Molto diffuso è anche l'incantesimo cantato alla caduta del primo dentino, con la richiesta di un sostituto in acciaio, o la formula magica per guarire un orzaiolo. Altri repertori regionali contengono formule con lo stesso potere magico. Tramite l'innata ingenuità, che permette ai bambini di conservare una profonda credenza nell'efficacia di queste formule magiche, l'uomo preistorico continua a vivere nel mondo moderno.

BIBLIOGRAFIA

La migliore introduzione al folclore religioso è di A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909 (trad. it. *I riti di passaggio*, Torino 1981). Un'ampia indagine delle usanze è data da P. Sartori in *Sitte und Brauch*, I, *Die Hauptstufen des Menschendaseins*; II, *Leben und Arbeit daheim und draussen*; e III, *Zeiten und Feste des Jahres*, Leipzig 1910-1914; ciascun volume contiene un'ampia bibliografia divisa secondo i temi e i paesi. Sulle usanze rurali dei popoli europei, vedi lo studio classico di W. Mannhardt, *Wald und Feldkulte*, I-II, (1905) Darmstadt 1963. C'è, quindi, l'imponente lavoro di J. G. Frazer, *The Golden Bough*, I-XII, London 1911-1915 (3ª ed. riv. e ampl.); l'edizione ridotta, London 1922, è stata tradotta in molte lingue.

A questi vanno aggiunti: W. Liungman, *Traditions-wanderungen: Euphrat-Rhein*, I-II, Helsinki 1937-1938, che cerca di dimostrare la migrazione di usanze di ricorrenza annuale, originatesi nell'antica Mesopotamia. P. Caraman, *Obrzed Koldowania u Slowian i u Rumanow*, Kraków 1933, paragona usanze cristiane di tutti i popoli slavi e dei Rumeni con quelle dei Greci moderni, e sostiene l'origine rumena dei canti rituali del Natale e dell'Anno Nuovo (imminente la pubblicazione della traduzione in rumeno).

Oltre ai lavori di van Gennep e di Sartori, già citati, si possono elencare altre ampie ricerche sulle usanze riguardanti il ciclo della vita umana: E.A. Westermarck, *The History of Human Mar-*

riage, I-III (1921), New York 1971 (5ª ed.); e l'ottima monografia di J. Piprek, *Slawische Brautwerbungs und Hochzeitsgebräuche*, Stuttgart 1914. Informazioni valide ed un'ampia bibliografia si possono ottenere da A.H. Krappe, *The Science of Folklore*, London 1962; e da A. Bach, *Die Deutsche Volkskunde*, Heidelberg 1960. L'unica storia del folclore europeo è di G. Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*, Torino 1954, con ampia bibliografia.

Vedi anche il mio *Folclor Românesc. Momente si Sinteze*, I-II, Bucuresti 1981-1983.

OVIDIU BÎRLEA

HOMO RELIGIOSUS. Quando, nel XVIII secolo, il botanico svedese Linneo sviluppò il suo sistema di classificazione delle forme viventi, gli ideali di razionalità dell'Illuminismo governavano l'umanità europea a tal punto che lo stesso Linneo definì la specie umana *homo sapiens*. Ben presto, sia il movimento romantico sia le neonate scienze umane accentuarono altri aspetti della natura umana. Furono coniate nuove parole, sul modello di Linneo, per designare gli aspetti peculiari dell'umanità: *homo ludens* (G.F. Creuzer e più tardi Johan Huizinga), *homo faber* (Henri Bergson), *homo viator* (Gabriel-Honoré Marcel) ecc. Può darsi che nel XIX secolo la sempre maggior consapevolezza dell'universalità della religione, soprattutto di quella dei «primitivi» (come allora erano definiti) abbia reso inevitabile il ricorso ad una locuzione per esprimere quell'aspetto dell'umanità cui l'Illuminismo si era fieramente opposto. Fu coniato allora il termine *homo religiosus*. La nuova espressione ebbe largo credito in alcuni ambienti anche se il suo significato copriva un'area semantica abbastanza ampia e oscillante. Se ne possono distinguere tre diverse accezioni, tutte rilevanti per gli studiosi di religione.

Homo religiosus come leader religioso. In uno dei suoi significati, *homo religiosus* indica quelle persone che in una data comunità religiosa spiccano per la loro religiosità intensa, ossia i capi religiosi. Le radici di questo significato sono molto più antiche dell'Illuminismo e del *Systema Naturae* di Linneo. Nell'antichità il termine *religiosus* indicava quelle persone che erano assidue in modo scrupoloso ma non eccessivo nelle pratiche dovute agli dei ed agli uomini (Festo, pp. 278 e 289; Cicerone, *De Natura Deorum* 2.72). In tal senso Cicerone poteva parlare di *homines religiosi* (*Epistulae ad familiares* 1.7.4). Il termine *religiosi* nel Cristianesimo servì ad indicare le persone che occupavano un determinato rango nella gerarchia ecclesiastica e tale uso venne poi trasferito nel volgare come nel sostantivo italiano *religioso* e in espressioni come «persone religiose» (*Romance of the Rose* 6149).

Successivamente, per reazione all'universalizzazione della vita religiosa operata dalla Riforma, i pietisti e i puritani misero in evidenza una determinata caratteristica della religiosità, sottolineando il fattore soggettivo e individuale a scapito di quello oggettivo e istituzionale (una *Imitatio Christi* personale). Friedrich Schleiermacher non concepì la religione in termini teoretici o pratici, ma come la consapevolezza interiore della completa dipendenza da Dio. Considerò Cristo come il solo essere in cui questa consapevolezza ha raggiunto la sua espressione suprema, qualificandolo, per la perfetta e immediata relazione con il Padre, come il mediatore del divino per eccellenza.

Nel XX secolo il concetto di *homo religiosus* come leader religioso eredita sia il significato medievale di *religiosus* sia la tradizione protestante liberale iniziata da Schleiermacher. Secondo Max Scheler, che sviluppò su tale argomento una teoria organica, l'*homo religiosus* è un tipo particolare di personalità umana: «l'uomo interiormente partecipe di Dio e della sua potenza, che attraverso la propria *forma spirituale* trasforma le anime e ha il potere di infondere in una nuova maniera negli spiriti e nei cuori divenuti fluidi e docili, la parola divina» (Scheler 1972, pp. 238-39).

Scheler distingue l'*homo religiosus* da quattro altri modelli: l'artista, lo spirito guida di una civiltà, l'eroe e

il genio. Ognuna di queste figure è esemplare sotto un determinato aspetto: ad esempio l'eroe nell'azione, il genio nella creazione. L'*homo religiosus* è esemplare nella sua globalità, e richiede una totale ed immediata imitazione (*Nachfolge*). Per di più Scheler distingue vari tipi di *homo religiosus*. Tra questi il più importante, per la tradizione storico-religiosa, è l'*homo religiosus* originario: il fondatore. Senza uguali nella sua comunità, il fondatore è il tramite per eccellenza della rivelazione del sacro. I vari *homines religiosi* successivi – seguaci, martiri, riformatori, sacerdoti, teologi, e altri – di levatura minore, riflettono la pretesa assoluta avanzata dall'esistenza e dalla natura dell'*homo religiosus* perfetto.

Tra gli studiosi di storia delle religioni moderni, Joachim Wach è quello che più si è avvicinato a tale concezione dell'*homo religiosus*. Wach però, a differenza di Scheler, ha contratto un pesante debito con Max Weber. Infatti egli riteneva che la determinazione specifica dell'*homo religiosus* si potesse individuare meglio negli effetti storici e sociali del suo carisma personale o ufficiale che in una qualità intrinseca o in una attività della personalità.

Umanità religiosa. Ai giorni nostri si possono distinguere altri due sensi dell'espressione *homo religiosus* che, almeno nella tradizione scientifica angloamericana, hanno eclissato la definizione di *homo religiosus* come leader religioso. In entrambi i casi il termine più che indicare una realtà individuale – l'*homo religiosus* o gli *homines religiosi* – indica una realtà generica, non riferendosi più all'individuo ma, come accade in Linneo, alla specie umana nella sua totalità. Nel primo caso il termine serve a designare l'umanità in quel suo tratto costitutivo diverso da tutti gli altri: la religione. Sottolineare questo aspetto vuol dire presumere un'unità essenziale dell'umanità che va al di là di qualsiasi unità biologica, al punto che i seguaci di tale concezione sono più interessati allo studio della condizione umana che allo studio dei fenomeni religiosi concreti.

Lo storico delle religioni olandese Gerardus Van der Leeuw ha posto apertamente in contrapposizione questa concezione dell'*homo religiosus* a quella di Scheler. Per Van der Leeuw, l'essenza umana emerge dalla tensione esistenziale tra due poli: da una parte un'unità collettiva indifferenziata in cui l'individuo è sommerso (la mentalità primitiva, il misticismo), dall'altra una dualità di soggetto ed oggetto per cui l'uomo tende a rendere ogni realtà manipolabile includendo in questo processo anche se stesso. Con l'umanità ha origine sia il fenomeno della *conscientia* (consapevolezza e coscienza) sia il senso del peccato derivante dall'angoscia esistenziale – quindi Dio e la religione. Nello stesso tempo Van der Leeuw non è ignaro del problema rappresentato dagli atei e dagli agnostici. Tali persone, nella sua trattazione, non possono superare e sfuggire i limiti della loro *conscientia*.

In tempi più recenti Wilhelm Dupré ha concepito la religione come «un modello universale di autorealizzazione» e «una presenza costitutiva... nell'apparire dell'uomo» (Dupré, 1975, p. 310). Dupré usa tre espressioni per indicare la sua concezione dell'umanità, ognuna delle quali rimanda per la sua esplicitazione alla successiva: *homo existens*, *homo symbolicus* e *homo religiosus*. Il perno su cui ruota l'intera concezione di Dupré non è, come può sembrare a prima vista, la situazione esistenziale del soggetto nel mondo, bensì il simbolo. Dupré afferma il carattere inevitabilmente religioso dell'umanità in quanto la religione rappresenta ai suoi occhi sia ciò che dà profondità ed intensità ad ogni processo di simbolizzazione, sia ciò da cui ha origine la stessa simbolizzazione.

Homo religiosus e homo modernus. In un terzo significato *homo religiosus* è un termine generico, che si avvicina in ciò al secondo uso del termine esaminato prima, ma a differenza di questo non è esteso all'intera specie umana. Si riferisce invece alla modalità dell'esistenza umana precedente l'avvento della coscienza moderna, profana. Tale uso del termine si differenzia dal secondo per la serietà con cui prende in considerazione il fenomeno della secolarizzazione in quanto abbandono della religione, e per l'importanza assegnata agli elementi religiosi presenti nel mondo moderno e secolarizzato. Coloro che aderiscono a tale visione sono in grado di affrontare la religione nei suoi aspetti concreti normalmente considerati religiosi (come i miti e i riti), senza dover fare riferimento a definizioni predeterminate dalle loro visioni generali sull'umanità. Nello stesso tempo possono apprezzare meglio di altri le manifestazioni profane della religione. Dal momento che tale uso si trova soprattutto negli autorevoli scritti di Mircea Eliade, possiamo affermare che si tratta forse dell'uso moderno più largamente conosciuto di *homo religiosus*.

Eliade è colpito dalla differenza tra la natura e l'uso dei simboli nelle antiche religioni classiche e soprattutto nelle culture arcaiche e quelli dell'Occidente moderno. Egli pone in contrasto due modi diversi di esistere e di percepire il mondo. L'*homo religiosus* è guidato dal suo desiderio per l'essere; l'uomo moderno vive sotto il dominio del divenire. L'*homo religiosus* è assetato di essere che si presenta sotto le spoglie del sacro. Cerca di vivere al centro del mondo, vicino agli dei, nell'eterno presente degli eventi mitici paradigmatici, condizione di possibilità del divenire del tempo profano. La sua esperienza dello spazio e del tempo è

caratterizzata dalla discontinuità tra sacro e profano. L'uomo moderno non esperisce tale discontinuità. Per lui né lo spazio né il tempo sono in grado di acquisire una valorizzazione specifica. È invece determinato in maniera indiscriminata da tutti gli eventi che hanno corso nella storia e dal senso di nullità che inevitabilmente segue, causa di una profonda angoscia.

La rottura tra le due diverse modalità non può essere però completa. In quanto determinato dalla storia, l'uomo moderno è perciò determinato dal suo precursore, l'*homo religiosus*. A prova di ciò Eliade porta ad esempio alcune strutture religiose del mondo moderno, come le immagini mitiche represse nell'inconscio e la funzione e i simboli religiosi degli spettacoli moderni. Nonostante tali somiglianze vi è però una profonda differenza tra realtà arcaica e realtà moderna. Per l'*homo religiosus*, tali strutture sono vissute consciamente e determinano il mondo e la persona nella sua globalità. Per l'uomo moderno sono inconscie, particolari, private, represse o relegate agli ambiti periferici della vita.

L'influenza esercitata dalla nozione di *homo religiosus* di Eliade può essere giudicata dal vasto numero di discussioni e critiche sorte tra gli studiosi. Alcuni, soprattutto tra gli antropologi, mettono in dubbio i dati e il metodo di Eliade, giungendo alla conclusione radicale che l'*homo religiosus* di Eliade in quanto tale non esiste (cfr. Saliba, 1976).

Per altri, la presenza di pregiudizi nell'opera di Eliade ha alterato un lavoro che altrimenti sarebbe molto accurato. Ad esempio, alcune studiose femministe ritengono che la concezione globale della vita umana in Eliade sia profondamente androcentrica: l'*homo religiosus* di Eliade è in realtà un *vir religiosus* (cfr. Saiving, 1976).

Un terzo tipo di critica ammette le strutture generali a cui perviene il lavoro di Eliade, mettendone in dubbio però le conclusioni. Alcuni studiosi si chiedono, per esempio, se le strutture arcaiche e le loro sopravvivenze moderne non possano spiegarsi più facilmente con «la costituzione organica e psicologica dell'*homo sapiens*» (Brown, 1981, p. 447). Una volta postulata l'unità biologica dell'uomo, è ancora rilevante distinguere, come fa Eliade, l'uomo moderno dall'*homo religiosus*?

Un'ultima critica non mette in dubbio la concezione dell'*homo religiosus* di Eliade ma ciò che viene visto come il suo programma di rivitalizzazione dell'umanità religiosa. Kenneth G. Hamilton, un adepto della *teologia della morte di Dio*, ritiene che le proposte di Eliade siano in disaccordo con la fede storica (cfr. Hamilton, 1965). L'abbandono da parte dell'umanità religiosa del domandare e del particolare a favore dell'universalità e dell'apertura ha come risultato l'abbandono della morale e della storia.

L'homo religiosus nello studio della religione. Evidentemente, gli studiosi danno al termine *homo religiosus* una varietà di significati diversi. Inoltre, tale termine viene usato con determinazioni e frequenza diverse. L'esposizione che abbiamo tentato di dare riposa su attente e precise discussioni, ma un gran numero di studiosi usa in maniera casuale questa espressione al punto che è spesso difficile determinarne il significato preciso. Alcuni studiosi assicurano al termine *homo religiosus* una posizione centrale nel loro pensiero, altri ne fanno tranquillamente a meno.

La formulazione di un concetto adeguato di *homo religiosus* non rientra se non raramente negli obiettivi dello studioso. Come l'esistenza di vari e spesso incompatibili significati del termine dimostra, gli studiosi generalmente si interessano di questioni più essenziali riguardanti la religione e formulano differenti teorie in materia religiosa nelle quali una frase come *homo religiosus* – un'espressione latina che attira l'attenzione del lettore – può assolvere tutta una serie di compiti. Tuttavia, fino a che lo studio della religione verrà concepito come lo studio di ciò che è umano, alcuni studiosi potranno ritenere l'espressione *homo religiosus* conveniente e utile.

BIBLIOGRAFIA

Non esiste uno studio generale che copra l'intera sfera degli usi dell'espressione *homo religiosus*. La fonte più utile per la cristologia di F. Schleiermacher è la sua opera sistematica *Die Christliche Glaube* (1821-22) (trad. it. *La dottrina della fede esposta sistematicamente secondo i princìpi fondamentali della chiesa evangelica*, in *Opere scelte*, III/1, a cura di S. Sorrentino, Brescia 1981). M. Scheler fornisce degli accenni di una concreta fenomenologia dell'*homo religiosus* nel suo *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921 (trad. it. *L'eterno nell'uomo*, Milano 1972); un volume successivo avrebbe dovuto contenere un'esposizione più dettagliata, ma non fu mai scritto. Si possono trovare particolari nel saggio di Scheler, *Vorbilder und Führer*, in *Schriften aus dem Nachlass, I, Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 2ª ed. riv. a cura di Maria Scheler, Bern 1957, pp. 255-344. Per l'opera di J. Wach, cfr. la sua *Sociology of Religion*, Chicago (1944), 1971, 12ª ed. (trad. it. *Sociologia della religione*, a cura di G. Filoramo, Bologna 1986), in particolar modo il cap. 8, *Types of Religious Authority*. Sparsi e rari riferimenti ad una dimensione esperienziale interna dell'*homo religiosus* si trovano nelle lezioni di Wach, pubblicate postume con il titolo *The Comparative Study of Religions*, New York 1958.

G. van der Leeuw sviluppa la sua visione dell'*homo religiosus* nel contesto di un'analisi della mentalità primitiva; cfr. il suo *De primitieve mensch en de religie. Anthropologische Studie*, Groningen 1937 (trad. it. *L'uomo primitivo e la religione*, Torino

1961). W. Dupré riflette sull'universalità della religione quando prende in esame i popoli primitivi nel suo *Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy*, Paris 1975.

Indispensabile per la visione dell'*homo religiosus* in M. Eliade è il suo *Das Heilige und das Prophane*, Hamburg 1957 (trad. it. *Il sacro e il profano*, Torino 1967), che esamina l'esperienza dell'*homo religiosus* in riferimento allo spazio, al tempo, alla natura e alla vita. Il volume contiene anche pagine sul contrasto tra l'*homo religiosus* e l'uomo moderno. Per questo contrasto, cfr. anche, tra gli altri scritti di Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957 (trad. it. *Miti, sogni e misteri*, Milano 1976) e *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris 1949 (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968). Un articolo recente di Eliade esamina la tecnologia e la mitologia nel mondo arcaico e nel mondo moderno: *Homo faber and Homo religiosus*, in J.M. Kitagawa (cur.), *The History of Religions. Retrospect and Prospect*, New York 1985 (trad. it. *Homo faber e homo religiosus*, in M. Eliade, *Spezzare il tetto della casa. La creatività e i suoi simboli*, a cura di R. Scagno, Milano 1988).

Le discussioni sulle nozioni di Eliade sono ancora in corso, e quindi non si può dare un giudizio definitivo. Esempi tipici delle varie critiche a questa nozione di *homo religiosus* sono: J.A. Saliba, *«Homo religiosus» in Mircea Eliade*, Leiden 1976; Valerie Saiving, *Androcentrism in Religious Studies*, in «Journal of Religion», 56 (1976), pp. 177-97, che esamina in particolar modo la trattazione di Eliade dei riti di iniziazione maschili e femminili; R.F. Brown, *Eliade on Archaic Religion. Some Old and New Criticism*, in «Studies in Religion/Sciences religieuses», 10 (1981), pp. 429-99; e K.G. Hamilton, *«Homo Religiosus» and Historical Faith*, in «Journal of Bible and Religion», 33 (1965), pp. 213-22.

GREGORY D. ALLES

I

IEROFANIA (dal greco *hiero-*, «sacro», e *phainein*, «apparire») è un termine che designa la manifestazione del sacro. La parola non implica ulteriori specificazioni. In ciò consiste il suo vantaggio, in quanto può riferirsi a ogni manifestazione del sacro in qualsiasi oggetto nel corso di tutta la storia. Sia che il sacro si manifesti in una pietra, in un albero o in un essere umano, una ierofania denota il medesimo atto: una realtà di ordine completamente differente da quelle di questo mondo si manifesta in un oggetto che fa parte della sfera naturale o profana.

Il sacro si manifesta come una potenza o forza completamente differente dalle forze che operano nella natura. Un albero sacro, per esempio, non è adorato per il semplice fatto di essere un albero, né una pietra sacra è adorata di per se stessa, per le sue proprietà naturali in quanto pietra. Tali oggetti sono posti al centro della venerazione religiosa poiché sono ierofanie che rivelano qualcosa che non ha più nulla a che fare con l'ordine botanico o geologico: il «totalmente altro».

Le forme della ierofania. Le forme delle ierofanie variano da una cultura all'altra. La questione è resa più complicata dal fatto che, nel corso della storia, le diverse culture hanno riconosciuto manifestazioni del sacro in ogni piano della realtà: psicologico, economico, spirituale, sociale, ecc. Difficilmente a un qualsiasi oggetto, azione, funzione psicologica, specie di essere o anche spettacolo non è toccato in sorte, in un determinato momento, di diventare una ierofania. Qualsiasi cosa con cui l'umanità è entrata in contatto può essere trasformata in una ierofania. Strumenti musicali, forme architettoniche, animali da soma e veicoli da trasporto sono stati oggetti sacri. Nelle circostanze adatte qualsiasi oggetto materiale può diventare una ierofania.

Nonostante questo, la comparsa del sacro in una ierofania non elimina la sua esistenza come oggetto profano. In ogni contesto religioso alcuni oggetti compresi nella classe delle cose che comunicano il sacro (per esempio pietre, alberi, esseri umani) restano sempre profani. Nessuna singola cultura contiene nella sua storia tutte le possibili ierofanie. In altre parole, ogni ierofania implica sempre una scelta. In una cultura non tutte le pietre sono considerate sacre: tra esse solo alcune sono venerate a causa delle loro proprietà che le rendono veicoli del sacro. Una ierofania separa la cosa che manifesta il sacro da tutto ciò che la circonda, da tutto ciò che rimane profano.

Il sacro si manifesta sia nel cosmo sia nella vita immaginativa degli esseri umani. Le ierofanie cosmiche coprono l'intero spettro delle strutture cosmiche. Le divinità supreme del cielo, come Num il dio del cielo dei Samoiedi o Anu il *shar shame* («re del cielo») babilonese riflettono o condividono la sacralità attribuita al cielo. Lo stesso vale per le divinità sovrane del cielo che manifestano la loro potenza mediante la tempesta, il tuono e il fulmine, come il dio greco Zeus, la sua controparte romana Juppiter, e Jahvè l'Essere supremo ebraico.

La sacralità della terra è un'importante fonte di ierofanie. L'adorazione di Pachamama, dea madre della terra, è un fenomeno antico e diffuso nelle Ande sudamericane. Il suolo natio è una presenza sacra in svariate culture del mondo. Spesso la terra è un personaggio importante dei tempi primordiali in cui sono ambientati i miti di creazione. Tale è il ruolo di Papa («terra»)

nei racconti Maori della creazione, e di Gaia nei miti greci narrati da Esiodo. Spesso la terra, come ierofania di un essere sacro, si presenta come la compagna feconda di un essere celeste. La coppia divina, cielo e terra deificati, è presente nelle mitologie dell'Oceania, della Micronesia, dell'Africa e delle Americhe.

Il sole diventò un'efficace manifestazione del sacro nel Messico centrale (tra i Mixtechi), nelle Ande peruviane (tra gli Inca), nell'antico Egitto e in altri luoghi. Inoltre, gli «eroi culturali» che compaiono spesso nelle narrazioni mitiche di varie culture (ad esempio tra i Maasai dell'Africa, i Turco-Mongoli e gli Indoeuropei) sovente hanno legami essenziali con i poteri del sole.

In molte culture, alla fertilità degli animali e delle piante è preposta la sacralità della luna. Rispetto a tutte le altre ierofanie, la ierofania della luna convoglia la sacralità dei ritmi della vita: stagioni piovose, maree, stagioni della semina, cicli mestruali. Tra i Pigmei dell'Africa centrale, ad esempio, la luna, chiamata Pe, è la fonte feconda della vita nuova. Le donne celebrano la sua sacralità con libagioni e danze che hanno luogo durante il periodo del novilunio. Attraverso la metamorfosi cui è sottoposta ogni mese, la luna mostra i suoi poteri di immortalità e la sua capacità di rigenerare una forma della vita, che include anche l'esperienza della morte.

Donne e serpenti diventano epifanie del sacro potere della luna a causa della perdita periodica di vita, simbolizzata rispettivamente dal sangue mestruale e dalla muta della pelle. Talvolta le mestruazioni sono avvertite non solo come uno spargimento di sangue, ma anche come una muta mensile della «pelle» che fodera l'utero, o anche della «pelle» che circonda il corpo dell'infante, se il concepimento avviene in quel dato mese. Talvolta si crede che i serpenti si liberino non solo della «pelle», ma addirittura del «sangue»: il veleno del serpente è assimilato al sangue che il serpente stesso «sparge» (trasmesso dai denti alla vittima) quando morde la sua preda, o quando il veleno è consumato in una festa rituale.

La stessa fisiologia umana può diventare una manifestazione del sacro. I re divini e i corpi mistici degli sciamani, trasformati dal contatto con realtà sacre, possono diventare veicoli trasparenti di poteri sacri. Anche il respiro, l'anima, il sangue, le pulsazioni, il seme e il calore corporeo dell'uomo comune possono essere intesi come segni della presenza di forze sovrannaturali. In alcune tradizioni yoga, ad esempio, una donna incarna la *prakṛti*, la fonte eterna e l'illimitata forza creativa della natura. La nudità rituale di queste *yoginī* rende possibile la rivelazione di un mistero cosmico.

Oggetti comuni come radici, erbe e cibi possono manifestare, in varie tradizioni, il sacro; allo stesso modo manufatti come spade, corde e bambole. Le stesse tecniche (i processi della manifattura) rivelano poteri sacri. La lavorazione del ferro, la filatura e la tessitura sono, di frequente, attività sacre, eseguite da persone consacrate in luoghi e tempi sacri.

I miti cosmogonici dei popoli tribali, la tradizione brahmanica dell'Asia meridionale, gli scritti mistici di Nichiren e di Teresa d'Avila, le cerimonie di investitura del re nell'antica Babilonia, le feste agricole del Giappone, i costumi rituali degli sciamani siberiani, le strutture simboliche dello stupa di Borobudur e i riti di iniziazione nelle varie tradizioni sono tutte ierofanie. Esprimono delle modalità del sacro e alcuni momenti della sua storia. Ogni ierofania rivela sia un aspetto del sacro sia un atteggiamento storico degli uomini nei confronti del sacro.

Struttura e dialettica del sacro. Se passiamo ad un livello più generale di analisi, troviamo una struttura del sacro comune a tutte le ierofanie. Ogni volta che il sacro si manifesta, contemporaneamente si limita. La sua manifestazione produce una dialettica che occulta altre possibilità. Facendo la sua apparizione sotto la forma concreta di una pietra, di una pianta, di un essere vivente, il sacro cessa di essere assoluto, poiché l'oggetto in cui si manifesta resta pur sempre parte dell'ambiente mondano. Per certi aspetti, ogni ierofania esprime un paradosso incomprensibile che nasce dal grande mistero sul quale ogni ierofania è fondata: il fatto stesso che il sacro si renda manifesto.

La struttura di manifestazione e limitazione è comune a tutte le ierofanie. La dialettica di apparizione e di occultamento del sacro diventa la chiave per comprendere l'esperienza religiosa.

Una volta compreso che tutte le ierofanie sono equivalenti sotto questo aspetto fondamentale, si possono stabilire due punti di partenza importanti per lo studio dell'esperienza religiosa. In primo luogo, tutte le manifestazioni del sacro, siano esse sublimi o banali, possono essere comprese nei termini della dialettica del sacro. In secondo luogo, l'intera vita religiosa dell'umanità è posta su un terreno comune. Per quanto ricca e diversa sia la storia religiosa dell'umanità, essa non mostra sostanziali discontinuità. Lo stesso paradosso si ritrova alla base di ogni ierofania: il sacro nel rendersi manifesto limita se stesso.

Teofania e cratofania. Sebbene *ierofania* sia un termine generale, si possono distinguere diversi tipi di ierofania. Essi dipendono dalla forma in cui il sacro appare e dal senso che il sacro dà a questa forma. In alcuni casi la ierofania rivela la presenza di una divinità. Cioè, la ierofania è una teofania, l'apparizione di un dio. Le teofanie sono diverse una dall'altra per forma e

significato, dipendendo dalla natura della forma divina che si manifesta in esse. Uno sguardo alle divinità del pantheon della mitologia dell'Asia meridionale o della mitologia azteca mostra come le divinità possano variare notevolmente, rivelando diverse forme del sacro, anche nella stessa cultura. È inutile dire che teofanie di culture diverse (ad esempio Baal, il dio della tempesta degli antichi semiti; Viracocha, il dio creatore degli Inca; Amaterasu, la divinità giapponese del sole e antenata mitica della stirpe imperiale) manifestano differenti modalità del sacro. Sotto la forma di persone divine, le teofanie rivelano i diversi valori religiosi della vita organica, dell'ordine cosmico, o delle forze elementari del sangue e della fertilità, così come dei più puri e sublimi aspetti.

Un secondo tipo di ierofania può essere denominato cratofania, ossia manifestazione della potenza. Le cratofanie lasciano intatto il sacro in tutta la sua ambivalenza, nel suo duplice aspetto di attrazione e repulsione che si manifesta mediante la potenza brutale. L'insolito, il nuovo, il misterioso rivestono la funzione di cratofanie. Tali cose, persone o luoghi possono essere pericolose, contaminate e sacre allo stesso tempo. Cadaveri, criminali e malati rivestono spesso la funzione di cratofanie. In determinate circostanze di ambiguità o di estrema forza alcuni esseri umani (come le donne mestruate, i soldati, i cacciatori, i re con poteri assoluti o i carnefici) sono circondati da tabu e restrizioni. Gli uomini si avvicinano ai cibi sacri con precauzioni e cerimoniali atti ad allontanare la contaminazione, la malattia e la profanazione. Le precauzioni che circondano i santi, i sacerdoti ed i guaritori derivano dalla paura del confronto con il sacro. Le cratofanie mettono in evidenza il limite fino a cui si spinge la manifestazione del sacro nell'imporsi sull'ordine delle cose. Inoltre le cratofanie mettono in risalto l'attitudine contraddittoria dell'uomo nei riguardi di tutto ciò che è sacro. Da una parte, venire in contatto con delle ierofanie rassicura, rinnova e rinforza la propria realtà. Dall'altra parte, la completa «immersione» nel sacro (o uno scorretto incontro con esso) annienta una dimensione essenziale della vita: l'esistenza profana.

In ogni caso una ierofania (sia sotto forma di teofania sia sotto forma di cratofania) rivela la potenza, la forza e la santità del sacro. Anche le forze della natura sono venerate per la loro capacità di santificare la vita in quanto rendono santa la fertilità. Le forze della natura che si mostrano in forme divine o in determinati oggetti rendono partecipe la vita riproduttiva della illimitata potenza e pienezza del sacro.

Impatto sullo spazio e sul tempo. Le ierofanie toccano da vicino l'esistenza umana nonché le condizioni grazie alle quali gli uomini comprendono la propria natura ed afferrano il proprio destino. Per fare un esempio: le ierofanie alterano le strutture fondamentali dello spazio e del tempo. Ogni ierofania trasforma il luogo in cui appare in maniera tale che un luogo profano diventa un'area sacra. Per gli Aborigeni dell'Australia, il paesaggio delle loro terre è vivo. I più piccoli dettagli sono resi significativi dalle storie raccontate nei miti. Per il fatto che il sacro si manifestò per la prima volta in quei luoghi (per assicurare una scorta di cibo ed insegnare agli uomini come nutrirsi), essi diventano una inesauribile fonte di potenza e sacralità. Gli esseri umani possono ritornare in quei luoghi ad ogni generazione, per entrare in comunicazione con la potenza che lì si è manifestata. Di fatto gli Aborigeni manifestano il loro bisogno religioso di restare in diretto contatto con quei luoghi che sono ierofanici. Si può quindi affermare che la ierofania, associata al luogo trasformato dalla sua apparizione, ha la possibilità di ripetersi. È convinzione diffusa che le ierofanie possano ripresentarsi nei luoghi dove già un tempo si manifestò il sacro. Questo spiega il motivo per cui case e città sono costruite vicino ai santuari. Cerimonie di consacrazione, il dissodamento di un terreno, il gettare le fondamenta dei templi, dei santuari, delle città sacre, delle capitali ed anche dei ponti e delle case, frequentemente ripetono o riecheggiano le azioni delle ierofanie essenziali come la creazione del mondo. A volte esse cercano di provocare un segno che indichi la posizione di una ierofania (ad esempio, lasciare libero un animale e sacrificarlo nel luogo dove viene ritrovato; o la geomanzia). Questi rituali di fondazione e di costruzione assicurano che il luogo perpetuerà la presenza di una ierofania che per la prima volta si manifestò in un luogo e per mezzo di un evento similmente strutturato. Le aree per le feste e le cerimonie sono consacrate spesso in questa maniera. Così gli Yuin, i Wiradjuri e i Kamilaroi, gruppi Aborigeni dell'Australia, preparano un terreno sacro per le loro cerimonie d'iniziazione. Il terreno rappresenta l'accampamento di Baiame, l'Essere supremo.

Anche il tempo viene trasformato dalle ierofanie. La ierofania segna il passaggio dal tempo profano al tempo magico-religioso. Come lo spazio sacralizzato da una ierofania può essere ricostruito mediante atti di consacrazione, così gli atti della ierofania sono ripetuti nel calendario sacro annuale. I rituali che ripetono l'attimo di una ierofania ricreano le condizioni del mondo in cui si manifestò per la prima volta il sacro, e quando il sacro si manifesta di nuovo nello stesso modo, una potenza straordinaria distrugge la successione profana del tempo.

Le cerimonie dell'anno nuovo sono tra gli esempi più lampanti della ricreazione periodica del mondo in

uno stato vergine, potente e pieno di promesse come fu agli inizi. Ogni frammento del tempo (ad esempio, le fasi della luna, il passaggio dei cicli della vita umana, i solstizi, le stagioni piovose, i cicli procreativi degli animali, i cicli di crescita delle piante) può in ogni momento diventare ierofanico. Se testimonia la presenza di una cratofania o di una teofania, l'attimo stesso si trasfigura o viene consacrato. Sarà ricordato e ripetuto. A causa della potenza che esprimono, i ritmi della natura sono considerati delle ierofanie, ossia segni del potere di rinnovamento e di ricominciamento della vita cosmica. Inoltre, i momenti ierofanici del tempo non si limitano ai ritmi cosmici naturali e biologici. Nella tradizione giudeo-cristiana, per esempio, la storia umana viene trasfigurata in teofania. La manifestazione di Dio nel tempo garantisce il valore religioso delle immagini e dei simboli cristiani come la croce, la montagna sacra del Calvario e l'albero cosmico.

Implicazioni per lo studio della vita simbolica. La trasformazione di un così elevato numero di oggetti in simboli di qualcosa d'altro, di una realtà sacra, ha una notevole ripercussione sulla comprensione della natura dei simboli. [Vedi *SIMBOLISMO*, vol. 4]. Lo studio delle ierofanie penetra a fondo il significato della vita simbolica e mette allo scoperto la funzione del simbolismo in generale. Gli esseri umani hanno un senso innato della simbolicità e tutte le loro attività implicano un simbolismo. In particolare, le azioni religiose hanno un aspetto simbolico. Nel momento stesso in cui un'azione, o un oggetto, assumono un carattere religioso si imbevono di un significato simbolico, che si riferisce a valori e realtà soprannaturali.

I simboli sono collegati al sacro in molti modi. A volte forme simboliche diventano sacre poiché incarnano direttamente lo spirito o la potenza di esseri trascendenti (le pietre, per esempio, rappresentano le anime dei defunti o un dio). In questi casi la ierofania è realizzata da un simbolismo direttamente associato con la forma effettiva (cioè, una forma appresa per mezzo dell'esperienza religiosa e non attraverso l'esperienza empirica o razionale) della pietra, dell'acqua, della pianta o del cielo.

Altre volte il senso di una forma religiosa può derivare da un simbolismo meno evidente. Alcuni oggetti religiosi diventano ierofanie in un modo meno diretto per il tramite del simbolismo stesso. Acquistano una qualità religiosa a causa del simbolismo che li compenetra di significato religioso. Tali oggetti diventano sacri in quanto entrano a far parte di un sistema simbolico. La loro sacralità dipende dalla capacità della coscienza di operare connessioni teoretiche tra le espressioni simboliche. In tali casi la ierofania si realizza per mezzo della trasformazione di forme concrete in un nesso di poteri e principi cosmologici.

Per fare un esempio, il simbolismo che ha sempre accompagnato storicamente la perla, la trasforma in un «centro cosmologico» che raccoglie una serie di significati religiosi chiave associati con la luna, le donne, la fertilità e la nascita. [Vedi *PERLA*, vol. 4]. Il simbolismo della perla è molto antico. Le perle appaiono nelle tombe preistoriche ed il loro uso ha una lunga storia nella magia e nella medicina. Un attento studio dei miti delle perle in molte culture rivela il fatto che l'acqua imbeve le perle con la sua forza germinativa. Le perle erano offerte ritualmente alle divinità dei fiumi. Alcune perle avevano poteri magici per il fatto di essere nate dalla luna. La perla è come un feto, e per questo motivo le donne indossano perle per venire in contatto con i poteri fertilizzanti dei processi creativi nascosti nelle conchiglie, nelle acque amniotiche e nella luna. Le perle sono anche state usate come farmaci nella cura delle malattie legate alla luna. Poste nelle tombe, le perle rinnovano la vita dei morti mettendoli in contatto con i potenti ritmi rigenerativi della luna, delle acque e della femminilità. Se ricoperti di perle i morti sono gettati di nuovo nel ciclo della nascita, vita, morte e rinascita, in quanto la vita è legata intimamente alla luna. In breve, la perla diventa una ierofania quando gli esseri umani diventano consapevoli del modello cosmologico dell'acqua, della luna, delle donne e del cambiamento.

Tale simbolismo sacro ha le sue origini nella teoria; più specificatamente in una teoria dei simboli. Ciò che dà all'oggetto sacro in questione (ad esempio una perla) il suo significato religioso ricco e pieno è la struttura del simbolismo che lo circonda. Ciò è dovuto alla consapevolezza del più vasto universo simbolico. Questa conclusione è importante per la comprensione del ruolo della riflessione umana nell'origine di certe ierofanie. Un oggetto diventa sacro, diventa il luogo di una ierofania, quando l'umanità diventa conscia del modello cosmologico dei principi (ad esempio, acqua, luna, cambiamento, il ciclo di morte e vita) che in esso trovano il proprio centro. Tali legami teoretici rendono possibile l'esperienza dell'intero ambito della sacralità. L'oggetto assume il suo pieno significato dal simbolismo che lo circonda e di cui è parte. Infatti, i simboli estendono l'ambito delle ierofanie. Oggetti che non sono direttamente il luogo di una ierofania possono diventare sacri a causa del loro coinvolgimento in una rete o modello simbolico.

È necessario ora separare due affermazioni correlate. Una prima considerazione riguarda il fatto che le ierofanie possono diventare simboli. Sotto tale riguardo i simboli sono importanti perché possono sostenere

o anche sostituire le ierofanie. Tuttavia i simboli svolgono un ruolo ancora maggiore e più creativo nella vita religiosa: prolungano il processo di ierofanizzazione. Qualche volta è il simbolo stesso ad essere una ierofania, ossia rivela una realtà sacra che nessun'altra manifestazione può scoprire. Essendo una ierofania in tutto e per tutto, il simbolismo produce una solidarietà ininterrotta tra l'umanità (*homo symbolicus*) e il sacro.

Estendendo la dialettica delle ierofanie, il simbolismo trasforma gli oggetti della sfera naturale in qualche cosa di completamente diverso. Mediante il simbolismo qualsiasi cosa mondana può diventare un segno di una realtà trascendente ed un'incarnazione della sacralità di un intero sistema simbolico. Possiamo quindi affermare che il simbolismo riflette la necessità umana di estendere infinitamente il processo di ierofanizzazione. Considerando il notevole numero di forme che hanno manifestato il sacro nella storia delle religioni, si può concludere che la vita simbolica tende ad identificare l'universo nella sua totalità con la ierofania, aprendo così l'esistenza umana ad un mondo pieno di significato. [Vedi anche *RIVELAZIONE*, vol. 3; e *SACRO E PROFANO*].

BIBLIOGRAFIA

L'uso del termine *ierofania* e l'interpretazione della *ierofania* come manifestazione del sacro, nel campo degli studi religiosi, si deve principalmente a M. Eliade. Per un'analisi delle innumerevoli e coerenti forme simboliche di ierofanie, e per un esame della dialettica del sacro soggiacente ad esse, cfr. il suo *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954), specialmente il capitolo finale. In *Das Heilige und das Prophane*, Hamburg 1957 (trad. it. *Il sacro e il profano*, Torino 1967), Eliade studia l'impatto della ierofania sulle strutture dello spazio e del tempo. Il libro di A. Marino, *L'herméneutique de Mircea Eliade*, Paris 1980, descrive come questa interpretazione della ierofania si inserisca in una scienza generale della cultura. Il saggio di Alejandra Siffredi, *Hierofanias y concepciones mitico-religiosas de los Teheulches meridionales*, in «Runa» (Buenos Aires), 12 (1969-1970), pp. 247-71, è un esempio dell'applicazione del concetto di ierofania all'etnografia delle singole culture. Il saggio di M. Meslin, *Le merveilleux comme théophanie et expression humaine du sacré*, in E. Castelli (cur.), *Il sacro. Studi e ricerche*, Padova 1974, pp. 169-77, applica in modo ampiamente comparativo il termine *teofania*. L'articolo di B. Lincoln, *Revolutionary Exhumations of Spain, July 1936*, in «Comparative Studies in Society and History», 27 (1985), pp. 241-60, dimostra come la logica della dialettica del sacro, presente in questa teoria della ierofania, possa essere estesa fino al punto di includere ciò che Lincoln chiama *profanofania*. L'uso del termine *ierofania* e la relativa teoria del sacro ha suscitato accesi dibattiti negli studi sulla religione. Reazioni, sia positive che negative, possono essere scoperte consultando le opere citate in D. Allen e D. Doeing, *Mircea Eliade. An Annotated Bibliography*, New York 1980.

MIRCEA ELIADE e LAWRENCE E. SULLIVAN

IMMORTALITÀ. Il concetto di immortalità può essere compreso ed esteso su tre diversi livelli. In un primo senso, l'immortalità è la caratteristica attribuita a certi esseri divini, mitici o angelici, che per loro propria natura non sono soggetti alla morte. Un secondo senso concerne invece quegli eroi che hanno ottenuto uno statuto divino, che li fa partecipare alla condizione degli dei. Nel suo terzo senso, infine, il concetto di immortalità ha a che fare con l'essere umano che, dopo la morte, entra in una nuova forma di esistenza, eterna e incorruttibile. Il presente articolo si occuperà dell'immortalità soltanto in questo terzo senso, trattando della permanenza dell'essere umano oltre il fenomeno della morte.

La vita umana risulta verificabile nell'animazione prodotta dal respiro vitale, come è testimoniato da un'ampia serie di espressioni e di attività. Può anche essere definita, seguendo l'uso aristotelico della parola *organon*, come ciò che è organizzato ed auto-organizzante. Comunque sia intesa, come organizzazione, come animazione dall'esterno o come manifestazione e attività, la vita umana è in ogni caso soggetta alla consumazione finale costituita dalla morte. Ne consegue che l'immortalità, nel terzo senso che abbiamo sopra indicato, è l'infinito prolungamento dell'esistenza e della personalità umana oltre la morte. La vita è quindi seguita da un'altra e diversa forma di organizzazione, la vita futura. Altri concetti, come eternità, paradiso, inferno e trasmigrazione, sono evidentemente associati con la vita futura. Questi concetti, tuttavia, non saranno trattati in questo articolo.

Lo studio delle credenze popolari. Lo studio delle concezioni relative all'immortalità presenti nelle credenze popolari deve considerare: 1) la celebrazione della morte come passaggio ad un'altra vita; e inoltre 2) le tradizioni e i testi delle diverse culture e religioni. Il primo punto riguarda l'atteggiamento dei vivi di fronte alla morte e ai defunti, atteggiamento che comprende azioni appropriate, comportamenti, riti, preghiere, trattamento della salma: si tratta, in breve, di un ricco complesso simbolico. L'archeologia e la storia, per esempio, rivelano numerosi e diversi modi di trattare il cadavere: inumazione, imbalsamazione, mummificazione, esposizione, cremazione. Si consideri inoltre quale è l'ambiente preparato per il defunto: la forma, il materiale e le decorazioni del sepolcro, la copertura del corpo, l'arredamento e le offerte fune-

bri, la presenza di segni e di simboli. Infine ricordiamo le cerimonie funebri: il rito dell'apertura della bocca, degli occhi, delle orecchie o del naso, varie purificazioni rituali, i riti propri della cerimonia funebre e quelli postumi.

Lo studio dei documenti scritti e delle tradizioni orali ci permette di comprendere il significato di queste credenze e quindi di interpretare il simbolismo dei riti. In questa analisi dei documenti e delle tradizioni orali possiamo servirci di tre diversi tipi di informazione: in primo luogo i testi scritti delle diverse religioni del mondo; poi i miti e le narrazioni popolari, con tutti i materiali prodotti dalla tradizione culturale; infine i testi liturgici delle cerimonie funerarie.

L'epoca preistorica. I popoli che vissero prima del 9000 a.C. ci hanno lasciato messaggi incerti e testimonianze mute: ossa, teschi, strumenti di pietra, arredi funebri, incisioni e pitture nelle caverne e sulle rocce. L'analisi di queste testimonianze dimostra comunque che l'*homo sapiens* preistorico era già un *homo religiosus*. Accanto all'interpretazione simbolica del cannibalismo come reincorporazione del defunto da parte del vivo (L.-V. Thomas, *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles 1980, p. 169), conosciamo alcune antiche deposizioni dell'uomo di Neanderthal (80.000 anni a.C.), caratterizzate da offerte funerarie, orientamento del corpo, posizione supina o fetale del cadavere e pitture di ocra rossa. La tomba VI di Shanidar, in Iran, (circa 50.000 a.C.), mostra per esempio che il corpo era stato deposto su uno strato di fiori. Alcune sepolture del Paleolitico superiore (dal 35.000 al 9000 a.C.) presentano numerosi oggetti ornamentali e confermano l'importanza dell'ocra rossa come belletto funerario, in quanto sostituto del sangue. I livelli del Paleolitico continuano a produrre depositi di ossa e di teschi, evidentemente manipolati e ordinati secondo un piano preordinato. L'arte parietale, infine, rappresenta volentieri l'arcobaleno e il ponte, simboli che suggeriscono la connessione con l'altro mondo.

Periodo mesolitico e neolitico. Le testimonianze funerarie diventano più numerose nel Mesolitico e nel Neolitico. Nel Vicino Oriente antico le pratiche funebri del Natufiano (7800 a.C.) sembrano indicare una qualche forma di «culto dei morti». A Gerico, per esempio, sono stati ritrovati alcuni teschi disposti in circolo, tutti rivolti verso l'interno, e tre gruppi di tre teschi ciascuno, rivolti nella stessa direzione. La città neolitica di Çatal Hüyük, nell'Anatolia centrale (6500-5600 a.C.), ha fornito numerosi templi, le cui pareti sono decorate con dipinti che si riferiscono alla morte e alcuni teschi adornati e circondati dagli oggetti dell'esistenza quotidiana. La cultura di Lepenski Vir, sulla riva destra del Danubio, nella Serbia orientale, ha infine arricchito la nostra conoscenza sulle pratiche sepolcrali del Neolitico: inumazione sotto la casa o nelle sue vicinanze; un focolare rettangolare posto al centro dell'abitazione, con un altare decorato o una pietra sagomata a forma di uovo dietro di esso; teschi e ossa lunghe sepolte tra il focolare e l'altare. Durante i due millenni successivi al 5800 a.C. le tombe megalitiche coprirono le regioni settentrionali ed occidentali dell'Europa, estendendosi fino al Mediterraneo. In queste tombe collettive si trovano cadaveri deposti con i loro beni, oggetti decorativi, offerte di cibo e rilievi sulle pareti. Nel corso del III millennio apparve infine l'immagine di una dea protettrice dei defunti.

Gli inizi del periodo storico. L'età del bronzo vede la nascita della venerazione degli spiriti: a Carnac, in Francia, a Stonehenge, in Inghilterra, e inoltre in Egitto e in Mesopotamia. Nella tarda età del bronzo gli ossari collettivi e i tumuli individuali lasciano il posto ai cosiddetti «campi di urne». La cremazione distrugge il corpo per liberare lo spirito attraverso il fuoco, che diventa così il veicolo dell'anima. La cremazione si associa opportunamente con le religioni uraniche e con i culti astrali. I campi di urne dell'Europa occidentale e le stele della Valcamonica, del Tirolo e dell'Alto Adige acquistano nuovo significato alla luce delle grandi scoperte di Georges Dumézil sull'antica ideologia degli Indoeuropei. A partire dal periodo neolitico, la credenza in una vita dopo la morte è chiaramente dimostrata all'interno delle religioni cosmiche e del culto delle dee madri.

Popoli privi di scrittura. Dopo aver accennato alle credenze nell'immortalità proprie dell'antico uomo preistorico, proseguiamo con l'analisi di alcune credenze delle società tradizionali, cioè delle culture prive di scrittura. Tale indagine permetterà di scoprire il valore simbolico delle credenze e dei riti praticati dai popoli primitivi, in particolare a proposito degli «incontri» tra i vivi e i morti. Lo studio di questo simbolismo ci condurrà, infatti, all'interno dei principali valori significativi per questi popoli, delle loro relazioni con gli antenati, dei loro riti di iniziazione, del loro senso del tempo e dei loro miti escatologici. In questo modo potremo giungere ad una migliore comprensione dei modelli fondamentali dell'attività dell'*homo religiosus*. Un secondo motivo di interesse di queste ricerche, particolarmente sviluppato nei lavori di Mircea Eliade, consiste nel fatto che, attraverso lo studio delle credenze e dei riti tradizionali che sono sopravvissuti nell'età contemporanea, possiamo aprire una prospettiva comparativa che ci consenta di meglio comprendere le testimonianze lasciate dall'uomo preistorico.

Africa sub-sahariana. Un'indagine sulle credenze africane tradizionali presenta numerose difficoltà, a

causa della varietà e della natura delle testimonianze etnologiche, molte delle quali provengono da miti di tradizione orale e da proverbi, da inchieste e da testimonianze personali. L'Africa sub-sahariana, inoltre, comprende più di duemila gruppi etnici diversi, distinti sulla base di significative differenze particolari: ogni indagine sulle credenze tradizionali presuppone perciò, necessariamente, un grande numero di scelte e di omissioni.

Uno degli elementi che caratterizzano le credenze africane sull'immortalità deriva dal loro specifico interesse escatologico. Per gli Africani, infatti, vi sono due tipi di tempo: il tempo mitico, che è il tempo eternamente valido del gruppo sociale e della sua continuità; e il tempo reale, nel quale si situano la vita dell'individuo e la frattura costituita dalla morte. Tra questi due tempi si pongono come mediazione simbolica i riti funebri, attraverso i quali il defunto abbandona il tempo contingente e passa al tempo mitico, il tempo della struttura piramidale degli esseri. I riti funebri costituiscono la risposta collettiva alla morte di un individuo: essi permettono al gruppo di conservare la sua solidità. Nella maggior parte delle cosmogonie africane si incontra già questa concezione dell'immortalità del gruppo etnico, insieme all'idea della duplice realtà del tempo.

Accanto a questa visione dell'immortalità dell'*ethnos*, esiste però anche la credenza nell'immortalità dell'essere personale, indispensabile per la continuità del gruppo. Fra i Bobo del Burkina Faso, per esempio, il tempo reale si trova sotto il segno di Dwo, una divinità immutabile che domina gli spiriti, le forze vitali (*nyama*) e gli antenati. Ancora nel Burkina Faso, l'escatologia dei Dagā prevede una concezione ciclica del tempo, accompagnata dalla nozione della reincarnazione del defunto: ogni nuovo nato proviene dalla trasformazione degli antenati. Dopo la morte, infatti, il defunto passa immediatamente nel regno degli spiriti, per diventare un antenato a pieno titolo o per reincarnarsi nel corpo di un animale totemico. Anche tra i Luba e altri popoli di lingua bantu dello Zaire, il *muntu*, cioè l'essenza di ciascun individuo, dopo la morte si reca nel mondo degli antenati o in quello delle ombre. In occasione di ciascuna nuova nascita, un antenato trasferisce nel neonato la sua forza vitale. I Samo insegnano invece che il *mere*, il doppio immortale di ogni persona defunta, soggiorna dapprima in un villaggio dei morti e poi, dopo una seconda morte, in un altro villaggio. Al termine di questo doppio ciclo di vita e di morte, il *mere* prende dimora in un albero; se poi quell'albero viene distrutto, il *mere* si trasferisce in un altro albero della stessa specie. Gli Yoruba, infine, credono che *emi* («respiro»), cioè la forza vitale, abbandoni il corpo e passi nella dimora degli antenati beati, dove si unisce con *ori* («capo»), il suo spirito tutelare. In tutte le culture africane, comunque, il defunto malvagio, la cui energia vitale è stata bandita dalla società, vaga nell'aria e viene infine catturato dalle forze del male. In Africa, dunque, l'immortalità è sempre contrassegnata da un riferimento al passato, attraverso il quale i defunti svolgono ancora un ruolo importante nella società dei viventi. La reincarnazione, per esempio, riporta simbolicamente il morto nella cerchia dei sopravvissuti, cosicché la vita invisibile sussiste fianco a fianco con la vita visibile (Thomas, 1982, pp. 122-36).

Un secondo elemento fondamentale dell'immortalità è la credenza negli antenati. Vi sono due categorie di antenati, quelli mitici e primordiali e quelli che sono diventati tali dopo un'esistenza terrena. Il culto degli antenati occupa di certo il primo posto tra le credenze e i riti africani. La concezione dell'antenato è costituita da due componenti: da una parte la purezza dell'ideale sociale e religioso; dall'altra il rapporto con la continuità e l'identità del gruppo sociale. L'insieme di queste due componenti produce il concetto di immortalità, individuale e collettiva. L'antenato rappresenta infatti la trasposizione simbolica della condizione umana sul piano del numinoso, mentre ancora continua a far parte del mondo dei viventi. Proprio nel ruolo di antenato, dunque, si realizza la tappa più importante del destino del singolo, dopo la morte. Un'autentica solidarietà, infatti, collega insieme i defunti che hanno raggiunto la condizione di antenati con tutti i viventi che rimangono in comunione con loro, in modo da poter vivere secondo il passato esemplare, il che costituisce il più alto ideale dell'esistenza. Il mondo degli antenati è organizzato e regolato in una complessa gerarchia, familiare e sociale, basata sul lignaggio e sulla funzione. Vi sono antenati prossimi e immediati, che sono morti di recente, e antenati lontani, che costituiscono una schiera indistinta. I più importanti tra i defunti sono gli antenati attivi e vigilanti, mentre tutti gli altri sono morti comuni e indistinti, che non abbandonano mai la massa di una collettività del tutto anonima. Nel pensiero africano, inoltre, gli antenati vengono classificati secondo l'intensità della loro forza vitale: per esempio le popolazioni di lingua bantu distinguono i *vidye*, esseri spirituali che prendono parte attiva nella vita della comunità, dai *fu*, i morti comuni. Fra i primi vi sono i fantasmi, che devono essere placati con offerte e con sacrifici.

Gli antenati godono dunque di una speciale immortalità, personale ed etnica. La loro comunità gerarchica costituisce il deposito della conoscenza accumulata dal succedersi delle generazioni: in questo senso rappresenta la memoria del gruppo etnico, il prodotto delle

sue origini e del suo passato. Tale comunità rappresenta la legge dei padri ed esercita una permanente funzione di regolazione sulla vita del gruppo. Questo fatto spiega l'importanza del culto degli antenati nella società africana.

Prima di poter ottenere un riposo finale e duraturo, i morti subiscono profondi cambiamenti. Il loro riposo dipende in parte dal ricordo dei vivi e dalla loro capacità di mantenere viva la memoria di coloro che sono trapassati. Fino a quando i loro discendenti li onorano e li pregano, infatti, i defunti rimangono dei «morti viventi»; non appena cadono nell'oblio, essi entrano in una futura esistenza collettiva. Secondo i Bambara del Mali, per esempio, soltanto ai migliori tra gli antenati è concesso di vedere Dio. In ogni caso, il mondo degli antenati fornisce alla comunità un modello, una tradizione di norme e la sicurezza della continuità. L'ancestralità e l'immortalità sono, insomma, profondamente connesse tra loro.

Un altro aspetto dell'immortalità degli antenati si può trovare nelle credenze africane sulla reincarnazione. Gli etnologi hanno messo in evidenza la complessità della concezione secondo la quale l'individuo è un composto costituito da una molteplicità di elementi (cfr. Zahan, 1963). Si può dire che ciò che subisce la reincarnazione è la forza vitale dell'individuo, ma le condizioni effettive della reincarnazione dipendono da molteplici situazioni particolari o da esplicite scelte, come ad esempio il sesso, l'età e la condizione del defunto o del suo gruppo. La reincarnazione produce una sorta di riattualizzazione del defunto, che interrompe temporaneamente il suo destino dopo la morte. È però necessario che l'antenato che ritorna sia riconoscibile e presente nella memoria dei viventi, e ciò può accadere soltanto in un bambino della medesima famiglia e dello stesso sesso. L'antenato trasmette, in altri termini, una parte dell'eredità genetica: per questo i diversi gruppi etnici attribuiscono grandissima importanza al rispetto per il corpo e alla sua conservazione, sia al momento della morte che durante le cerimonie funebri. L'antenato trasmette però anche l'elemento spirituale: il *kili*, secondo i Serer del Senegal, il *ri*, o «pensiero», per i Samo del Burkina Faso. E peraltro l'antenato reincarnato continua a vivere nell'aldilà. «La credenza nella reincarnazione serve a riportare indietro il morto, a restituirlo, almeno simbolicamente, alla cerchia dei viventi» (Thomas, 1982, p. 135).

In tutte le culture i riti funebri servono principalmente ad esprimere la credenza nell'immortalità, ma contemporaneamente sono degli strumenti che aiutano a rendere tale immortalità effettiva, con lo scopo di assorbire in modo simbolico il trauma provocato dal decesso. Come anche i riti di nascita e di iniziazione, quelli funerari rendono effettivo un passaggio, costituito nello stesso tempo da una separazione e da una riaggregazione. In tutte le comunità africane, infatti, i riti funebri sottolineano i successivi stadi attraversati dal defunto. Gli attori sono molti: il defunto stesso, in primo luogo, ma anche il maestro della cerimonia, i seppellitori, i costruttori della tomba, la famiglia, il clan, gli amici del defunto, i sacerdoti e i capi. Nella celebrazione del rito, grande importanza ha, in genere, il sottofondo sonoro di canti e di grida, che vengono considerati una liberazione collettiva, ma che costituiscono al tempo stesso anche un simbolo di fertilità. Intervengono inoltre la purificazione del cadavere, un gran numero di oratori, riti che illustrano le circostanze della morte, la sepoltura del corpo; in alcuni casi viene anche celebrato un secondo funerale, nel corso del quale le ossa vengono estratte dalla tomba, lavate, adornate e poste infine sull'altare degli antenati. In occasione di questo secondo funerale, i Fali del Camerun preparano ritualmente il teschio, lo collocano in un'urna e infine lo depongono di nuovo nella tomba.

Soprattutto attraverso i riti di rivitalizzazione celebrati sul defunto noi possiamo percepire le credenze concernenti la sua trasformazione e gettare uno sguardo sulle sue nuove modalità di esistenza. La preparazione del cadavere è condotta con grande cura, per non sciupare il corpo e conservare il suo aspetto, come si farebbe per il bagno di un neonato. Il rituale continua con il trucco e l'ornamento del corpo, fatti con cenere, caolino, ocra rossa o polvere d'oro. Il caolino è un simbolo di vita, usato spesso nei riti di fertilità per aspergere i campi seminati. Con esso sono ricoperti anche il sacerdote e i fedeli durante le cerimonie di iniziazione. Applicato sul corpo, il caolino bianco significa, infatti, rinascita e vita. L'ocra rossa, invece, viene usata comunemente per il trucco del viso. I sacrifici e i pasti funebri forniscono le provviste necessarie per il viaggio; il bagaglio del defunto è costituito da gioielli di metallo e di cornalina e da statuette di uccelli, serpenti e coccodrilli, animali che simboleggiano l'eternità. I riti di separazione e di conclusione pongono il defunto sulla strada che conduce all'aldilà, attraverso numerosi stadi graduali che si estendono nel tempo. Tutti i riti che seguono la morte assicurano il passaggio da uno stadio a quello successivo. L'altare familiare, le maschere e le raffigurazioni sacre richiamano la presenza degli antenati: nel Benin tale presenza è simbolicamente costituita dagli *ases*, una sorta di alberi genealogici fatti di metallo. Nel Gabon, invece, i Mpongwe conservano le reliquie dei defunti in speciali contenitori, in cui i teschi dipinti di rosso sono deposti su un panno. Usanze analoghe sono presenti anche fra le tribù vicine dei Mitsogo e dei Fang. L'esecuzione

dei riti funebri aiuta, in Africa, a conservare l'equilibrio fra i due elementi che costituiscono la società, i vivi e i morti.

La percezione del tempo, il culto degli antenati e i riti funebri sono dunque i tre elementi essenziali della cultura e della religione dell'Africa sub-sahariana. Tali elementi presentano una notevolissima convergenza di azioni e di simboli, che illustrano la concezione dell'immortalità, sia quella del gruppo che quella dell'individuo. Il tempo, per esempio, è il sostegno delle generazioni. Passato, presente e futuro, i tre momenti del procedere del tempo, possono essere pensati soltanto in termini umani, ma devono essere considerati nella loro relazione col mondo degli antenati, il mondo ideale dei viventi. Per questo l'immortalità è collegata al passato e alla tradizione degli antenati. E questa tradizione è il risultato di successive generazioni: costituisce la somma globale della sapienza e il fondamentale valore dell'esistenza. Attraverso l'esperienza del defunto e la comunità degli antenati, che aumenta in continuazione, i viventi, a loro volta, accrescono continuamente la loro ricchezza spirituale. Il tempo lineare e il tempo ciclico si intersecano fra loro per costituire l'asse dell'immortalità. L'altro mondo è connesso con la nozione di riposo, tranquillità e pace: un paradiso verso il quale la società dei viventi procede fino a quando si comporta in modo conforme alla tradizione. Proprio attraverso questa comunità con gli antenati e grazie alla loro venerazione, l'africano raggiunge l'immortalità.

Australia. Nel 1770 l'esploratore James Cook raggiunse l'Australia, rivendicandola all'Inghilterra. Dal 1788 ad oggi, sono stati individuati circa cinquecento gruppi di Aborigeni, costituiti ciascuno da un certo numero di individui legati da una comune discendenza. Numerosi studi etnologici sono stati dedicati a questi popoli, famosi soprattutto per le loro usanze totemiche e per i loro sistemi di parentela. I miti australiani, che sono stati oggetto negli ultimi decenni di studi particolari, prevedono in genere un Essere soprannaturale e creatore, che formò il mondo partendo da una preesistente sostanza cosmica. La comparsa dell'uomo, nella sua forma attuale, viene collocata nel Tempo del Sogno, un'era primordiale che è chiamata *alchera* o *alcheringa* dagli Aranda, una popolazione dell'Australia centrale particolarmente interessante per la sua vita sociale e religiosa e ben conosciuta grazie agli studi di Carl Strehlow, Baldwin Spencer e F.J. Gillen. I miti di creazione ruotano intorno ai grandi dei e agli eroi culturali, sottolineando così il momento primordiale. L'importanza di tali miti cosmogonici e iniziali dipende dal fatto che tutti i riti, quelli di iniziazione come quelli di riproduzione e di fertilità, costituiscono una riattualizzazione di quei miti. In breve: «in Australia tutti gli atti religiosi possono essere considerati dei mezzi, diversi ma correlati tra loro, per ristabilire un contatto con l'Essere soprannaturale e per ritornare nel Tempo sacro del Sogno» (Eliade, *Austr. Rel.*, 1973; trad. it. 1979).

In quanto frammento isolato dell'universo sacro creato dall'Essere soprannaturale, frammento che è divenuto profano con la nascita, ciascun individuo deve ritrovare la sua origine spirituale attraverso i riti di iniziazione: la circoncisione al suono del *bull-roarer*; una uccisione simbolica con unzione di sangue; vari riti di purificazione e di «spiritualizzazione» del fuoco; il rito di purificazione dell'acqua; e infine il ritorno rituale dell'*alcheringa*. La parola *alcheringa* (*churinga*, *tjurunga*) significa in lingua aranda «tempo mitico, tempo del sogno» e si riferisce sia ai tempi antichi che agli eroi-antenati. In forma di oggetto materiale, una pietra o un pezzo di legno, il *tjurunga* viene affidato all'iniziato come simbolo concreto della sua recuperata essenza spirituale. Attraverso il *tjurunga* l'iniziato viene posto di nuovo in contatto con il Tempo del Sogno dei primordi: egli diviene *altjira*, «sacro». I simboli sacri, del resto, sono di primaria importanza per la vita dell'individuo e della tribù, perché, attraverso i miti, i riti e i pellegrinaggi ai luoghi sacri, permettono da un lato di entrare in contatto con il tempo primordiale e di rivivere gli antichi eventi, e dall'altro di mettersi in contatto con il dio del cielo e con il Tempo del Sogno. Una straordinaria quantità di oggetti prodotti dall'artigianato indigeno ci consente di comprendere la coerenza del funzionamento di questo simbolismo.

La morte è un trauma per la tribù e viene percepita come una frattura nell'esistenza collettiva: ecco il motivo delle grida e dei lamenti, dei rituali del lutto, dei canti ritmati, dell'indagine per scoprire lo spirito malvagio che ha causato l'evento. Ma gli Australiani credono che la morte sia il rito di passaggio conclusivo, che conduce dal mondo profano all'universo sacro. Ogni uomo, infatti, possiede due anime. Il vero io, lo spirito primordiale e preesistente, proviene dal cielo, che costituisce il centro totemico. Al momento della morte, questa vera anima abbandona il corpo e ritorna a vivere per sempre nell'eterno Tempo del Sogno, dove soggiornava prima della nascita dell'individuo. Invece la seconda anima rimane sulla terra, dove vaga tra i viventi, trasferendosi infine in un'altra persona. Eliade ritiene che in Australia la morte sia considerata un'esperienza estatica, modellata sul primo viaggio dell'Essere soprannaturale e degli antenati mitici (Eliade, *Austr. Rel.*, 1973; trad. it. 1979). L'anima ripeterebbe, insomma, ciò che già aveva fatto nell'autentico inizio. Tutte le tribù australiane credono, comunque,

nell'indistruttibilità dell'anima umana, un'entità spirituale che affonda le sue origini nel Tempo del Sogno.

I riti funebri assumono le forme più disparate. Il corpo viene trattato in modi differenti dalle diverse tribù: sepolto, mummificato, cremato, esposto su una piattaforma con sepoltura differita, oppure deposto sulla biforcazione di un ramo d'albero. Molto diffusa è la doppia sepoltura, inframmezzata da un periodo intermedio di lutto. La mummificazione ha lo scopo di favorire la separazione dello spirito dal corpo: la mummia, infatti, viene bruciata al termine del periodo di lutto e questa cremazione consente la definitiva liberazione dell'anima. La combinazione di diverse procedure funebri tende in questo caso a realizzare questa separazione che consente allo spirito di ritornare alla sua dimora primordiale, tra gli eroi culturali. Attraverso i riti funerari, lo spirito preesistente recupera il suo territorio spirituale, che talvolta viene considerato il centro totemico dei primordi. Un complesso simbolismo rituale accompagna questo viaggio, in occasione, per esempio, della deposizione delle ossa nella cassa da morto totemica. Rare e confuse sono però le credenze nella reincarnazione. Per gli uomini, il ciclo della vita è assai semplice: all'inizio vi è lo spirito preesistente, poi la nascita in un corpo e l'ingresso nel mondo profano; segue il primo stadio della reintegrazione nel Tempo del Sogno, attraverso l'iniziazione; infine il ritorno definitivo allo stato originario, favorito dai riti funerari.

Le Americhe. Passiamo ora a considerare le opinioni sull'immortalità degli Indiani d'America, rimasti ai margini delle più avanzate civiltà americane. Si tratta di forme religiose sopravvissute dall'epoca precolombiana e ancora presenti in alcune zone del continente americano. La credenza in una vita ultraterrena sembra saldamente affermata nel pensiero indiano, fin dai tempi più antichi, almeno a giudicare dalla concezione del mondo e della vita, dalle tradizioni ancestrali e dalle testimonianze dei veggenti. Costoro sono talvolta persone che subiscono esperienze simili al sogno, talvolta sono invece *medicine men* che viaggiano, nella loro immaginazione o in trance, fino ai confini del regno dei morti. Anche i riti funerari costituiscono, infine, una importante fonte di conoscenza a proposito della credenza in una vita dopo la morte.

Tra le popolazioni indiane d'America, la credenza nell'immortalità si fonda su una specifica concezione dell'anima. Nel Nord America, per esempio, è ampiamente diffusa l'idea di una doppia anima: quella corporea fornisce vita, coscienza e movimento al corpo, mentre l'anima del sogno è indipendente dal corpo e si può muovere nello spazio per recarsi in luoghi lontani. La morte sopravviene quando l'anima separata rimane imprigionata nel regno dei morti: in questo caso anche l'anima corporea si distacca dal corpo. Tra gli Inuit l'anima corporea, chiamata *tarneg*, sopravvive dopo la morte, conservando nel regno dei defunti l'aspetto del morto. Gli Yuchi e le tribù Sioux parlano invece di quattro anime, reduplicando la concezione della doppia anima per accordarla al loro numero sacro, che è il quattro. Nel Sud America incontriamo il medesimo sdoppiamento delle anime presso i Munducurù; invece i Waica dell'Orinoco superiore e i Jivaro dell'Ecuador non sembrano possedere il concetto di un'anima separata.

Due importanti osservazioni possiamo trarre da *The Religions of the American Indians* (Berkeley 1979), di Åke Hultkrantz. In primo luogo si constata come, sia nel Nord che nel Sud America, le principali culture condividono ormai una concezione monistica dell'anima, un fatto che va probabilmente attribuito al declino dello sciamanismo in queste culture. In secondo luogo, la credenza in due anime, una delle quali separabile dal corpo anche durante la vita, potrebbe essere stata motivata dalle esperienze sciamaniche del viaggio dell'anima. I racconti di ciò che provano gli sciamani, nel corso della loro *trance*, offrono infatti abbondanti informazioni sul viaggio nel regno dei morti. Sia nel Nord che nel Sud America, questi racconti parlano di ostacoli posti lungo il cammino dell'anima: cortine di fuoco, distese d'acqua, mostri che minacciano il viaggiatore e cercano di impaurirlo. Gli Ojibwa e gli Choctaw del Nord America, per esempio, descrivono l'anima che deve percorrere un instabile tronco d'albero, gettato a congiungere le rive di un fiume che scorre impetuoso. In Sud America, invece, i Manacica credono che il defunto intraprenda il suo viaggio verso il regno dei morti non appena inizia il rito funebre. L'uomo-medicina lo guida attraverso foreste inestricabili, mari, paludi e montagne, verso il fiume che separa la terra dei vivi da quella dei morti: il defunto deve soltanto attraversare il ponte che le collega, custodito da una divinità.

La Via Lattea occupa un posto del tutto particolare nella concezione dell'immortalità degli Indiani d'America. Essa è spesso paragonata all'arcobaleno: i Kwakiutl dell'isola di Vancouver credono, per esempio, che esso sia l'*axis mundi*. Nella Columbia Britannica, invece, l'anima si muove lungo l'albero cosmico. L'*axis mundi*, l'albero cosmico, la via che unisce il cielo e la terra, insieme con lo sciamanismo, costituiscono, dunque, gli elementi del contesto mitico dell'estasi e dell'immortalità. Gli Indiani credono, infatti, che l'anima si rechi nella regione dei morti, descritta nei miti e nei racconti come modellata sul mondo dei vivi. Nel Nord America essa è talora chiamata «il felice terreno di caccia». Le tribù delle Praterie immaginano la sede

dei morti come una vasta pianura ondulata, in cui si svolgono danze festose; ad est del Mississippi e in Sud America, invece, la coltivazione del mais e le connesse cerimonie agrarie colorano fortemente la rappresentazione di questo regno dei morti. La vita futura nell'immortalità è, insomma, un riflesso della vita terrena.

Assai varie e diverse sono le localizzazioni della terra dei morti. Per i Cubeo dell'Amazzonia, il paese dei defunti si trova nei pressi dei villaggi dei vivi; i Piedi Neri del Montana e dell'Alberta parlano di «colline di sabbia», situate a pochi giorni di cammino dagli accampamenti; molte tribù dell'Amazzonia immaginano un luogo posto oltre il tramonto del sole, mentre gli Indiani Pueblo lo immaginano sottoterra (si tratta di un'idea insolita fra gli Indiani d'America, poiché la maggior parte di loro colloca l'anima in un luogo vivamente illuminato). Il pensiero indiano appare segnato da un profondo dualismo: i «malvagi» e coloro che sono morti «male» sono condannati ad una vita errabonda, da fantasmi, perché il regno dei morti è aperto soltanto per coloro i quali, dopo una morte normale, sono stati sottoposti ai prescritti riti funerari.

Questi riti forniscono alcuni altri importanti elementi. Diversi sono i metodi di sepoltura: l'inumazione prevale in Sud America, mentre in Canada si preferisce deporre il cadavere su una piattaforma, posta su un albero o costruita sul terreno. È presente anche la cremazione. Tra gli Irochesi (Algonchini a sud dei Grandi Laghi), è in uso la pratica del doppio funerale, che prevede una seconda sepoltura delle ossa dissotterrate, in una fossa comune o in una specie di urna funeraria. La deposizione di beni e di provviste accanto al defunto – cibo, bevande, armi, abiti e gioielli – è diffusa soprattutto nelle regioni andine. La presenza occasionale della mummificazione in questo genere di pratiche ci consente di parlare di una sorta di «sopravvivenza del corpo». Gli archeologi hanno scoperto in Colombia alcuni pozzi funerari, interpretabili come simboli di vita futura e associati a tracce di sacrifici umani e di antropofagia. I Waica dell'Amazzonia praticano invece la cremazione del cadavere, in quanto credono che l'anima del defunto (chiamata *nobolebe*, «nuvola») salga in cielo per unirsi con il *nonish*, l'anima-ombra. I riti funerari hanno in genere lo scopo non soltanto di facilitare il viaggio del defunto fino alla regione dei morti, ma anche di impedire il suo ritorno. La fede nella reincarnazione è infatti abbastanza diffusa, sia nel Nord che nel Sud America, in particolar modo fra gli Inuit. Non è frequente, invece, il culto degli antenati: lo si ritrova tra gli Zuni del Nuovo Messico, nelle regioni andine e tra i Taino delle Antille. H.B. Alexander ha richiamato l'attenzione sulle «anime erranti», che compaiono in numerose cerimonie di iniziazione, come ad esempio in quella della Grande Casa dei Delaware e quella detta Midewiwin di alcune tribù algonchine (*The World's Rim. Great Mysteries of the North American Indians*, Lincoln/Nebr. 1953). Queste iniziazioni hanno lo scopo di rendere l'iniziato capace di comprendere il significato dell'esistenza, che comincia in questo mondo e che, dopo la morte, continua nell'altro.

Asia interna e popolazioni ugro-finniche. Su entrambi i versanti degli Urali è possibile osservare una notevole omogeneità delle credenze concernenti l'anima. I Khanty (Ostiachi) e i Mansi (Voguli), entrambe popolazioni ugro-finniche della regione del fiume Ob, credono nell'esistenza di due anime, l'una corporea e legata al respiro, l'altra in forma di anima-ombra che si manifesta nel sogno, separata dal corpo ma unita al defunto dopo la morte. A causa del suo legame con il corpo, infatti, l'anima che prima era libera e immateriale assume, dopo la morte, una forma corporea. In questo modo il corpo e l'anima costituiscono insieme la completa identità personale del defunto. Per questo il corpo, anche se rinchiuso nella tomba, può contemporaneamente essere, grazie alla sua anima, in qualunque altro luogo. I Khanty e i Mansi credono inoltre che l'anima, una volta liberata, entri in un regno sotterraneo, in cui rappresenta il defunto e la sua personalità. La medesima concezione si ritrova fra i Samoiedi: l'anima liberata sopravvive, consentendo al defunto di condurre sotto terra un'esistenza simile a quella che già viveva sulla terra. Nell'escatologia dualistica dei Tungusi della regione del fiume Jenissei, invece, l'anima liberata dopo la morte si reca nelle regioni celesti delle anime, «lungo il corso superiore del fiume tribale», verso il cielo, dove diviene un *omi*, «un'anima infantile» che può reincarnarsi. Il corpo e l'anima legata ad esso vanno invece nel mondo sotterraneo, in attesa della rinascita dell'anima infantile. Anche gli Jucaghiri, che abitavano la Siberia prima dei Tungusi e degli Jacuti, concepivano una duplice anima: ciascun uomo possiede un'anima libera, che risiede nella sua testa e che dopo la morte si reca nel regno dei defunti, e un'anima corporea, che è invece collocata nel profondo del suo corpo.

L'animologia finnica risulta identica a quella dell'Eurasia settentrionale. L'anima libera (concepita come un'immagine o un'ombra) è la manifestazione extracorporea dell'individuo, separabile dal corpo anche in vita, nei sogni, nell'estasi o nella *trance*. L'anima corporea, invece, è legata al corpo e garantisce l'esistenza fisica e psichica. Questa duplicità di anime è scomparsa per influsso del Cristianesimo, ma ha lasciato numerose tracce nelle pratiche religiose. I Mari (Ceremissi), una popolazione finnica studiata da

Harva, affermano che dopo la morte l'anima libera (*ört*) rimane accanto al cadavere e lo segue nella tomba. Durante le cerimonie di commemorazione del defunto, si organizza una festa in suo onore, al termine della quale questa anima libera ritorna nella tomba. L'anima corporea ha ormai cessato di esistere, mentre l'anima libera continua a rappresentare l'individuo. In tutta l'Eurasia settentrionale, dunque, la morte viene concepita come un duplice evento: il corpo viene abbandondato dall'anima corporea, mentre l'anima del defunto continua a prolungare la sua esistenza. Questo duplice statuto del morto spiega i riti funerari e illustra il concetto di vita futura. I familiari trattano il cadavere con ogni cura, lavandolo, vestendolo e provvedendolo di arredi funebri e di doni destinati agli altri defunti della famiglia. I Finnici credono, infatti, che i vivi e i morti costituiscano un'unica famiglia, la cui solidarietà risulta cementata dal funerale e dalle cerimonie di commemorazione. Per evitare che l'anima possa ritornare nella sua casa, il cadavere viene portato fuori facendolo passare attraverso un varco appositamente aperto nel muro. La tomba è sacra e viene collocata in un luogo piacevole e panoramico, poiché costituisce l'abitazione del defunto; il cimitero è il «villaggio dei morti». La lingua dei Finnici, tuttavia, conserva qualche traccia di antiche credenze in una dimora sotterranea dei morti, in cui il defunto può continuare il suo lavoro. L'escatologia finnica, come quella di tutte le altre culture dell'Eurasia settentrionale, risulta comunque focalizzata sul presente: anche l'immortalità non viene concepita come eterna, ma come sempre presente. I Finnici continuamente riconoscono la presenza tra loro dei defunti, attraverso le feste e le cerimonie di commemorazione. Molti di questi riti si sono conservati anche dopo la conversione al Cristianesimo.

Sintesi. Per completare questa breve panoramica sulle credenze nell'immortalità tra i popoli senza scrittura dell'Africa, dell'Australia, dell'America e dell'Asia, è opportuno aggiungere ancora qualche altro dettaglio. Ho accennato alla reincarnazione come realizzazione di una vita futura e ho sottolineato come l'immortalità sia legata al culto degli antenati, da una parte, e a quello dei morti, dall'altra. Bisogna però notare che naturalmente questi due tipi di venerazione non coincidono perfettamente tra loro, dal momento che non tutti i defunti diventano degli antenati. Anche se il culto degli antenati, per esempio, rappresenta una documentazione importante per comprendere il pensiero degli Africani riguardo all'immortalità, esso va comunque sempre accuratamente distinto dal culto dei morti. Questo fa parte dei rituali funerari, mentre quello rappresenta uno dei principali elementi costitutivi delle religioni arcaiche. Questa distinzione assume grande importanza, per esempio, se applicata a certi primitivi culti tribali dell'Indonesia: gli antenati che in questo caso ricevono il culto costituiscono un gruppo selezionato, che ha svolto un ruolo fondamentale nella vita del gruppo. La «creazione» di un antenato è opera dell'intera società e viene realizzata nel corso di una solenne cerimonia di iniziazione. In questo caso si passa dal culto dei morti al culto del sovrano.

L'analisi delle concezioni dell'immortalità fra gli Indiani d'America e fra le popolazioni dell'Eurasia ha mostrato l'importanza della «strada dei morti». Lo studio della natura e delle caratteristiche di tali percorsi contribuisce grandemente alla nostra conoscenza delle credenze di queste popolazioni. È possibile distinguere due tipi principali. Da un lato c'è la strada celeste, riservata ai capi, agli iniziati e a quanti fanno parte di una *élite* morale. Dall'altro c'è la strada sotterranea (o anche orizzontale): questa è la strada normale che conduce al regno dei morti, oppure, più semplicemente, alla dimora dei defunti della famiglia. La «scoperta» delle strade dei morti è stata notevolmente aiutata dallo sciamanismo, giacché proprio i viaggi degli sciamani nel mondo superiore hanno informato i vivi sui percorsi dell'oltretomba. Lo sciamano, infatti, grazie alla sua capacità di compiere tali viaggi, ha contribuito a imprimere nella memoria dei popoli i punti di riferimento e i segnali del paesaggio ultraterreno. Si tratta di una «rivelazione» assai importante per l'esistenza dei popoli arcaici e per questo dobbiamo sottolineare un'idea che domina questi miti e questi riti: «La comunicazione tra cielo e terra può essere realizzata – o potrebbe esserlo stata in *illo tempore* – grazie ad alcuni mezzi fisici (arcobaleno, ponte, scala, liana, fune, «catena di frecce», montagna, ecc.). Ma tutte le immagini simboliche del collegamento tra cielo e terra sono semplicemente delle varianti dell'albero cosmico o dell'*axis mundi*» (Eliade, *Le Chamanisme*, Paris 1951; trad. it. 1974). La strada dei morti, lo sciamanismo e l'immortalità ci riportano a realtà fondamentali per l'*homo religiosus*: il simbolismo del centro, l'albero cosmico e il tempo primordiale, quando i contatti fra cielo e terra erano normali e consueti. La fede nell'immortalità ha condotto numerosi popoli arcaici alla scoperta del mitico momento paradisiaco precedente alla caduta e alla perdita di questo legame tra cielo e terra.

Religioni mesoamericane. Il complesso culturale e religioso del Centroamerica comprende diverse civiltà, che si estendono dal 3500 a.C. sino alla conquista spagnola, nel XVI secolo. Si possono distinguere tre periodi principali: quello preclassico, che termina nel III secolo d.C., quello classico, che si estende fino all'anno mille, e infine quello postclassico. Considereremo soltanto quest'ultimo periodo, per il quale possediamo

una quantità relativamente abbondante di testimonianze archeologiche e storiche.

Gli Aztechi. La religione degli Aztechi – il popolo che dominava in Messico al tempo della conquista – è un sistema sincretistico dominato da tre divinità principali: il dio del sole Huitzilopochtli, il dio della pioggia Tlaloc, originario di Teotihuacán, e infine Quetzalcoatl, il serpente piumato dei Toltechi, eroe culturale e incarnazione cosmica della sapienza. Secondo gli Aztechi, il mondo attuale – che è stato già preceduto da altri quattro – ha la forma di una croce, la cui estremità settentrionale è la terra delle tenebre, la dimora dei morti. Esso fu creato da Quetzalcoatl, che strappò le ossa dei morti dal mondo sotterraneo e ridiede loro la vita aspergendole con il suo sangue. Questo mondo è minacciato da una grave calamità, che può essere allontanata solo versando sangue umano: per questo motivo vi sono le guerre, necessarie per catturare prigionieri da sacrificare.

Dopo la morte, ciascuno è soggetto a differenti destini, secondo la volontà degli dei. I neonati vanno nel tredicesimo cielo, dove si trova l'«albero del latte» che fornirà loro il nutrimento necessario ad un'eterna infanzia. I guerrieri caduti sul campo di battaglia, coloro che sono stati sacrificati sull'altare e i mercanti che muoiono durante i loro viaggi diventano compagni del sole, che li ha scelti perché partecipino alla salvezza cosmica. La cremazione li prepara a questa «solarizzazione»: il cadavere viene adornato con materiali preziosi, il volto ricoperto con una maschera, il capo decorato di piume, le gambe e le braccia, infine, vengono strettamente legate insieme. Prima di affidare questa sorta di mummia alle fiamme, al cadavere viene consegnata una pietra preziosa, *chalchihuitl*, che sostituirà il suo cuore nell'altra vita. I guerrieri, le vittime sacrificali e i mercanti diventano i «compagni dell'aquila», *quauhteca*, che accompagnano il sole dal suo sorgere sino allo zenith. Le donne morte nel dare alla luce un bambino sono anch'esse collocate tra i guerrieri; accompagnano il sole da mezzogiorno sino al tramonto, trasportandolo su una lettiga di piume di *quetzal*. Per questo gruppo scelto è prevista, dunque, l'immortalità: i guerrieri, in particolare, ritornano reincarnati dopo quattro anni.

Una seconda categoria di defunti è costituita dagli uomini e dalle donne prescelti da Tlaloc, che muoiono per annegamento, colpiti dal fulmine oppure di malaria. Costoro vengono sepolti e si recano nella dimora orientale, nei giardini del dio. Il carattere agrario di Tlaloc prevede per loro un'esistenza felice, in mezzo ad una vegetazione lussureggiante: l'immortalità nel paradiso di Tlaloc. Un affresco proveniente da Teotihuacán raffigura questo paradiso tropicale, in cui gli eletti cantano con gioia.

Tutti gli altri defunti finiscono nel regno del nord, la terra della notte. I loro corpi vengono bruciati insieme a quelli dei cani, loro compagni sulla strada dei morti, una strada disseminata di pericoli: otto steppe e nove fiumi da attraversare. Al termine di un viaggio che dura quattro anni, segnati dalle cerimonie funebri celebrate in loro onore dai parenti, essi raggiungono il regno sotterraneo del dio Mictlan, che infine li annienta.

I Maya. La religione dei Maya ci è nota grazie alla scoperta di grandi città come Tikal, Copan, Palenque e Uxmal. Il periodo del suo massimo splendore si estende dal III al X secolo. Nelle pratiche funerarie possiamo ancora una volta distinguere tre diverse categorie di defunti. Il gruppo privilegiato è costituito dai guerrieri che cadono in battaglia, dalle donne morte di parto, dai sacerdoti e dai suicidi per impiccagione. Costoro diventano immortali e godono di un'eterna felicità sotto il sacro *ceiba*, l'albero che attraversa tutte le sfere celesti, detto anche «albero dell'inizio», *Yache*, che unisce tra loro cielo e terra. La recente scoperta della tomba di Pacal, che fu re di Palenque dal 615 al 633, fornisce prove inconfutabili della credenza dei Maya nell'immortalità: il defunto viene inghiottito dal sole che tramonta e poi, trasformato nell'uccello Mohan, simbolo di immortalità, risale di nuovo al cielo insieme al sole che sorge. L'albero cosmico, che ha forma di croce, affonda le sue radici nel mondo sotterraneo e protende i suoi rami sino al cielo. Il *Libro dei morti* della religione maya prevede inoltre la dottrina della reincarnazione.

Gli Inca. In un'epoca in cui diverse civiltà dominavano sulla regione andina (Perù, Bolivia ed Ecuador), apparvero sulla scena nuove popolazioni. La più importante era quella degli Inca, così chiamati dal nome della tribù principale, che si stabilirono, intorno al 1445, nella città di Tiahuanaco e nella zona intorno al lago Titicaca. Il loro impero sarebbe durato soltanto un secolo, crollando sotto l'impatto dell'invasione spagnola.

Il dio supremo del pantheon degli Inca era il Sole, il dio creatore, chiamato Viracocha sulle montagne e Pachacamac nelle zone costiere. I sovrani del paese erano i «figli del sole». Accanto al culto del sole (templi solari furono costruiti in tutte le grandi città), vi era anche il culto di Pachamama, la dea della terra, incarnazione della fertilità.

Diversi testimoni della conquista spagnola lasciarono resoconti sulla religione degli Inca: tutti concordano sul fatto che gli Inca credevano nell'immortalità ed immaginavano la vita futura come una continuazione della vita presente. Altri documenti provenienti dal

Perù attestano, tra i costumi funerari, la cura del cadavere, l'usanza di assegnare ai neonati il nome di qualche antenato defunto e infine la deposizione del corpo in posizione fetale nella tomba o in un vaso funerario. La fede in una vita futura giustifica la cura dedicata alla sistemazione della tomba, l'imbalsamazione dei cadaveri dei principi e le severe pene previste in caso di violazione della sepoltura. Per il funerale dei sovrani, come si accennava, il rituale prescriveva l'imbalsamazione, uno speciale trattamento del viso e degli occhi, il sacrificio e l'imbalsamazione della sua consorte e dei servi, e, infine, la collocazone nel sepolcro dei suoi abiti e dei suoi beni.

Religioni della Cina. La scoperta (nel 1921) della cultura di Yang-shao fornì i primi documenti del Neolitico cinese (intorno al 4000 a.C.) e rivelò alcuni elementi delle antiche concezioni cinesi sullo spazio sacro, sulla fertilità e sulla morte. La fede nella vita futura dell'anima è confermata dalla collocazione nelle tombe di utensili e di alimenti. Le urne funerarie dei bambini erano dotate di un'apertura sulla sommità, attraverso la quale l'anima potesse andare e venire. Queste urne funerarie, intese come dimore del defunto, attestano la presenza di un culto degli antenati. Una particolare decorazione rossa a tre motivi (triangolo, scacchiera e spirale) forma un simbolo complesso, in cui si susseguono l'esistenza terrena, la vita futura e la rinascita. Queste abitazioni per le anime, che si incontrano numerose nella Cina preistorica, anticipano le successive lapidi degli antenati. Sotto la dinastia Shang (1751-1028 a.C.) cresce il numero delle iscrizioni oracolari incise su ossa o su conchiglie: tali testi rivelano la dialettica degli opposti (la *coincidentia oppositorum*, che preannuncia le dottrine del Taoismo) e l'idea del rinnovamento del tempo e della rigenerazione spirituale. Compaiono i sacrifici al dio supremo Ti e agli antenati, mentre le tombe dei sovrani documentano sacrifici animali ed anche umani, destinati ad accompagnare il sovrano nella sua vita futura.

L'anno 1028 a.C. segna l'inizio della dinastia Chou, che governò sulla Cina fino al 256 a.C. Il regno è organizzato sulla signoria, fondata sul gruppo familiare e sul possesso delle terre feudali. La religione, di conseguenza, poggia su due basi: gli antenati, che compongono la famiglia divinizzata, e il dio della terra, l'apoteosi della signoria. Ogni famiglia ha i suoi antenati, che fungono da protettori, mentre gli antenati del re sono i custodi dell'intero paese. I riti funerari dimostrano la fede nella vita futura delle anime, anche se tale credenza appare piuttosto incompatibile con il destino previsto per i defunti. Ricordiamo, in primo luogo, che a ciascun individuo erano attribuite parecchie anime. La dimora finale dei morti può essere indifferentemente la tomba, le «Sorgenti Gialle», governate dal dio della terra, il mondo celeste di Shang-ti («Sovrano dell'alto»), oppure il santuario di famiglia. La corretta celebrazione dei riti funerari è naturalmente la condizione essenziale per la vita futura.

Sotto la dinasita Chou, dall'VIII al III secolo a.C., la civiltà cinese subì uno sviluppo e una trasformazione notevolissimi e il pensiero filosofico raggiunse un alto livello. Il dio celeste T'ien («Cielo»), o Shang-ti, era concepito come onnisciente e onniveggente, ma impersonale: una tradizione che fu poi ereditata dai filosofi. Nel culto degli antenati, l'urna intesa come abitazione del defunto fu sostituita da una lapide posta nel tempio. Anche lo schema di macrocosmo e microcosmo che è implicito nel ciclo antitetico costituito da *yang* e *yin*, fu in quest'epoca integrato nel pensiero cinese: l'antico simbolismo di polarità e di alternanza subiva un notevole sviluppo fino a diventare un sistema di totalità ciclica, che coinvolgeva le alternanze cosmiche e la rituale separazione dei sessi, il principio regolatore sul quale si basava la filosofia del Tao. Secondo Eliade, incontriamo qui un'arcaica rappresentazione cosmogonica dell'originaria unità-totalità: «Per Lao-tzū, l''Uno', unità/totalità originaria, rappresenta già una tappa della 'creazione', perché essa è stata generata dal misterioso e inconoscibile principio, il Tao» (Eliade, *Rel. de la Chine anc.*, 1978; trad. it. 1980). Il Tao esiste prima del cielo e della terra; esso è una totalità primordiale, vivente e creativa, ma è contemporaneamente uno stato paradisiaco.

Il tentativo dei fedeli taoisti di reintegrare questo stato paradisiaco costituisce la loro ricerca dell'immortalità, una esaltazione della condizione umana primordiale. Il tentativo di Confucio (K'ung-tzū) è analogo a quello di Lao-tzū, dal momento che entrambi erano basati sulle medesime antiche idee fondamentali: il Tao come principio della totalità, l'alternanza *yin-yang*, l'applicazione dell'analogia tra macrocosmo e microcosmo a tutti i livelli dell'esistenza. Lao-tzū e i suoi seguaci trovarono l'unità originaria nelle loro stesse esistenze; Confucio, invece, la cercò in una società più equilibrata e più giusta. Nella sua ricerca della fondamentale, misteriosa, insondabile realtà sottostante ad ogni esistenza, Lao-tzū trovò il Tao nella totalità vivente, attraverso una riconciliazione dei contrari e un ritorno alle origini. Confucio (551-479) non rifiutò né il Tao, né il dio del Cielo, e neppure la venerazione degli antenati. Per lui il Tao era un decreto celeste. Egli raccomandò un sistema di educazione capace di trasformare ciascun individuo in una persona superiore: in questo modo la società sarebbe diventata l'incarnazione dell'armonia cosmica originaria.

La Cina non produsse mai una classificazione orga-

nica delle sue credenze a proposito del destino dei defunti. Quasi tutti erano destinati al regno delle «Sorgenti Gialle»; soltanto i re e i principi salivano al cielo per stare accanto al Sovrano dell'alto. I nobili vivevano la loro esistenza futura nei templi degli antenati della famiglia, vicino alle loro tombe. Questa antica religione agraria si dissolse, insieme alla sua arcaica struttura sociale, quando prese il potere la dinastia Han, nel 206 a.C. Il Taoismo si sviluppò allora in modo spettacolare, raggiungendo il suo culmine sotto la sesta Dinastia, dal IV al VI secolo della nostra era. Essendo una religione di salvezza, il Taoismo poteva offrire una vita futura; poiché all'uomo si attribuivano numerose anime, ma un solo corpo, fu lungo queste linee che i diversi pensatori cercarono l'immortalità. Alcuni pensarono ad una mescolanza indistinta di anime, al di fuori della quale il defunto avrebbe potuto ricevere un corpo immortale soltanto se i vivi fossero stati assidui nel celebrare i riti funebri. Ma la maggior parte pensava che il corpo sarebbe stato conservato e sarebbe diventato un corpo immortale, in cui alla fine si sarebbero sviluppati nuovi organi spirituali per sostituire quelli corporei. Nacquero così numerose pratiche alle quali i taoisti si applicavano, ancora in vita, nel desiderio di assicurare l'immortalità al corpo: pratiche dietetiche per eliminare i demoni e mantenere il vigore fisico, esercizi di respirazione ciclica per provocare esperienze estatiche, pratiche sessuali intese a mescolare il seme con il respiro, allo scopo di stimolare il cervello (cfr. H. Maspero, *Taoism and Chinese Religion*, Amherst 1981). A queste pratiche fisiche si aggiungevano alcune tecniche spirituali, come la concentrazione, la meditazione e l'unione mistica. Tra il II e il VI secolo a queste tecniche si aggiunsero, infine, vere e proprie cerimonie per i defunti, riti che avevano lo scopo di «fondere» le anime in un fuoco che le avrebbe trasformate in anime immortali (*hsien*).

Antico Egitto. Al centro delle credenze egizie sull'immortalità si trova il tema della vita. Tutta la storia dell'Egitto, infatti – la sua architettura, la sua arte, i suoi scritti, la sua religione – proclama una grande gioia di vivere. L'*ankh*, il simbolo della vita adottato persino dai cristiani come preziosa eredità di una tradizione religiosa millenaria, proviene dalla più profonda antichità.

Fin dai tempi del Regno Antico, gli Egizi avevano elaborato un complesso modello spirituale, costruito sull'esistenza divina e composto dai tre elementi necessari alla vita. L'*akh* è l'energia divina; il *ba* è la capacità di movimento, la coscienza umana e la possibilità di assumere diverse figure. Il soffio divino, supporto di tutti gli esseri creati, il *ka*, è l'insieme delle qualità di origine divina che donano la vita eterna; è la forza vitale connessa con Ptah e con Re, che costituisce la parte vivente dell'uomo. Quando il *ka* si separa dal corpo, questo finisce per dissolversi e, per rendere possibile una vita futura, il cadavere deve essere ricostituito per mezzo della mummificazione e rivivificato grazie ai riti funerari.

I Testi delle Piramidi, che risalgono al Regno Antico, trattano esclusivamente del destino del faraone. Questi testi affermano che il sovrano defunto ascende al cielo, dove diventa una stella o uno dei compagni di Re, il dio del sole, che lo seguono nel suo viaggio quotidiano. Osserviamo però che il faraone defunto va in realtà incontro ad un duplice destino. Identificandosi con Osiride, infatti, egli ritorna a vivere attraverso la mummificazione, che gli offre un corpo eterno che va nutrito e vestito per mezzo delle offerte; soltanto in un secondo momento egli si reca nel regno di Re, per vivere nel mondo celeste. La sintesi di questa duplice dottrina dell'assimilazione del faraone sia ad Osiride che a Re si realizza durante la Quinta Dinastia e costituisce la base della fede egizia nell'immortalità.

Le piramidi, erette per i loro futuri occupanti quando costoro erano ancora in vita, ci forniscono un'idea della natura delle credenze durante il Regno Antico. Tutto in queste strutture parla della vita, come se si trattasse di una abitazione, dal momento che l'esistenza futura è soltanto un prolungamento, oltre la morte, di quella terrena. Continuare a vivere significa continuare a mangiare: per questo le pareti delle piramidi sono piene di portatori di offerte, di banchetti funebri e di scene della vita quotidiana. Una falsa porta consente al defunto di andare e venire, dal mondo dei morti a quello dei vivi. Molte delle scene funebri dipinte nelle piramidi rappresentano le due dee Iside e Nefti, le sorelle di Osiride, che accompagnano il defunto. L'idea della rinascita di Osiride è diffusa e popolare già durante il Regno Antico. La più antica raffigurazione della vita futura mostra il defunto assiso al suo tavolo, con una decorazione così esuberante, fino ai minimi dettagli, che dobbiamo concludere che ogni aspetto dell'immortalità era già stato immaginato.

Nel II millennio a.C., il Medio e il Nuovo Regno provvedono alla codificazione delle loro credenze nella vita futura con i *Testi dei sarcofagi* e con il *Libro «Che il mio nome fiorisca»* (o *Libro dell'uscita durante il giorno*). Accanto alle antiche idee, ora riprese in forma più democratica, appaiono nuove credenze. Il *ba*, la forza vitale connessa con Ptah e con Re, è l'anima del defunto, che rimane accanto alla mummia ma che può anche entrare nel *tuat*, il regno dei morti sotterraneo governato da Osiride, che diventa sempre più importante. Il *ba* può anche ascendere al cielo, ma la sua gioia più grande consiste nel lasciare la tomba, durante

il giorno, per aggirarsi tra gli uomini. Grazie al *ka*, l'anima può assumere figure differenti. Collocando incantesimi tratti dal *Libro «Che il mio nome fiorisca»* sul cuore della mummia, si consentiva al *ba* di uscire, durante il giorno, per comportarsi come i viventi, ritornando poi nella tomba durante la notte.

Il *Libro «Che il mio nome fiorisca»* rappresenta la sintesi delle varie dottrine concernenti l'immortalità: la mummificazione, la psicostasia (cioè la pesatura del *ba*), il giudizio dei morti, il regno dei morti, la liberazione del *ba* e il felice destino di coloro che hanno trascorso la loro vita in accordo con Maat. Tutti questi aspetti, a prima vista contraddittorii, si riunificano e si conciliano nel processo che l'anima subisce di fronte ad Osiride e alla sua corte. La mummificazione aveva lo scopo di avvincere il *ba* al corpo del defunto e in ultima analisi a questo mondo. Dopo essersi difeso con successo di fronte ad Osiride, il beato, *maa kheru*, era libero di muoversi tra gli dei e gli spiriti del *tuat*. Egli tuttavia manteneva dei legami con il mondo dei viventi, un mondo che appariva felice agli occhi degli Egizi. Benché fosse esplicita la relazione con il funerale di Osiride, non si deve pensare che l'immortalità dipendesse soltanto dalla conservazione della mummia. Anche se l'eventuale dissoluzione della mummia spezzava la connessione tra il *ba* e il mondo, il defunto che aveva conquistato il *tuat* continuava, infatti, a vivere felice nei Campi di canne. Il destino felice del giusto che viaggia nella barca del Sole era invece riservato a coloro che erano troppo poveri per assicurarsi un funerale simile a quello di Osiride. Il vasto mondo degli immortali, nel Medio e nel Nuovo Regno, era dunque composto dagli immortali di Osiride, avvinti alle loro mummie perfettamente conservate e perciò liberi di muoversi sia nell'aldilà che nel mondo dei vivi; e insieme dagli immortali di Osiride le cui mummie si erano invece corrotte, ma che tuttora risiedevano felici nel regno *tuat*, da cui comunque non potevano uscire; e infine dagli immortali beati ammessi sulla barca del Sole. L'esistenza eternamente felice di tutti costoro era stata preparata da una condotta morale conforme a Maat (la «giustizia»), dall'approntamento della tomba e dalla mummificazione: tutto ciò contribuiva alla costruzione del soggiorno eterno. Le necropoli sono dunque testamenti per la vita. Le rappresentazioni della pesatura del *ba* e del giudizio di Osiride illustrano ulteriormente questo genere di concezione dell'immortalità. Il mostro che divora il defunto, per esempio, si riferisce forse ad una seconda morte prevista per il malfattore, o forse al suo totale annientamento.

Nel periodo ellenistico e romano ebbe infine grande sviluppo il culto di Iside. L'immortalità era ancora centrata sul tema della vita, anche se assunse grande importanza simbolica l'acqua. Datrice di vita, purificatrice, simbolo di ringiovanimento, l'acqua è «l'identificazione del Nilo e di Osiride» che le dee Iside, Nefti o Nut offrono al defunto. In epoca imperiale viene menzionata la «fresca acqua dei morti». Secondo Françoise Dunand (*Le culte d'Isis*, Leiden 1973, III, p. 212), il defunto che riceve da Osiride l'acqua di vita ottiene l'immortalità, perché in questo modo assorbe la forza del dio. Il dio Anubis, inoltre, apre le strade dell'aldilà e diventa egli stesso un dio solare. Plutarco parla di Osiride come di un dio del mondo celeste, un mondo puro e invisibile in cui il defunto entra trasformato in Osiride: in questo contesto il rito di iniziazione diventa una dottrina di salvezza e un percorso verso l'immortalità.

India. La fede nell'immortalità è chiara e costante nel pensiero religioso indiano, in tutte le sue forme, quella vedica, quella brahmanica e infine nella *bhakti*.

India vedica. La parola sanscrita *amṛta* (pali: *amata*) è formata da *a* privativo più *mṛta* («morte») e significa «non-morte». Termini correlati sono in greco *am(b)rotos* («immortale») e *ambrosia* («elisir di immortalità»); il termine avestico *Ameretāt*, che è il nome di una entità divina astratta che significa «mancanza di morte, immortalità»; e infine il latino *immortalitas*. Il nostro termine immortalità è dunque di origine indoeuropea e significa letteralmente «non morte». Come Georges Dumézil dimostrò fin dall'inizio dei suoi studi sulla mitologia comparata degli Indoeuropei (*Le festin d'immortalité*, Paris 1924), *amṛta* è un concetto fondamentale del pensiero indoeuropeo. Nei *Veda*, soprattutto in contesti sacrificali, *amṛta* compare in genere insieme al *soma*: la prima è la bevanda celeste dell'immortalità, mentre la seconda è una libazione sacrificale offerta ritualmente agli dei. *Amṛta* è dunque la bevanda di immortalità degli dei e degli uomini; *soma* è l'elisir di vita disceso dal cielo per conferire l'immortalità (*amṛtam*). Entrambe queste parole contengono l'idea della conquista dell'immortalità, concepita come un perpetuo rinnovamento della giovinezza e della vita.

Nel *Ṛgveda* si distingue l'*asu*, cioè il corpo e il principio invisibile dell'uomo, la sua energia vitale o soffio, dal *manas*, lo spirito, sede dell'intelletto e delle sensazioni interiori, localizzato nel cuore. La natura dell'anima emerge chiaramente nell'atteggiamento dei *Veda* di fronte alla morte: i defunti, infatti, sono semplicemente le ombre dei vivi. Ciò che sopravvive è l'individualità, l'essenza dell'uomo, che diventa immortale perché indefinitamente prolungata nel tempo, divenuta parte di un cosmo perfettamente ordinato. L'immortalità è un perenne «rifare» secondo una legge universale, e consiste in un eterno rinascere. *Ṛgveda*

10.129.1-3 parla dell'«Uno che era prima dell'essere e del non essere, prima della morte e della non-morte». Questa non-morte è in relazione sia alla nascita di un tempo organizzato, sia al grembo materno, sinonimo di morte e di rinnovamento.

Il simbolismo sacrificale vedico attraverso il quale viene affermata l'immortalità ruota intorno al sole, al *soma* e ad *agni* (il «fuoco»). Il movimento del sole e il dramma cosmico nel quale esso è distrutto per poi nuovamente risorgere, sono profondamente radicati nell'India vedica. Il sole è la sostanza del ringiovanimento e l'archetipo del fuoco sacrificale. Il fuoco è il dio Agni, sempre rinnovato e perciò sempre giovane (*Ṛgveda* 3.23.1), cuore dell'immortalità, la cui eterna giovinezza risiede appunto nella sua facoltà di rinascere. L'immortalità simboleggiata da *agni*, il fuoco divino, e dal *soma*, la bevanda di vita, consiste in una perpetua rinascita. Agni, l'embrione d'oro, il sole, il *soma*, l'albero celeste (*ficus religiosa*): sono tutti simboli di immortalità. Il mondo «immortale» è *sukṛta*, «ben fatto», e *saṃskṛta*, «perfetto», e nei suoi schemi dinamicamente intessuti si trova il fondamento dell'immortalità. Per il *Ṛgveda*: «nascere senza limiti significa essere senza morte: coloro che sono nati in questo modo, il sole e il fuoco, sono dunque immortali, i custodi autentici dell'immortalità che essi distribuiscono all'uomo» (cfr. Lilian Silburn, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris 1955, p. 45).

India brahmanica. Sottolineando il rinnovamento perpetuo, i *Brāhmaṇa* approfondiscono e sistematizzano questa concezione dell'infinita estensione dell'ordine cosmico. Esso si fonda sul fuoco, sull'altare sacrificale e su Prajāpati. Presente già nel *Ṛgveda* come protettore della generazione, Prajāpati diventa nei *Brāhmaṇa* la figura principale, il trentaquattresimo dio che si accosta alle trentatré divinità vediche, la forza creativa, l'atto spirituale concentrato che precede la creazione, l'energia diffusa in tutta la sua molteplicità e che deve alla fine riunirsi e ricondurre all'unità delle origini. Prajāpati è anche il sacrificio, una copia terrena del grandioso dramma cosmico. Il ciclico ritmo del cosmo, infatti, viene ripetuto nel rito sacrificale: si riproduce il ciclo del sole che si avvicenda senza inizio e senza fine. Il rito deve restaurare l'unità perduta, deve riunirla e fornirle struttura e continuità. In questo modo il rito trascende la morte.

Il simbolismo dell'immortalità appare nei *Brāhmaṇa* più ricco che nei *Veda*. Il sacrificio conferisce lunga vita e dona l'immortalità, simboleggiata dall'anno cosmico; i giorni e le notti rappresentano invece le esistenze umane, il tempo mortale e transitorio. Le stagioni costituiscono l'anno nel suo senso reale, di rinascita illimitata; l'anno, invece, è il simbolo della vita divina e dell'immortalità: e Prajāpati è l'anno. La costruzione dell'altare sacrificale occupa un anno intero e richiede 10.800 mattoni, ciascuno dei quali rappresenta un'ora. Il fuoco *gārhapatya* rappresenta un utero, nel quale uno speciale *mantra* inspira il soffio della vita. Attraverso il fuoco *āhavanīya*, il sacrificatore ascende al cielo, per nascere una seconda volta e ottenere l'immortalità. Il sacrificio è dunque il superamento della morte attraverso il rito.

Con le *Upaniṣad* l'India entra in un periodo di profonda riflessione, che si concentra sulla coscienza e sulla liberazione. Emerge il concetto di *ātman*, l'io profondo, considerato il fondamento immortale dell'uomo, che ha il dovere di liberarsi del corpo per ottenere la perfetta unità col *brahman*. L'*ātman* è immutabile, immortale (*amṛta*), indistruttibile, eterno, imperituro. Il *brahman* è il principio creativo, la realtà fenomenica e insieme la totalità dell'universo: è il principio del sacro.

La riflessione delle *Upaniṣad* fa uscire l'India dal rigido ritualismo brahmanico e attribuisce nuova importanza all'azione umana, fornendola di una energia senza fine. Per influsso del *karman* e della sua dottrina della retribuzione degli atti umani attraverso la reincarnazione, l'*ātman* potrà sperimentare il continuo dispiegarsi dell'esistenza oltre la morte. Ma la liberazione può procedere attraverso due diverse strade: la prima consiste in un ritorno al corpo, in una reincarnazione; la seconda è invece il percorso degli dei, la strada regale, lo sviluppo della coscienza metafisica e mistica necessaria per scoprire l'*ātman*, il *brahman* e soprattutto l'identità di *brahman-ātman*. Questa ricerca dell'assoluto è la ricerca dell'immortalità. E l'immortalità è l'assorbimento dell'individuo nel *brahman*, ottenuta grazie alla scoperta della profonda unità delle cose. Al ritualismo dei *Veda* e dei *Brāhmaṇa*, le *Upaniṣad* contrappongono la liberazione dalle rinascite, attraverso la conoscenza che unisce l'uomo, una volta e per sempre, al *brahman*.

Bhakti. Negli ultimi secoli prima della nostra era si diffuse in India una corrente religiosa conosciuta come *bhakti*. Si tratta di una forma di Induismo che giudica la relazione tra Dio e le sue creature basata sulla grazia, e quindi richiede alla creazione una completa dedizione a Dio. La *bhakti* è la dedizione amorosa che dona al fedele la conoscenza del Signore (Kṛṣṇa o Īśvara), meglio di qualunque meditazione o riflessione; è un dono divino offerto soltanto a coloro che vi si sono preparati con atteggiamento d'amore. Pur conservando la dottrina della trasmigrazione delle anime, il movimento *bhakti* introduce una tendenza monoteistica e accentua il tema della salvezza. La dedizione deve essere ac-

compagnata dalla conoscenza, ma è superiore ad essa, come afferma la *Bhagavadgītā*: «Io rivelerò tutto quello che deve essere conosciuto: conoscendolo, si guadagna la vita eterna. Si tratta del Supremo *brahman*, che è senza inizio e che non è né essere né non essere» (13.12). Ma insieme a questa conoscenza, è necessaria la massima devozione al Signore: «E chiunque, al momento della morte, abbandona il suo corpo e parte, pensando solamente a Me, egli giunge alla mia condizione (di essere)» (8.5). La *bhakti* funge dunque da elisir di vita, conferendo la vita eterna insieme a Kṛṣṇa. Numerosi sono i testi che sottolineano il destino del *bhakta*, che è *siddha* («perfetto»), *amṛta* («immortale»), e *tṛpta* («felice»).

Sintesi. Come abbiamo visto, le credenze indiane sull'immortalità, benché diverse tra loro, sono tutte legate da un comune e ricco simbolismo. In tale simbolismo ritroviamo una tematica fortemente messa in risalto da Eliade (1954), quella delle tecniche per ottenere l'immortalità. Ho già accennato al simbolismo di Agni e del fuoco sacrificale, della fiamma mistica prodotta dal *tapas*, del ponte che conduce al *brahman* supremo, del grande viaggio che sottolinea l'importanza della reincarnazione, del sole e della ruota cosmica, dell'albero celeste e del *soma*. Eliade ha sottolineato altri due aspetti di questo lungo sviluppo della filosofia indiana, ossia le pratiche yoga, già presenti nelle *Upaniṣad*, e la tendenza, accennata nei *Veda* e chiaramente affermata nei *Brāhmaṇa* e nelle *Upaniṣad*, ad affermare l'esistenza di numerosi livelli di realtà. Nella ricerca della completa reintegrazione, che costituisce lo scopo definitivo dell'esistenza, la trasmigrazione viene descritta in termini assai vivaci.

Nel simbolismo dell'*amṛta*, il culto funerario proclama l'orgoglio della posizione del defunto. Secondo il rituale vedico, per esempio, il morente viene disteso in un luogo purificato, con il capo rivolto verso sud, verso la terra dei morti. La salma viene poi scrupolosamente preparata per la cremazione: lamine d'oro, simbolo di immortalità, sono poste sugli occhi e sulla bocca. Il fuoco apre la processione funebre, portato in un recipiente mai usato. Il luogo della cremazione viene scelto con cura, perché deve trovarsi vicino all'acqua, aperto su un gradevole panorama rivolto verso ovest. La pira funeraria, sotto la quale è deposta una lamina d'oro, viene infine accesa con i tre fuochi sacrificali, rappresentati da tre diversi strati di erbe, dal momento che la cremazione è considerata anch'essa un sacrificio. Quando il fuoco ha consumato il corpo, le ossa vengono pulite, riunite e collocate in un'urna o in una tomba. Nei riti domestici per i defunti, invece, si procede ad una offerta di riso, dedicata agli antenati e intesa come un pranzo per i defunti. Molti degli elementi dei riti funerari vedici e brahmanici si sono conservati per millenni: essi rappresentano la fondamentale dottrina indiana, che viene opportunamente espressa dalla *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* con le parole (1.3.28): «conducimi dalla morte alla non-morte».

Buddhismo. Le *Upaniṣad* insegnavano che in ogni individuo esiste l'io, l'*ātman*, un'entità permanente ed eterna, una sostanza immutabile che soggiace all'effimero mondo fenomenico. Partendo da queste premesse fu facile trovare la via dell'immortalità. L'*ātman*, si affermava, diventa immortale non attraverso i sacrifici, i riti o le discipline ascetiche, ma perché prende possesso dell'immortale, il *brahman*. Per le *Upaniṣad* l'immortalità consiste nell'identificazione tra *ātman* e *brahman*. Il Buddha negò l'esistenza dell'*ātman*, insegnando piuttosto la dottrina dell'*anātman*, il «non-io», secondo la quale ogni uomo è una aggregazione di diversi elementi, un organismo funzionale per il quale l'autentica realtà risiede nell'incessante mutamento. Il Buddha sostituì il principio vitale, l'*ātman*, con questi «aggregati», o *skandha*, e con la «catena dell'essere», *santāna*, i cui anelli sono in relazione di causa ed effetto. Egli riconobbe l'atto e i suoi frutti, ma non l'attore, dicendo che non vi è alcun *sattva*, alcun io indipendente, che può essere reincarnato. Ma la totalità funziona, l'«io contingente» esiste attimo per attimo, oppresso dalle sue azioni precedenti ma ricco della potenzialità di una continua rinascita. La morte segna l'istante in cui ha inizio la retribuzione di una nuova serie di azioni: è una rinascita, non una trasmigrazione. L'individuo è un flusso che si rinnova in modo incessante, perché egli racchiude in sé, nelle sue azioni e nei suoi desideri, il seme di una esistenza ininterrotta.

Ma la credenza in una vita futura e nell'immortalità non è del tutto ignorata dal Buddha. Come il brahmano, lo yogin e il mendicante, egli cerca «ciò che permane», «la liberazione» e «ciò che è immortale». «Le prime parole di Śākyamuni quando diventa il Buddha sono rivolte a proclamare che egli ha raggiunto l'Immortale, che ha aperto i cancelli dell'Immortale... L'Immortale inesprimibile è la meta dell'uomo santo, poiché significa liberazione dalla nascita e dalla morte» (Louis de La Vallée Poussin, *Nirvāna*, Paris 1925, p. 50). Questa meta è chiamata *nirvāṇa*. Il Buddha non lo definisce; noi lo conosciamo soltanto attraverso i suoi attributi: felicità incrollabile e beatitudine, gioia senza principio, senza generazione, incondizionata, perfetta, non costruita. Il *nirvāṇa* è liberazione, è una sede invisibile, immortale, senza ritorno nel mondo sottostante. Parlando dei santi che hanno ottenuto la perfetta illuminazione già in questo mondo, un testo dichiara: «Già in questa vita l'*arhat*, imprigionato, avendo raggiunto il *nirvāṇa* (*nibbāna*), e sentendo la felicità den-

tro di sé, trascorre il suo tempo unito con il *brahman*» (*Aṅguttara Nikāya* 2.206). Per arrivare al *nirvāṇa*, e così all'immortalità, bisogna seguire il metodo e la strada del Buddha. La Vallée Poussin ed Eliade hanno entrambi sottolineato la natura yogica di questo cammino verso la liberazione.

Non rientra negli scopi di questa trattazione una analisi del dibattito sul *nirvāṇa* che ha impegnato le diverse scuole e le principali correnti del Buddhismo (Hīnayāna, Mahāyāna, Tantrismo e Buddhismo della Terra Pura). Diamo soltanto un rapido sguardo al Tibet, poiché la tradizione del Buddhismo tibetano rappresenta una singolare sintesi tra l'antica religione Bon e numerosi elementi delle dottrine buddhiste. Il *Libro dei morti* tibetano è una fonte inestimabile per la nostra conoscenza del viaggio dell'anima. Si crede che il lama, recitando certi testi al capezzale del defunto, possa restituire al corpo la sua forza vitale, il *bla*, che lo sosterrà durante il viaggio, che dura quarantanove giorni, attraverso lo stadio intermedio tra morte e rinascita. Se questa rinascita non ha luogo, allora il defunto compare davanti al dio dei morti per essere giudicato (numerosi dettagli dimostrano un influsso iranico). Giuseppe Tucci (*Le religioni del Tibet*, Roma 1980) segnala, tra le tante cerimonie, i riti celebrati intorno al *maṇḍala* costruito appositamente per il funerale. Dopo una purificazione rituale, un frammento delle ossa del defunto (*rus*), oppure un pezzo di carta o di legno che porta inscritto il suo nome, viene collocato sul *maṇḍala*; le ossa sono i sostegni del defunto e la sede della sua anima. La cerimonia ha lo scopo di provocare la rinascita, ma richiama alla memoria i viaggi dell'anima degli sciamani. I Tibetani hanno conservato la loro credenza in uno stretto e diretto legame che unisce la terra alle sfere paradisiache del cielo. Essi credono, inoltre, che il defunto mantenga in eterno l'aspetto che rivestiva durante la sua vita terrena. Sostenuto da una sorta di imbracatura di tessuto, che rappresenta i suoi atti meritori, egli può salire alle regioni celesti, nel corso di una ascensione rituale che rivela evidenti influenze sciamaniche.

Celti, Germani, Scandinavi, Traci e Geti. Georges Dumézil ha posto in risalto la struttura tripartita dell'antica ideologia religiosa indoeuropea, che risulta basata sulla sovranità, sulla forza e sulla fertilità. Grazie a questa scoperta, che ha rivelato la consistenza del pensiero indoeuropeo e l'importanza dell'eredità indoeuropea, l'analisi della religione di questi popoli è stata di molto facilitata. Le conclusioni di Dumézil risultano di enorme importanza soprattutto per lo studio di quelle civiltà che hanno lasciato soltanto resti dispersi, nei reperti archeologici e nell'epigrafia, nelle testimonianze dirette trasmesse dai popoli vicini e nelle vestigia mitiche.

Una chiara credenza nella vita futura è documentata nelle pratiche funerarie dei Celti, dei popoli germanici e di quelli scandinavi. Le testimonianze archeologiche sono abbondanti e comprendono tombe megalitiche, dolmen e sepolture individuali contrassegnate da simboli solari. La cremazione è conosciuta fin dai cosiddetti «campi di urne», a partire dal 1500 a.C. Ogni elemento di queste sepolture parla il linguaggio simbolico della vita futura: la conservazione dei teschi, la sistemazione delle tombe nelle vicinanze dei vivi, i cadaveri rivolti verso la casa e l'inclusione nelle sepolture dei beni del defunto. La diffusa presenza della cremazione, intorno alla metà del II millenio a.C. (la pratica fu definitivamente proibita da Carlo Magno), dimostra l'ampiezza della presenza indoeuropea.

La credenza nell'immortalità dell'anima tra i Celti e tra i Galli è testimoniata da numerosi autori antichi. Cesare (*Guerre galliche* 6.14) attribuisce ai druidi l'affermazione che l'anima è immortale e passa, dopo la morte, in un altro corpo: tale credenza spiegherebbe il grande coraggio dei loro guerrieri. Per i popoli germanici l'anima rinasce insieme alla *Sippe* (il clan). Diodoro Siculo parla del costume gallico di lanciare sulla pira funebre lettere indirizzate al defunto. Diverse tradizioni celtiche narrano di un *aes sídh*, o «paradiso dei morti», un ampio mondo collegato mediante un ponte con la terra dei vivi, un mondo che talora assume la forma di un'isola posta in mezzo all'oceano. Un significato simbolico particolarmente importante viene attribuito a certi frammenti di guscio d'uovo trovati nei sepolcri: l'uovo spezzato rappresenta la vita che rinasce.

Nella religione dei Germani, il Valhalla è la dimora riservata ai guerrieri che cadono sul campo di battaglia e a coloro che muoiono in maniera eroica. Si tratta della dimora degli *einherjar*, degli eroi, che vi trascorrono un'esistenza felice. Parte del loro tempo è assorbita dal banchetto d'immortalità, in cui la carne del cinghiale Sæhrímnir si rinnova ogni notte per il banchetto del giorno successivo; la sacra vivanda viene servita dalle *valkyrjar* (le Valchirie). Un altro simbolo della tradizione germanica è l'albero Yggdrasill, che si eleva al centro del mondo e che affonda le sue tre distinte radici rispettivamente nella terra dei morti, nella terra dei giganti e nel mondo degli uomini. Esso simboleggia il destino, il legame che unisce i vivi ai morti, la continua rinascita della vita.

Anche il culto di Zalmoxis, diffuso tra i Traci e tra i Geti (Erodoto 4.94s.), implica la fede nell'immortalità dell'anima, ottenibile attraverso un rituale di tipo iniziatico che deriva dal complesso dei culti misterici del

mondo mediterraneo, in particolare da quelli che costituiscono una sorta di preparazione ad una esistenza felice nell'altro mondo.

Antiche religioni iraniche. Rimaniamo nel mondo indoeuropeo, dal momento che la civiltà iranica è fortemente segnata dal trifunzionalismo, come ha ampiamente dimostrato Dumézil. Il tema dell'immortalità deve essere tuttavia esaminato da una particolare e nuova angolazione, poiché la riforma religiosa di Zarathustra (Zoroastro) ebbe un profondo effetto sul pensiero iranico.

Le *Gāthā* sono pervase dalla contrapposizione tra corpo e spirito, dato che l'anima dell'uomo è una realtà complessa. *Vyana* è l'anima respiro, l'io spirituale; *manah* è il pensiero, l'attività della coscienza, della riflessione e della memoria; *urvan* è la parte della personalità che si occupa del dominio spirituale e religioso (corrisponde all'indiano *ātman*). *Daēnā*, infine, è l'intelligenza religiosa che consente di conoscere la rivelazione. Le *Gāthā* pongono in particolare risalto la parte spirituale dell'uomo.

La parola *fravashi*, che non compare nelle *Gāthā*, è di origine prezoroastriana e deriva (secondo Söderblom, 1901) da *fravarti*, «protettore, guardiano». Un passo dell'Avesta (*Yasna* 23.1) dice: «Io chiamo per il sacrificio tutte le sante *fravashi*, ovunque esse siano, quelle rimaste sulla terra dopo la morte»: viene qui richiamata la nozione indoeuropea dei «padri», degli «antenati» o spiriti dei morti. Secondo Söderblom, le *fravashi* risalgono alle credenze popolari e al culto dei morti precedenti all'Avesta. Esistono infatti alcune tracce di una vaga nozione della continuazione della vita del defunto nei dintorni della sua abitazione e dell'idea di un'anima preesistente che sopravvive alla morte. Alla fine dell'anno, le *fravashi* dei defunti ricompaiono sulla terra, per chiedere ai vivi cibo e indumenti in cambio della loro protezione.

Sacerdote e profeta, Zarathustra fu il protagonista di una profonda riforma religiosa. Rifiutando l'antico politeismo indoiranico, egli conferì lo statuto di dio supremo ad Ahura Mazda, il creatore della luce, degli esseri viventi e delle facoltà mentali. Dio onnisciente e signore della sapienza, Ahura Mazda vive in un regno di luce, circondato dalla sua corte celeste, costituita da sei divinità indoiraniche in forma di arcangeli. Alla sua destra siedono Vohu Manah («buon pensiero»), Asha («giustizia») e Khshathra Vairya («forza»); alla sua sinistra Ārmaiti («pietà»), Haurvatāt («integrità, salute») e Ameretāt («immortalità»). Tutte queste entità divine derivano da Ahura Mazda. Nell'opera della creazione, l'energia e l'attività sono prerogative di due spiriti: Spenta Mainyu («spirito buono»), che è molto vicino ad Ahura Mazda, agisce in suo nome e ha l'incarico di donare salute ed immortalità; e Angra Mainyu («spirito malvagio»), creatore della non-vita e seminatore del disordine. L'uomo è chiamato a scegliere tra i due spiriti e questa scelta tra bene e male è di enorme importanza, giacché da essa dipende la felicità eterna.

L'antica credenza indoeuropea nell'immortalità assume così un nuovo aspetto: ad una concezione teistica e in qualche modo mistica si sostituisce ora una religione di salvezza. Ma accanto all'escatologia collettiva, le *Gāthā* propongono anche una soteriologia individuale. L'immortalità è il risultato della salvezza dell'anima, che si può ottenere, dopo la morte, grazie ai meriti guadagnati, durante la vita, attraverso tutte le scelte compiute. La salvezza viene sancita da un giudizio, ed è Ahura Mazda che infine concede l'immortalità. Circonda queste tematiche un ricchissimo repertorio simbolico, come ad esempio la descrizione del passaggio tra la terra e il cielo, che si compie lungo il ponte Chinvat (*Yasna* 46.10s.; 32.13). Coloro che non riescono ad attraversare questo ponte precipitano nella casa della *druj*, l'inferno delle anime dannate. Sia il viaggio dell'anima che, in particolare, l'attraversamento del ponte, rivelano un influsso sciamanico, perché ricordano il viaggio estatico dell'anima fino al cielo e, infine, il suo ritorno definitivo in paradiso, dopo la morte. Zarathustra spiritualizzò, dunque, l'escatologia iranica e le concezioni indoeuropee della vita futura. La ricompensa è una vita immortale, una vita di eterna felicità, di trasfigurazione e di ringiovanimento. Non si tratta del *saṃsāra* indiano o di una sorta di tempo ciclico: l'immortalità è in questo caso definitiva, una nuova giovinezza donata da Ahura Mazda stesso. Haurvatāt e Ameretāt, la felicità materiale e quella spirituale, sono parti di questa ricompensa, insieme alla giustizia e alla grazia (*Yasna* 33.3).

La rivelazione di Zarathustra influì in modo decisivo sulla credenza zoroastriana nell'immortalità. Il testo più significativo fra quelli posteriori all'Avesta è senza dubbio l'*Hadhōkht Nask*: risalente nella sua forma attuale al periodo sasanide, esso descrive le vicende che accompagnano il viaggio dell'anima dopo la morte. Per le prime tre notti l'anima rimane accanto al cadavere: l'anima del giusto canta le lodi di Ahura Mazda, mentre quella del malvagio si contorce nell'angoscia. Alla fine della terza notte, l'anima del giusto percepisce l'arrivo da sud di una brezza tonificante, dolcemente profumata, che conduce la sua *daēnā* sotto l'aspetto di una bellissima fanciulla. Ma che cos'è questa *daēnā*? Secondo H.S. Nyberg (*Die Religionen des alten Iran*, Osnabrück 1966), si tratta semplicemente di una vergine di luce, che rappresenta il regno celeste della comunità zoroastriana. Geo Widengren (*Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965) vede in-

vece in essa la controparte celeste dell'anima. *Urvan* e *daēnā* sarebbero insomma le due parti dell'anima, e la *daēnā*, la parte celeste, sarebbe condizionata dalla condotta umana sulla terra. In *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament* (Wien 1964), dopo aver analizzato il rapporto che intercorre tra *urvan* e la sua *daēnā*, Franz König così ricostruisce la dottrina escatologica espressa da questa coppia: attraverso i pensieri, le parole e le azioni praticate in questa vita, l'*urvan* crea la sua *daēnā* celeste, un'immagine speculare della sua esistenza terrena. L'immortalità ha inizio con la riunione dell'*urvan* con la sua *daēnā*. Subito l'anima del giusto attraversa le tre sfere celesti e si presenta all'ingresso del regno della luce: qui riceve il «burro di primavera», viene giudicata e infine entra nel paradiso, chiamato Asan o Asman, «il radioso mondo superiore, che si eleva sopra la terra» (*Yasht* 13.2). Infine si riunisce con le due entità divine Haurvatāt e Ameretāt. L'anima del malvagio, invece, viene gettata in una caverna.

Possiamo osservare che, nonostante l'introduzione di alcuni nuovi e significativi elementi, la religione popolare delle comunità zoroastriane conserva le linee fondamentali della dottrina di Zarathustra sull'immortalità.

Mesopotamia. Attraverso i pochi testi pervenutici, i reperti archeologici, i rituali funerari e qualche altro documento frammentario, siamo in grado di ricostruire alcuni elementi delle concezioni mesopotamiche sulla vita futura. Due miti forniscono interessanti dettagli relativi alla ricerca dell'immortalità, dimostrando che si tratta di una questione che preoccupava i pensatori del tempo. Il mito del saggio Adapa narra come costui fosse convocato di fronte al tribunale di Anu per aver spezzato le ali del vento del sud. Adapa ammette la sua colpa, ma rifiuta di mangiare il «pane di vita» e di bere l'«acqua di vita» offertigli dagli dei, perdendo in questo modo la possibilità di diventare immortale. Il secondo mito che riguarda la ricerca dell'immortalità è l'epopea di Gilgamesh, sovrano di Uruk. Questo testo illustra il fallimento di un eroe che ha cercato di oltrepassare la condizione umana. Benché Gilgamesh non sia riuscito a superare la sua prova iniziatica, che consiste nel rimanere sveglio per sei giorni e sette notti, Utanapishtim gli rivela il segreto degli dei, il luogo in cui si trova la pianta che restituisce la giovinezza. Pieno di gioia, Gilgamesh discende in fondo al mare per cogliere la pianta dolcemente profumata. Ma, sulla strada del ritorno, egli si ferma per lavarsi e un serpente ne approfitta per sottrargli la pianta che gli avrebbe conferito l'immortalità.

In Mesopotamia la morte viene considerata un destino universale e inevitabile. Il corpo muore e si dissolve, lasciando però due distinte realtà. In primo luogo lo scheletro (da cui il grande rispetto per le tombe) e poi il «fantasma», l'ombra, che già intorno al 2500 a.C. viene chiamata in sumerico *gedim*. La vita futura del defunto si svolge sottoterra, nell'emisfero inferiore, che sta sotto la terra dei viventi: così si spiegano i riti funebri in cui i cadaveri sono collocati nel terreno, in pozzi, fosse o caverne. Rare sono invece l'esposizione della salma e la cremazione. Questo mondo sottostante era abitato anche dagli *anunnaki*, le divinità del mondo inferiore.

L'ingresso al mondo dei morti si raggiungeva attraverso il sepolcro, oppure recandosi all'occidente, dove il sole tramonta. C'era dunque una strada dei defunti, un ingresso al loro regno, rappresentato da una enorme e oscura caverna. Non è ancora accertato se per gli Assiri e i Babilonesi esisteva una qualche forma di giudizio ultraterreno, anche se in ogni caso il viaggio era senza ritorno. I differenti destini previsti per i defunti, attestati da numerosi documenti, vanno intesi in primo luogo come aspettative assunte dai viventi nei loro confronti. I morti venivano sotterrati, in genere sotto la casa, con un corredo sepolcrale che comprendeva piatti, ornamenti, utensili, armi e giochi. Dal momento che i morti consumavano cibo e bevande, nella tomba si versava dell'acqua attraverso una sorta di tubo. Trascorso un mese (lunare), si celebrava un rito in ricordo del defunto e dei suoi antenati, inteso ad allontanare la loro collera nei confronti dei sopravvissuti. È certo, dunque, che Assiri e Babilonesi credevano in una esistenza futura e che per loro i defunti discendevano in un regno sotterraneo per trascorrervi un'esistenza infelice.

Le Sacre Scritture di Israele. Fin dai tempi più remoti, gli Israeliti praticavano l'inumazione e collocavano nelle sepolture oggetti, armi e provviste ad uso dei defunti: tutto ciò pare costituire almeno un abbozzo di un *votum immortalitatis*. La Bibbia considera l'uomo un composto di carne (*basar*), soffio vitale, o anima (*nefesh*), e spirito (*ruaḥ*). *Basar* corrisponde, dal punto di vista funzionale, a *caro*; *nefesh* corrisponde ad *anima*; *ruaḥ* a *pneuma* (lat. *spiritus*). Le relazioni gerarchiche che regolano questa triade si risolvono però in una semplice struttura duale, in cui *soma* si contrappone a *psychē*. La versione greca della Bibbia, quella dei Settanta, usa il termine *psychē* circa mille volte, sempre per rendere *nefesh*, ed è evidente che anche il Giudaismo di Palestina assimilò una visione dell'uomo basata sullo schema che accosta corpo ed anima (cfr. A. Descamps, *La mort selon l'écriture*, in Ries, 1983, pp. 52-55).

Dopo la morte, l'uomo finisce nello She'ol – un immenso luogo sotterraneo, profondo, oscuro e ben cu-

scodito, la dimora delle ombre – per condurre un'esistenza che è pallida immagine della sua esistenza terrena: secondo Gb 7,9s. questa vita è senza ritorno. Una simile concezione contrasta con quella arcaica, incentrata invece sulla sopravvivenza di un corpo che si serve di oggetti e di cibo, ed è, rispetto a quella, senza dubbio posteriore. Lo She'ol non va confuso con il sepolcro, che è semplicemente l'abitazione del cadavere. Lo spirito che sopravvive nello She'ol non è ciò che rimane dell'uomo deposto nella tomba, è piuttosto il suo «doppio»: lo She'ol è dunque un'estensione della tomba.

La dottrina dello She'ol era di origine popolare e rimase sempre piuttosto vaga, ma dimostra la presenza, nella Sacra Scrittura, di una tendenza spiritualistica che sfocia infine nella fede nella vita futura. Riferimenti espliciti ad una vita futura si incontrano infatti di frequente nella Bibbia. L'uomo non si dissolve dopo la morte, ma si riunisce ai suoi antenati. I miracoli compiuti da Elia e da Eliseo (1 Re 17,17-24; 2 Re 4,31-37) dimostrano che è possibile restituire la vita ad un cadavere. L'evocazione dei morti, inoltre, un tratto caratteristico delle credenze popolari nella vita futura, mostra che i vivi cercavano di mettersi in contatto con i defunti. Secondo il *Genesi* (2 e 3), l'uomo, nel disegno originario di Dio, era immortale (per sua natura o per grazia), ma si rivelò indegno di questo destino. La vicenda riflette il rifiuto da parte dell'uomo di accettare la morte, il suo desiderio profondo di vivere senza fine una esistenza lunga e felice. Questo è il tema del Paradiso terrestre, il *votum immortalitatis* nel quale l'uomo partecipa della *ruaḥ* divina (Gn 1,26s.; 5,1; 9,6). Questa partecipazione concede all'uomo, dopo la caduta, la vita futura dello She'ol. La fede di Israele riconosce che non vi è fallimento di Jahvè riguardo allo She'ol.

I *refa'im* dello She'ol sono gli antecedenti biblici delle anime immortali. Numerosi passi, in *Giobbe* e nei *Salmi*, alludono ad una unione con Dio che neppure la morte potrà distruggere. Durante le persecuzioni di Antioco Epifane, il destino dei morti costituisce la principale preoccupazione di Israele; la visione delle ossa disseccate, in *Ezechiele* 37,1-14, serve come base per una riflessione sulla resurrezione e sul potere di Dio di liberare i suoi fedeli dallo She'ol. Nel *Libro di Daniele* 7,9, il motivo del «libro della vita» segna il passaggio graduale verso il giudizio individuale. La fede in una personale resurrezione finale è infine chiaramente attestata sia in *Daniele* (11,40; 12,13), che risale al 165 a.C, che nel *Secondo libro dei Maccabei* (capp. 7, 9, 11), scritto in greco poco dopo il 124 a.C.

Nella *Sapienza di Salomone*, composta in greco attorno al 50 a.C, il concetto della vita futura è reso per la prima volta dal termine *aphtharsia*, «immortalità» (1,11-15; 2,23-25), ed è chiaramente affermata l'immortalità dell'anima dei giusti. Essi sono nelle mani di Dio (3,1-4), e le loro anime godono di una esistenza senza fine insieme con Dio, in pace, riposo, amore, grazia e misericordia (3,9; 4,7; 5,15). Dopo la distruzione del Tempio, nel 70 d.C., compare nella cerchia dei tannaim una dottrina che prevede la resurrezione per tutti, non soltanto per i giusti ma addirittura per i non credenti.

I testi di Qumran. Gli Esseni, secondo la descrizione di Giuseppe Flavio, credevano nell'immortalità dell'anima e nella sua vita futura, libera dai legami del corpo: per questo rinunciavano anche ai più legittimi piaceri del mondo. Tra i testi di Qumran, il *Manuale di Disciplina* afferma che coloro che si lasciano guidare e ispirare dagli spiriti della verità e della luce saranno beati in questo mondo e godranno di una gioia eterna in un mondo senza fine. I malvagi saranno invece puniti nelle tenebre da un fuoco eterno (2,8; 4,7s.). La comunità dei fedeli costituisce un'alleanza eterna con Dio, in questo mondo e nell'altro: perciò l'immortalità dell'anima dei suoi singoli membri è strettamente legata a quella dell'intera comunità, che prevede una dimora nel superiore mondo di luce, il mondo di Dio e dei suoi angeli (J.P.M. van der Ploeg, *L'immortalité de l'homme d'après les textes de la Mer Morte*, in «Vetus Testamentum», 2, 1952, p. 173). Il *Salmo 3* sembra riferirsi ad un luogo di riposo per i beati, un'altura o una vasta pianura, secondo un simbolismo che si accorda alle espressioni del *Salmo 16* (9s.) e del *Salmo 73*, 23-28. La fede in una felice vita futura risulta dunque presente nel pensiero dei compositori di questi testi.

Il mondo greco e romano. La fantasia degli antichi situò nella terra dei Greci numerosi ingressi al mondo sotterraneo, chiamati «porte dell'Ade». Per alcuni si trattava delle vie attraverso le quali gli uomini scomparivano, dopo la morte; per altri erano il grembo pronto a fornire una perpetua rinascita. I Greci, in realtà, erano incerti tra queste due diverse concezioni della vita futura (A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce antique*, Bruxelles 1973, p. 239). Questa situazione spiega una delle più antiche concezioni greche della vita futura, la credenza, cioè, in un ciclo di successive morti e rinascite. In Omero la fede nell'aldilà è segnata da un pessimismo profondamente radicato. Più ottimista risulta invece Esiodo, che parla delle Isole dei beati in cui i defunti vivono nella gioia. Il tema dell'immortalità, appena accennato in Omero e in Esiodo, incomincia a prendere forma a partire dal VI secolo. Le opere di Pindaro, infatti, appaiono permeate da un profondo desiderio di immortalità. Infine un particolare movimento religioso, l'Orfismo, giocò un ruolo decisivo nella diffusione delle dottrine sull'immortalità.

Orfismo. Fin dal VI secolo si incontrano documenti su Orfeo e dal V compaiono allusioni alla sua discesa agli Inferi. In epoca classica alcuni sacerdoti predicavano la salvezza nel nome di Orfeo e diffondevano un'iniziazione che rendeva liberi nel mondo futuro. In età ellenistica i riferimenti a Orfeo diventano più frequenti e l'Orfismo trova fertile terreno nell'Egitto tolemaico, dove si incontra con il culto di Osiride.

Dalla confusa oscurità di tradizioni complesse, Eliade ha segnalato il fatto che Orfeo è un fondatore di iniziazioni e di misteri, una figura religiosa formalmente parallela a Zalmoxis, l'eroe culturale dei Geti, il popolo di Tracia che si considerava immortale. Alcuni elementi, peraltro, richiamano certe pratiche sciamaniche. Portatore di un messaggio religioso che si pretende più antico di Omero, Orfeo irrompe nel cuore della religione olimpica. Egli predica il vegetarianismo, l'ascetismo, la purificazione e l'iniziazione. In lui si congiungono Apollo e Dioniso.

L'antropogonia orfica è dualistica e le testimonianze antiche sono confermate dal papiro di Derveni, scoperto di recente. Tale testo si riferisce al mito dei Titani, che furono ridotti in cenere dal fulmine di Zeus per aver assassinato Dioniso. Da queste ceneri sorse la razza umana, composta di materia titanica e di anima pura, che proviene dalla razza beata degli dei immortali. Questa anima fu gettata sulla terra come una stella cadente: qui fu unita al corpo e divenne soggetta al destino. Di conseguenza l'attuale razza umana è portatrice di una doppia eredità, quella divina e quella titanica. La testimonianza delle laminette auree, trovate in alcuni sepolcri in Italia e a Creta, è di valore inestimabile, poiché fornisce informazioni sul viaggio dell'anima del defunto.

In contrasto con il pensiero omerico, rivolto ai piaceri terreni e poco interessato al mondo futuro, l'Orfismo professa, dunque, la credenza in una felice vita futura. Il seme della salvezza si trova nell'uomo, poiché la sua anima immortale è una parte della sostanza divina, e lo scopo dell'esistenza sulla terra è di pervenire ad una scelta definitiva. La dottrina orfica della purificazione prevede, infatti, la reincarnazione delle anime. Sappiamo da Platone (*Repubblica* II 363d) che gli orfici proponevano descrizioni terribili dei tormenti riservati alle anime colpevoli, condannate ad essere immerse in una pozza di fango. L'iniziazione, l'ascetismo e il mutamento definitivo della sua condotta di vita preparavano il discepolo ad una eternità felice, la vita futura sulla quale le laminette auree offrono qualche dettaglio interessante. Un testo proveniente da Petelia, per esempio, presenta l'anima che si avvicina a due sorgenti, l'una situata presso un albero di cipresso e l'altra presso il lago della Memoria. L'anima beve dalla seconda sorgente e riscopre così la sua origine divina. Una laminetta proveniente da Thurii, in Magna Grecia, mostra invece l'anima, finalmente liberata dalla sua prigione corporea, mentre ascolta queste parole: «Felice e fortunata, sarai un dio anziché un mortale» (Guthrie, 1952). In un'altra laminetta, infine, l'anima afferma: «mi sono immersa nel seno della Regina». In una sorta di apoteosi finale, Persefone realizza qui l'atto mistico della filiazione divina: l'iniziato diviene ancora una volta divino e immortale.

Il Pitagorismo antico. Il Pitagorismo si staglia su uno sfondo di dottrine dualistiche. Stabilendosi in Magna Grecia, nella seconda metà del VI secolo, Pitagora fondò a Crotone una confraternita protetta dal segreto, i cui discepoli erano introdotti in un nuovo genere di vita, che indicava la via della salvezza. Pitagora accettò molte delle concezioni orfiche e realizzò – come ha segnalato Eliade (1978) – una larga sintesi di elementi arcaici (alcuni dei quali di tipo «sciamanico») e una forte rivalutazione delle tecniche di ascesi e di contemplazione. Le dottrine orfiche e quelle pitagoriche rivelano numerosi elementi comuni: l'immortalità dell'anima, la trasmigrazione, la punizione nell'Ade, il definitivo ritorno dell'anima in cielo. Il Pitagorismo, tuttavia, sviluppò il suo insegnamento in maniera indipendente rispetto all'Orfismo, all'interno di una società chiusa. Secondo Pitagora, l'anima dell'uomo è immortale; essa è rinchiusa all'interno del corpo, come in una prigione, ma può esistere separatamente dal corpo. Dopo la morte, l'anima passa nell'Ade per essere purificata: se però tale purificazione non è completa, deve ritornare sulla terra e cercare un nuovo corpo. Il viaggio definitivo dell'anima verso il mondo celeste è reso possibile da una serie di ripetute incarnazioni, segnate da una vita di rigida disciplina ascetica e di continue cerimonie di purificazione. Lo scopo dell'esistenza umana è quello di liberare l'anima dalle esistenze terrene, così da restituirle la sua libertà, che è propriamente divina.

Platone. Per comprendere appieno la concezione platonica dell'immortalità dell'anima si deve partire dalla sua teoria delle Idee, o Forme, che sono concepite come una realtà separata dagli oggetti sensibili. Il principio sommo dell'universo è l'Idea del Bene. Partendo dalle Idee, il Demiurgo produce il mondo visibile, spezzando così la loro unità originaria. Il mondo è costruito sul modello delle Idee e vive grazie all'anima, che gli conferisce ordine e armonia. Continuando l'antica dottrina dei modelli archetipici, Platone utilizza alcuni miti per delineare il suo approccio al concetto di anima del mondo e alla concezione delle anime individuali intese come scintille divine.

All'inizio del mito del cocchio alato, nel *Fedro*, si af-

ferma, per esempio, che l'immortalità costituisce l'originaria condizione dell'anima, la sua situazione iniziale, quando ancora essa conduceva un'esistenza ideale, assorta nella contemplazione delle Idee e godendo dell'immortalità come di un principio dinamico. L'anima viene dunque considerata una realtà celeste, puramente spirituale e incorporea (*Fedro* 245d, 247b), la fonte, il terreno, la causa e l'origine della vita, ingenerata, incorruttibile e immortale.

L'anima umana è costituita da tre diversi elementi. Il primo è il *nous*, l'anima razionale, residuo della materia dell'anima del mondo creata dal Demiurgo. Essa contempla il mondo delle Idee ed è immortale. Incarnandosi in un corpo, il *nous* precipita nella sua prigione, in cui subisce alcune modificazioni prodotte dagli altri due elementi (che sono invece mortali), il *thymos* («cuore, spirito, passione») e l'*epithymētikos* («desiderio»). Chiara è l'interpretazione simbolica del carro: l'auriga è il *nous*, il conduttore, la parte immortale dell'anima che si dirige verso il suo stato originario di connaturalità con le Idee. I due cavalli sono invece il *thymos* e l'*epithymia*. Le ali di cui è fornito il carro rappresentano l'impulso che spinge verso le realtà spirituali.

Una volta incarnata in un corpo, l'anima immortale dovrà liberarsi passando attraverso numerose reincarnazioni: la prima di queste reincarnazioni ha conseguenze assai importanti per quelle successive. Se infatti l'anima entra nel corpo di un filosofo, in questo caso il *nous* si mantiene vicino alla contemplazione delle Idee: la sua immortalità celeste non è lontana e la sua liberazione avverrà presto. Lo schema proposto da Platone prevede nove incarnazioni successive. La reincarnazione è dunque una forma di immortalità condizionata, dal momento che l'autentica immortalità è prerogativa soltanto dell'anima incorporea e celeste. La dottrina della natura tripartita dell'anima condanna i due elementi inferiori alla dissoluzione, che è peraltro comune a tutta la materia. Infatti soltanto la parte immortale sfuggirà alla conclusione del ciclo delle reincarnazioni, essendo una scintilla divina. Le anime sono immortali e sono antiche quanto l'universo. Esse passano in continuazione da una esistenza mortale all'altra: alla base di questa concezione c'è l'idea comune di una figliolanza divina.

La dottrina di Platone esercitò enorme influenza durante l'età ellenistica. Fu ripresa anche dai Padri della Chiesa, seppure in una forma radicalmente mutata. I platonici e i cristiani, infatti, si trovarono perfettamente d'accordo sul concetto di immortalità, pur essendo profondamente divisi sui caratteri e sulla natura dell'anima. Per i platonici, l'anima non era individuale ed era immortale in quanto rimaneva nell'Anima universale anche dopo la sua definitiva liberazione. Per i cristiani, invece, ciascuna anima era creata immortale e individuale da Dio, che la destinava in modo irrevocabile ad una vita futura. Un altro punto separava le concezioni platoniche da quelle stoiche. Anche per gli stoici l'uomo è composto di anima e di corpo, ma per loro anche l'anima è materiale e sopravvive al corpo, in una esistenza futura temporanea e limitata. In questo modo gli stoici assumono una posizione intermedia tra quella platonica, che ammette l'immortalità dell'anima, e quella epicurea, che al contrario la nega.

Sintesi. Le dottrine orfiche, pitagoriche e platoniche si svilupparono vigorosamente e infine trovarono una nuova area di espansione, verso l'Oriente, in seguito alle conquiste di Alessandro. Il mondo mediterraneo fu, nel periodo ellenistico, un luogo di grande fermento di idee religiose, in cui l'uomo si muoveva alla ricerca della salvezza. I riti misterici, il culto di Osiride, l'Ermetismo e l'insegnamento dei Magi offrivano il loro aiuto a coloro che si sentivano stranieri a questo mondo: in un simile ambiente giunse infine il Cristianesimo in piena fioritura, a giocare un ruolo di catalizzatore. Le divinità di origine orientale che vengono accolte in Grecia e a Roma sono tutte divinità salvatrici. Gli occhi sono rivolti verso il cielo, verso il luogo sognato della salvezza, e questa aspirazione si accosta alle prescrizioni delle diverse teologie solari e delle religioni astrali. Lo Gnosticismo e il culto di Mithra si presentano, infine, come rivali della salvezza proposta dal Cristianesimo.

Franz Cumont (*Lux perpetua*, Paris 1949) propose l'opportuna espressione *immortalità celeste* per indicare il denominatore comune che riunisce le varie correnti di pensiero del mondo greco. Come si è visto, nell'Egitto faraonico come nella Creta minoica, nell'India vedica come nell'Iran dell'Avesta, sempre lo sguardo dell'uomo era rivolto verso una vita eterna situata nello splendore dei cieli. Gli insegnamenti di Zarathustra aggiunsero importanti dettagli a questa concezione dell'immortalità nella luce divina; tali posizioni furono infine assunte dai Magi, che vi aggiunsero numerosi elementi di origine babilonese e le diffusero in tutto il Vicino Oriente. Sappiamo per certo che i pitagorici e i Magi ebbero contatti fra loro e constatiamo come anche l'astronomia contribuì a sostenere la loro teologia. La concezione popolare delle *fravashi*, insieme alla teoria platonica della preesistenza delle anime, influì, dunque, fortemente sul pensiero dell'uomo ellenistico.

Roma ben presto assunse questa tendenza sincretistica. Il Pitagorismo, per esempio, acquisì pieno diritto di cittadinanza e si affermò come Chiesa e come scuola. Il suo successo a Roma si deve in parte alle sue

regole di stretta osservanza, alla meditazione, alla musica, alla sua efficacia rituale, alle sue cerimonie funebri, infine, in cui il sudario bianco rappresentava l'anima immortale. Con Posidonio, le dottrine astrologiche assunsero a Roma una sfumatura religiosa e mistica. Cicerone, su questa via, adottò nel *Somnium Scipionis* gli elementi mistici dell'escatologia astrale; nel *De Senectute*, invece, egli riassunse le prove tradizionali dell'immortalità dell'anima e dimostrò l'aspirazione comune verso una divina unione nella luce.

La concezione astrale dell'immortalità recuperò antichi materiali mitologici relativi alle relazioni dell'anima con i corpi celesti: con essi costituì una dottrina erudita che servirà come fondamento per il misticismo pagano dei primi secoli della nostra era. I pitagorici ritenevano che lo spazio tra la terra e la luna fosse interamente occupato dalle anime, avviate verso il loro destino. Anche l'eclettismo stoico gettò uno sguardo verso le stelle. Il crescente lunare apparve di frequente sui monumenti funerari romani; si sviluppò parallelamente anche il culto solare e in epoca imperiale il sole divenne, sempre più spesso, il dio dei morti.

Benché la credenza nell'immortalità solare abbia richiamato molti seguaci, l'astrologia fondata sui pianeti non venne mai abbandonata. La sequenza delle sette porte celesti, nei misteri di Mithra, indica, per esempio, l'ampiezza del sincretismo a proposito dell'immortalità celeste. Il mondo mediterraneo, dunque, fu dominato, nella tarda antichità, dalla concezione dell'immortalità dell'uomo nello splendore del mondo dell'aldilà, dipinto come un mondo di serenità nella luce eterna. Il Cristianesimo, infine, sviluppò queste concezioni, rifiutando l'astrologia pagana e introducendo invece la dottrina dell'eterna contemplazione di Dio.

Lo Gnosticismo. L'elemento centrale del pensiero gnostico consiste in un insegnamento dualistico secondo il quale l'uomo racchiude in sé una scintilla divina, che ha avuto origine nel mondo superiore ma che è poi decaduta in questo inferiore mondo materiale, nel quale è tuttora tenuta prigioniera. Questa scintilla divina – l'anima – deve riacquistare la conoscenza della sua origine divina, sfuggire dal mondo materiale e ritornare infine alla sua dimora originaria. Ogni gruppo e ogni scuola gnostica, con il suo proprio credo e con diverse modalità di salvezza, insegna e pratica la liberazione dell'anima. La gnosi implica l'identità di tre elementi: colui che conosce, la sostanza celeste e il mezzo per raggiungere la salvezza. Questa assimilazione di tre elementi rende lo Gnosticismo una fede che trasforma, riservata a un ristretto gruppo di iniziati. Al transitorio mondo materiale della nascita e della morte, lo Gnosticismo contrappone il mondo superiore, il mondo della vita, della permanenza, dell'incorruttibilità e dell'immortalità. Lo gnostico si considera un perfetto straniero nel mondo: egli è *allogenous*, appartiene cioè a un'altra razza. Egli rifiuta questo mondo, poiché giudica l'esistenza materiale come un male e la considera opposta alla realtà autentica e trascendente.

Sulla base di queste premesse, gli gnostici considerarono gli uomini come una combinazione di materia e di spirito e videro il corpo come la prigione che, dopo la caduta, rinchiude l'anima. Ma l'anima, che è un eone della stessa sostanza del mondo celeste, rimane intatta anche in questa situazione di mescolanza, essendo incorruttibile. Il termine tecnico *aphtharsia* («incorruttibilità») compare, infatti, nel vocabolario teologico di tutti i sistemi gnostici. L'incorruttibilità è dunque una caratteristica fondamentale dell'anima, a causa della sua origine divina, e costituisce l'essenza della sua immortalità, benché l'imprigionamento nel corpo l'abbia impregnata di materialità.

La salvezza consiste nella liberazione dell'anima. Un salvatore celeste interviene per suscitare la memoria dell'anima prigioniera, per ricordarle la sua origine divina e farle riconoscere il suo vero «io». Questa rivelazione si svolge attraverso una serie di prove iniziatiche, alla fine delle quali l'anima scopre la visione luminosa della sua propria essenza. Questa visione risveglia nell'anima un ardente desiderio di ritornare nella propria dimora. Inizia allora una seconda fase, quella del ritorno nel «regno della vita». La descrizione di questa ascensione (o *Himmelsreise*) si ritrova nei testi di tutte le scuole gnostiche: essa comprende la rottura e la liberazione dai legami materiali, un percorso irto di pericoli, l'aiuto di una guida celeste e infine il trionfale ingresso nel Paradiso, per godere di una sorte immortale nella luce beata. La riunione finale di tutte le anime che erano a suo tempo cadute nei corpi ricostituisce, infine, il Pleroma.

Il Manicheismo. Tra le tante scuole e sette gnostiche, il Manicheismo occupa un posto del tutto particolare. Mani, infatti, desiderava istituire una religione universale, definitiva, capace di riassumere tutte le rivelazioni precedenti. La sua proposta religiosa si fonda su un dualismo radicale, costituito da due regni eterni che si contrappongono l'uno all'altro dall'*Urzeit* fino all'*Endzeit*: questi due regni si esprimono nella contrapposizione tra tenebre e luce, materia e spirito, corpo e anima. Si tratta, dunque, di un dualismo che pervade per intero la cosmologia, l'antropologia, la soteriologia e l'escatologia. Pretendendo di essere in possesso della perfetta gnosi, il Manicheismo suddivide il genere umano in due distinte categorie, quella degli pneumatici e quella degli ilici; egualmente separa, al-

l'interno della sua Chiesa, gli eletti dai semplici catecumeni.

Secondo il sistema manicheo, l'uomo è una mescolanza di luce e di tenebre. Il suo corpo è opera degli arconti, mentre la sua anima è una scintilla divina, una porzione dell'eterno regno di luce che è caduta nel mondo materiale ed è stata imprigionata nel corpo al momento della nascita. L'elemento salvifico presente nell'anima legata alle realtà terrene è il *nous*, mentre la *psychē* è l'elemento che deve essere salvato. A questo provvede la gnosi, un'ipostasi divina che proviene dal regno della luce. Il messaggio gnostico risveglia la *psychē*, le fa conoscere la sua origine divina e suscita in essa il desiderio di ritornare in alto. Questo risveglio dell'anima costituisce l'inizio della salvezza. Lo gnostico si sforza di realizzare in se stesso la separazione tra la luce e le tenebre. Per mezzo di una scelta continua, egli compie in sé una *katharsis*, una salvezza preliminare che avrà piena efficacia soltanto dopo la morte, nella liberazione finale dell'anima eterna e radiosa.

Il corpo è semplice materia, destinato alla distruzione come nello Zoroastrismo, abbandonato alle tenebre dalle quali sorse. L'anima, invece, può nuovamente raggiungere il Paradiso della luce, ma soltanto se è stata reintegrata nel momento della morte; in caso contrario essa rimane assoggettata agli arconti e dovrà continuare la sua esistenza incarnandosi in un altro corpo. Invece le anime degli eletti sono del tutto libere di iniziare la loro trionfale ascesa fino al regno della luce. Gli inni copti di Medinēt Mādi offrono numerosi esempi di questa ascensione. È l'ora della vittoria finale, segnata dal dono di una corona (254.64.10s.). Con inciso sulla fronte il segno della purezza, gli eletti si uniscono allora agli angeli nella città splendente (254.64.14s.). Lo stesso Gesù, in qualità di sposo dell'anima perfetta, l'accoglie e la introduce nella camera nuziale, dove essa diventa una santa sposa di luce (265.81.13s.). Tre angeli si dirigono verso l'anima, per donarle la corona, lo scettro e il mantello (267.84.17ss.), mentre le trombe suonano il felice benvenuto per l'anima che gusterà per sempre l'abbondanza e il riposo della città della luce (261.75.11ss.).

Nel *Fihrist* del cronista arabo al-Nadīm (morto nel 995), è invece l'Uomo Primordiale che invia una guida di luce all'anima, accompagnata da tre angeli che portano una corona, un mantello, un diadema e una benda splendente. Le si fa incontro una vergine, una replica dell'anima eletta, che riecheggia la *daēnā* che nell'avestico *Hadhōkht Nask* si avvicina all'*urvan*, la parte terrena dell'anima. Il destino delle anime degli *auditores* manichei non è uguale a quello degli eletti. Per loro è necessaria la purificazione nel ciclo delle reincarnazioni, per mettere in grado le loro anime di seguire, un giorno, le orme degli eletti verso la salvezza eterna. Vi è infine una terza categoria di uomini, i peccatori che hanno rifiutato il messaggio manicheo. Per loro non vi è alcuna liberazione: essi sono condannati in eterno a costituire la massa dannata nel regno delle tenebre.

L'Islam. La proclamazione del Giorno del Giudizio si incontra già all'inizio del Corano: la cosa viene considerata dal punto di vista della resurrezione, *qiyāmah*. In quel giorno tutta la stirpe di Adamo sarà riunita insieme, perché ciascuno riceva il giudizio e l'eterna retribuzione delle sue azioni. Il timore dell'Ultimo Giorno e dell'Inferno costituisce un elemento fondamentale dell'insegnamento del Profeta. Gli eletti che si troveranno a destra, i credenti, saranno chiamati a godere del Paradiso, mentre i non credenti saranno condannati alla tortura. Questa predicazione di Maometto ha lasciato ampie tracce nel Corano e ha dato origine a diverse interpretazioni all'interno delle varie correnti del pensiero islamico. La tradizione ha sempre continuato a tenere vivo e ad arricchire questo tema centrale: proprio da questo punto di vista è possibile sintetizzare gli elementi che costituiscono la comune credenza islamica nell'immortalità.

L'antropogonia islamica. La dottrina islamica sulla natura dell'uomo non è particolarmente chiara. Il termine *rūḥ* vale *pneuma*, «respiro»: il sottile respiro che proviene dal cervello, ossia l'intelletto. Secondo alcune scuole, l'intelletto muore col corpo e può essere riportato alla vita soltanto insieme con quello. Questa è la parte spirituale dell'uomo. Vi è poi il *nafs* (ebraico *nefesh*), comunemente tradotto con «anima», il respiro carnale che proviene «dalle viscere». Il dibattito filosofico dei dottori islamici dimostra l'influenza dell'Iran e della Grecia quando sostiene che soltanto il *rūḥ*, lo *pneuma*, è la parte veramente spirituale dell'essere umano, l'elemento immortale destinato alla vita futura. Alcune tradizioni sufi distinguono invece tra *nafs*, come sede della concupiscenza, e *rūḥ*, che sarebbe il respiro spirituale che può comunicare con Dio.

La dottrina spiritualista degli Sciiti considera il *rūḥ* come il puro respiro di tutta la materia, una sostanza spirituale che è immortale per natura. In questa prospettiva, l'uomo non è un corpo con un'anima, ma uno spirito che dimora temporaneamente in un corpo come in un suo strumento. Solamente lasciando il corpo, lo spirito ritrova la sua vera natura, poiché è fatto per vivere in modo indipendente; il piacere dell'anima si trova nel mondo spirituale. Questa tradizione considera lo spirito come una sostanza celeste e radiosa, indistruttibile e immortale.

Contro questa tendenza spiritualista degli Sciiti, i teologi Sunniti sostennero invece che l'uomo è un composto di sostanze, il corpo e l'anima, ma è intera-

mente materiale. Il problema centrale diventa allora il seguente: che cosa avviene al momento della morte? Per coloro che considerano l'uomo un composto materiale di corpo e di anima, quest'ultima «scompare» al momento della morte e tornerà a vivere nell'ultimo giorno. Coloro che invece vedono nel corpo soltanto un temporaneo strumento dell'anima, credono che l'anima sia destinata ad una esistenza spirituale, anche dopo la separazione dal corpo. Nel primo caso la resurrezione del corpo è indispensabile, mentre nel secondo caso l'esistenza futura può anche farne a meno. Come si può vedere, le opinioni possono anche essere radicalmente contrapposte.

Dopo la morte. L'antica tradizione della fede sunnita, basata sulle sure 40,45s. e 40,11, ritiene che il corpo e lo spirito muoiano insieme; Dio tuttavia li risuscita nella tomba, per una breve esistenza che sfocia nel giudizio, seguito a sua volta da una seconda morte. La seconda morte è però evitata da coloro che sono morti per il nome di Dio (3,169s.). La breve esistenza nella tomba, arricchita di tratti pittoreschi dalla fantasia popolare, culmina, come si diceva, nel giudizio personale e nella sentenza sui meriti individuali, alla quale pervengono il giudice divino e due angeli assistenti attraverso una sorta di interrogatorio incrociato. I dottori islamici si interrogarono a lungo sulla morte del corpo e dell'anima in occasione della seconda morte, ma non si arrivò mai ad una chiara ed univoca risposta. Alcuni insistevano, comunque, sul fatto che l'anima doveva godere di una vita futura, in quanto essa è fondamentalmente immortale.

Le tendenze spiritualiste rifiutarono la sopravvivenza nella tomba, affermando che lo spirito umano è immortale e può cominciare a vivere la sua vera esistenza già al momento della morte. Da quel momento in poi, le anime dei fedeli che amano Dio si uniscono a lui in un mondo spirituale e radioso, in cui soggiornano fino al momento della resurrezione. A questo punto i loro corpi risorgono e vengono riuniti alle rispettive anime, per affrontare il giudizio; infine entrano nel Paradiso, una volta per sempre. I malvagi e i non credenti rimangono invece nell'infelicità e nella sofferenza sino all'ultimo giorno, quando saranno riuniti ai loro corpi per la punizione eterna.

La resurrezione. La resurrezione dei corpi è un articolo fondamentale della fede islamica. Il termine usuale per riferirsi ad essa è *ba'th* («risveglio»). Mentre il Corano parla di *qiyāmah*, i teologi usano invece il termine *ma'ād* («ritorno»), riferendosi al ritorno dell'essere che ha cessato di vivere. Il termine *yawn* («giorno») ricorre 385 volte nel Corano per designare la fine del mondo attuale, la resurrezione dei morti e il giudizio universale, seguito dai tormenti dell'Inferno per i non credenti e da una nuova vita, in Paradiso, per i fedeli. In questo giorno promesso, terribile ed inevitabile, i morti si leveranno in piedi perché Dio darà loro la vita. (A una seconda creazione si allude anche nella sura 22,5). Numerosi sono i dettagli che accompagnano la cerimonia: vengono presentati due libri, uno per i non credenti e uno per i puri; infine vengono introdotti i testimoni. Ciascuno entra allora in una nuova esistenza, in Inferno o in Paradiso, che dovrà continuare per l'eternità. I credenti sono attesi dal Paradiso, dove vivranno nella ricompensa divina (*riḍwān*), mentre l'Inferno è riservato ai non credenti, ai politeisti e agli avversari del profeta.

Le descrizioni di questa vita futura sono ampie e fanno uso di un simbolismo ricchissimo. Come ha dimostrato Louis Massignon, la sura 18 del Corano accenna ad una esistenza futura parallela a quella presente, che deve essere condotta in accordo al volere di Dio; viene inoltre sottolineata la sottomissione dell'uomo a Dio e il suo ardente desiderio di giustizia, che risplenderà nella resurrezione finale. Questo testo, che viene recitato il venerdì nella moschea, esprime il tema dell'immortalità e la convinzione che la fine del genere umano, nel giorno della resurrezione finale, permetterà il sorgere improvviso dell'autentica esistenza.

Il Cristianesimo. Per comprendere appieno la dottrina cristiana sull'immortalità, il messaggio del Nuovo Testamento deve essere collocato all'interno della sua duplice ambientazione: la tradizione biblica di Israele, da una parte, e l'insieme delle credenze religiose e delle concezioni filosofiche greco-romane, dall'altra. Al tempo della nascita del Cristianesimo erano assai diffuse, nel mondo mediterraneo, le dottrine platoniche sul composto umano di *soma* e *psychē*, sulla dissoluzione di questo composto con la morte e sull'immortalità e sull'esistenza futura della *psychē*. Alla luce di queste dottrine, la questione centrale del Cristianesimo non concerne tanto l'immortalità dell'anima in quanto tale, ma l'originalità della rivelazione cristiana sull'immortalità dell'uomo, che è stato creato a immagine di Dio e redento da Cristo. Questo problema richiede l'esame dei due aspetti dell'immortalità cristiana, la resurrezione del corpo e la vita futura dello spirito.

La speranza nella resurrezione. Come abbiamo visto, la fede nella resurrezione individuale ed escatologica è chiaramente attestata dal *Libro di Daniele* e dal *Secondo libro dei Maccabei*, nel II secolo a.C. Ma in quale modo questa idea della resurrezione dei corpi si adattò al pensiero escatologico di Gesù? Coloro che entrano nel Regno, afferma Gesù, parteciperanno ad una esistenza di pace e di felicità eterna, sia comunitaria che individuale. Il dono divino di questa nuova vita

è di natura spirituale; chiunque entrerà nel Regno sarà trasformato (1 Cor 15,51). Questa presentazione termina con la proclamazione del passaggio del Messia attraverso la morte e della conseguente riapertura del suo Regno. Questa concezione sostiene il percorso terreno della Chiesa, nella quale Gesù condivide con i suoi fedeli la sua propria vittoria sulla morte (1 Cor 15,20).

In quale modo i primi discepoli interpretarono la resurrezione di Cristo? Dapprima gli apostoli vissero nella speranza del ritorno del Signore (1 Cor 16,22), ma poi si concentrarono sul messaggio della resurrezione. Gesù è risorto come primizia dei fedeli che muoiono prima della sua seconda venuta. In seguito, la Chiesa attribuì sempre maggiore importanza alla resurrezione per tutti. Come osserva Albert Descamps (*La mort selon l'Ecriture*, in Ries, 1983, p. 46): «Sostenuta sempre dalla speranza ebraica nella resurrezione del corpo, e ancor più dal ricordo dell'evento pasquale assunto come modello, la fede nella resurrezione diventerà la principale risposta cristiana al problema dell'altro mondo, una resurrezione attesa in virtù di quella di Cristo e intesa a sua immagine (1 Ts 4,14; Rm 6,5; 1 Cor 15,20 e 15,23; Col 1,18; Gv 11,24)». Questa dottrina, per diciannove secoli la dottrina centrale del Cristianesimo, completa la speranza biblica nella resurrezione escatologica e la sostituisce, includendo tutti i cristiani nella resurrezione di Cristo. Per questa ragione la resurrezione dei non cristiani e dei peccatori è priva della gloria pasquale (1 Ts 4,14).

La vita futura dell'anima. L'immortalità delle anime dei giusti è chiaramente affermata già cinquant'anni prima dell'era cristiana, nella *Sapienza di Salomone* (1,15; 3,9; 5,15). L'ambiente di questo testo è influenzato dal platonismo, cui si aggiungono le concezioni tradizionali di Israele. L'importanza dell'anima immortale nell'insegnamento di Gesù è evidente nella sua proclamazione del Regno. Egli propone una vita eterna, che implica l'attesa di una vita futura spirituale, come suggerisce il Vangelo di Matteo 10,28. Ma alle domande dei discepoli avrebbe poi risposto il Cristianesimo apostolico, a cominciare da Paolo (2 Cor 4,7-5,10), il quale riteneva che l'esistenza dopo la morte sia del tutto indipendente dal corpo. Nella *Lettera ai Filippesi* 1,19-26, Paolo afferma chiaramente la sua certezza di non essere mai separato da Cristo (cfr. anche Rm 8,37-39; 14,7-12). Qui possiamo vedere la ripresa e la cristianizzazione del giudaismo ellenistico e della sapienza greca, in una sorta di lettura cristiana delle dottrine del *Fedone* platonico: la presenza nell'uomo di un fondamentale e incorruttibile principio spirituale. Il riflesso di questa visione greca dell'uomo compare anche nella conferma della vita futura dell'anima in Mt 10,28; nella parabola del ricco malvagio e del mendicante, in Lc 16,19-31, la medesima concezione è sviluppata in termini popolari. La risposta di Gesù al secondo ladrone sulla croce (Lc 23,43) esprime chiaramente la certezza in una immediata vita futura nello spirito.

Alla luce dei testi del Nuovo Testamento, la fede nell'immortalità è una proclamazione della resurrezione escatologica, considerata come una conseguenza della resurrezione di Cristo e del suo passaggio sulla terra, nel periodo intermedio, dopo la morte. In questa credenza culmina un millennio di riflessione biblica e di pietà; e per diciannove secoli essa è stata il fondamento della teologia e della fede dei cristiani.

Conclusione. La nostra indagine sulle credenze nell'immortalità, abbracciando il vasto panorama culturale e religioso dell'umanità, dalla preistoria fino ai grandi sistemi monoteistici, ha rivelato numerosi tratti essenziali dell'*homo religiosus*. Gettato in un universo al quale egli tenta di dare qualche ordine, in cerca di qualche indicazione che lo metta in grado di conoscere la sua meta, l'uomo scopre una dimensione che trascende la sua vita terrena. Attraverso la sua esperienza quotidiana, egli riflette sul misterioso fenomeno nel quale si radicano tutte le sue azioni e tutti i suoi comportamenti, cioè il fenomeno stesso della vita. Questa riflessione segna l'inizio di un'incessante ricerca intorno alla natura e al senso della vita, che si rivela come una ierofania. Il riconoscimento di una dimensione sacra presente nella sua propria esistenza spinge l'uomo a cercare l'origine della vita e a ritornare ad essa. Il suo continuo incontro con la morte, che sempre lo circonda, intensifica la sua domanda, e in questa «nostalgia delle origini» si radica la ricerca dell'immortalità e lo sforzo senza fine di trascendere la condizione umana.

La nostra indagine ha rivelato un *homo symbolicus*, un uomo che, attraverso un linguaggio simbolico, cerca di esprimere la sua percezione del mistero della vita, che egli cerca di comprendere come qualcosa di assoluto. La combinazione di questo linguaggio simbolico con gli sforzi compiuti per risolvere il mistero della vita costituisce un immenso capitale di ricchezze culturali e religiose espresse nell'arte, nella letteratura e nel rito. Lo spirito, infatti, tenta di avvicinarsi al mistero della vita e dell'esistenza futura attraverso una serie di simboli universali: l'albero, in quanto simbolo di vita e *axis mundi*; l'acqua, che guarisce, ringiovanisce, feconda e diventa *soma*; il fuoco, l'*ignis divinus* che restituisce la giovinezza trasformando il corpo e diventa messaggero divino; il simbolo dell'ascensione nel volo degli uccelli; il sole e la luna, segni di resurrezione e di guida; e infine l'arcobaleno, il legame tra cielo e terra.

Anche il simbolismo rituale rappresenta un impor-

tante aspetto degli sforzi compiuti dall'*homo religiosus* per comprendere e realizzare la sua vita futura. Lo dimostrano numerosi particolari, quali la posizione fetale assegnata al cadavere; la preparazione e la decorazione delle tombe; la speciale attenzione accordata al teschio; l'arredo e le offerte funebri; le iscrizioni che richiamano la memoria del defunto; l'ocra rossa come sostituto del sangue; l'inumazione, la cremazione e la mummificazione; le lamine d'oro sulla pira funebre; i riti *post mortem* per accompagnare l'anima nel suo viaggio; i riti di apertura della bocca, del naso, delle orecchie e degli occhi; la collocazione di un «libro dei morti» nel sepolcro. L'elemento che colpisce maggiormente è la somiglianza che accomuna i riti per la nascita, quelli per l'iniziazione e quelli funerari. L'*homo religiosus* crede che la sua vita non finisca soprattutto perché la morte è per lui una nascita ad una nuova vita e insieme una iniziazione alla vita futura.

Sacro, simbolo e rituale convergono dunque nelle credenze popolari sull'immortalità, e numerosi miti sostengono queste credenze. La fenice, per esempio, che appare spesso nelle strutture mitiche dell'immortalità. Già Erodoto e Plutarco presentano questo uccello leggendario in uno splendore senza eguali. Quando si avvicina l'ora della sua morte, la fenice costruisce un nido di rami profumati e si consuma nel fuoco provocato dal suo stesso calore, per poi rinascere, infine, dalle sue stesse ceneri. Nell'antico Egitto la fenice fu associata al ciclo giornaliero del sole e all'annuale straripamento del Nilo; nel simbolismo funerario di epoca faraonica il defunto, dopo la pesatura dell'anima, diviene una fenice. In India rappresenta Śiva; in Grecia è associata ad Orfeo. Da Origene in poi, i cristiani assunsero la fenice come un segno del trionfo sulla morte e per tutto il Medioevo essa è il simbolo della resurrezione di Cristo. [Vedi *ANIMA* e *RESURREZIONE*].

BIBLIOGRAFIA

W.R. Alger, *A Critical History of the Doctrine of the Future Life*, New York 1981.

E. Anati (cur.), *Prehistoric Art and Religion. Valcamonica Symposium 1979*, Milano 1983.

U. Beier, *The Origin of Life and Death*, London 1966.

Z. Bianu, *Les religions et la mort*, Paris 1981.

G. Camps, *La préhistoire. À la recherche du paradis perdu*, Paris 1982 (spec. pp. 371-445, per una sintesi sull'uomo preistorico).

Maryse Choisy, *La survie après la mort*, Paris 1967.

O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament*, London 1958.

Fr. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949.

G. Dumézil, *Le festin d'immortalité*, Paris 1924.

C.-M. Edsman, *Ignis divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité. Contes, légendes, mythes et rites*, Lund 1949.

M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954, 1974).

M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano 1973, Firenze 1982).

M. Eliade, *Australian Religions. An Introduction*, Ithaca/N.Y. 1973 (trad. it. *La creatività dello spirito*, Milano 1979).

M. Eliade, *Les Religions de la Chine ancienne*, in *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, Paris 1978 (trad. it. *Le religioni della Cina antica*, in *Storia delle credenze e delle idee religiose*, II, Firenze 1980, pp. 9-48).

Olga Fröbe-Kapteyn, *Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West*, in «Eranos Jahrbuch» 1937.

W. Goossens, *L'immortalité corporelle*, in *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. IV, Paris 1949.

J. Guiart (cur.), *Les hommes et la mort. Rituels funéraires*, Paris 1979.

W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 2ª ed., London 1952.

Fr. Heiler, *Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung in der Geschichte der Religionen*, Basel 1950.

W. Heissig, *The Religions of Mongolia*, Berkeley 1980.

W. James, *Human Immortality*, 1898, New York 1917.

H. Klimkeit (cur.), *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*, Wiesbaden 1978.

L. de La Vallée Poussin, *Nirvâna*, Paris 1925.

Solange Lemaitre, *Le mystère de la mort dans les religions de l'Asie*, 1943, Paris 1963.

A. Parrot, *Le refrigerium dans l'au-delà*, Paris 1937.

G. Pfannmuller, *Tod, Jenseits, und Unsterblichkeit*, München 1953.

K.T. Preuss, *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker*, Tübingen 1930.

J. Ries (cur.), *La mort selon la Bible, dans l'antiquité classique et selon le manichéisme*, Louvain-la-Neuve 1983.

Lilian Silbur, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris 1955.

N. Söderblom, *La vie future d'après le mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions*, Paris 1901.

Kr. Stendhal (cur.), *Immortality and resurrection*, New York 1965.

G. Stephenson, *Leben und Tod in den Religionen*, Darmstadt 1980.

A. Théodoridès, P. Naster e J. Ries (curr.), *Vie et survie dans les civilisations orientales*, Louvain-la-Neuve 1983.

L.-V. Thomas, *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris 1982.

G. Tucci, *Le religioni del Tibet*, Roma 1980.

A. Wenzl, *L'immortalité. Sa signification métaphisique et anthropologique*, Paris 1957.

Dominique Zahan (cur.), *Réincarnation et vie mystique en Afrique noire*, Strasbourg 1963.

JULIEN RIES

MAGIA (Teorie sulla magia). *Magia* è un termine che ha tante definizioni quanti sono gli orientamenti degli studi che la riguardano. Nella maggior parte delle società è parte integrante della sfera del pensiero e del comportamento religioso; in altre, soprattutto nell'industrializzato Occidente, è considerata più genericamente come superstizione ed anche come una specie di gioco di prestigio utilizzato per divertimento. [Vedi *SUPERSTIZIONE*]. Per questo si è quasi sempre fatta una distinzione tra le culture occidentali e quelle cosiddette primitive o tra la religione cristiana e le religioni non cristiane. In realtà non è possibile considerare la «magia» separatamente dalla «religione», alla quale è stata spesso contrapposta, dato che molte definizioni di magia sono formulate a partire dall'opposizione agli elementi non magici della religione.

Solitamente la magia riceve una definizione da un punto di vista soggettivo, più che sulla base di un vero e proprio contenuto concordato. Tuttavia anche su quest'ultimo vi è, tutto sommato, un vasto consenso. Nel mondo, la maggior parte della gente compie atti mediante i quali si propone di provocare – o in natura o tra la gente – eventi o situazioni che di tali atti vengono considerati la conseguenza. Secondo i modi di pensare e di esprimersi dell'Occidente, il rapporto causa/effetto, esistente tra l'atto e la sua conseguenza, è di natura mistica, e non trova conferma da un punto di vista scientifico. Per atti, ad esempio, si intende la manipolazione di oggetti e la recitazione di formule verbali o di incantesimi. In una data società la magia può essere praticata da uno specialista.

Ad esempio, un uomo può piantare un igname, concimarlo, sarchiarlo e, quando il tubero è maturo, raccoglierlo: tutto ciò è una semplice attività tecnica. Egli può anche compiere riti, recitare formule magiche o compiere altri atti che si suppone aiutino l'igname a crescere ed a maturare. Per un contadino occidentale si tratta di atti magici ed ogni collegamento tra questi e ciò che da essi si pensa possa risultare è un qualcosa di mistico, che esiste nella mente dell'esecutore e non in una qualche realtà scientificamente verificabile. Si possono perciò distinguere due tipi di azioni. Tuttavia, non è detto che chi compie questi atti faccia una simile distinzione, considerando invece entrambe le azioni efficaci. In effetti, dai rilevamenti etnografici risulta evidente che gli esecutori della magia, pur distinguendo le due forme di attività, le considerano entrambe vere e proprie tecniche, ciascuna delle quali a suo modo in grado di garantire la maturazione dell'igname.

Passiamo ora a considerare i vari generi di testimonianze a disposizione degli studiosi, in merito al compimento e all'efficacia di atti magici. Molte di tali testimonianze sono imprecise, sensazionali e poco credibili, come ad esempio il materiale ricavabile dai racconti di molti viaggiatori sui poteri misteriosi posseduti da strani praticanti, che non erano mai stati visti in azione, oppure l'evocazione di diavoli da parte di chi era accusato di stregoneria nell'Europa tardomedievale. Tuttavia, ci sono altri tipi di testimonianze. Un esempio è costituito dai resoconti di osservatori esperti di antropologia, che sono in grado di parlare le lingue locali e possono così interrogare di persona i praticanti; un altro esempio è dato dagli scritti degli studiosi di società storiche, per le quali è disponibile una documentazione attendibile basata su fonti originali. Appartiene al primo tipo l'opera di Bronislaw Malino-

wski (1935, 1948), il quale ha assistito personalmente – e poi descritto – all'atto del piantare l'igname e ad altre azioni magiche in Melanesia. Resoconti di questo genere hanno il grande vantaggio di provenire dai contesti in cui i riti sono compiuti. Esempi del secondo tipo sono gli studi di G.E.R. Lloyd (1979) sugli antichi Greci e di Keith V. Thomas (1971) sull'Inghilterra dopo il XVII secolo.

Studiosi di vario genere hanno scritto su scopi, origini, metodi e presunta efficacia della magia, da prima dell'epoca degli antichi Greci. In questa sede non intendiamo tuttavia procedere ad una indagine storica sulla magia, a partire da coloro che erano già di per sé convinti della sua validità, quanto piuttosto occuparci di quegli studiosi che hanno tentato di capire la pratica della magia presso altre società, i cui sistemi di pensiero erano inizialmente loro estranei e che sono arrivati a comprendere durante le loro ricerche. Poco si può ricavare dagli scritti di coloro che potevano non essere osservatori obiettivi: ad esempio, gli scritti degli inquisitori tardomedievali o del re Giacomo I d'Inghilterra costituiscono documenti importanti per un'analisi, ma in sé e per sé non contribuiscono alla teorizzazione della magia più di quanto non lo facciano le dichiarazioni verbali di uno stregone melanesiano dell'igname.

Tra i problemi di base sollevati dagli studiosi a proposito della magia vi è quello del rapporto della magia con la scienza e con la religione, della sua efficacia strumentale e tecnica, delle sue funzioni sociali e psicologiche, del suo simbolismo e della natura del suo pensiero. Prescindendo dall'interesse, un tempo diffuso, per le implicazioni evoluzionistiche della magia – per cui questa andrebbe ascritta ad uno stadio arcaico dell'evoluzione culturale – questi problemi riguardano essenzialmente o le funzioni e l'efficacia della magia o la natura ed i processi del sistema di pensiero ad essa soggiacente. È un dato universalmente acquisito, per gli studiosi di magia, che gli atti magici non «operano» in un senso direttamente tecnico o strumentale: gli ignami delle isole Trobriand non sono interessati dalle formule magiche, se non in senso indiretto, per il fatto che un coltivatore di ignami probabilmente ha maggior cura degli ignami magicamente protetti, ed i vicini badano a non danneggiarli. Ovviamente molti casi stanno sulla linea di confine: l'alchimia, che per molti aspetti si avvicinava alla magia, a volte arrivava a stabilire relazioni, scientificamente corrette, tra fenomeni ed eventi.

Nella stessa problematica, ma ad un altro livello, rientra la questione dei sistemi di pensiero, collegata a quelle relative al simbolismo, all'interpretazione ed alla trasmissione tra culture. Il problema forse più ricorrente è legato al fatto che l'antropologia (ed un po' meno ciò vale anche per la psicologia, la storia e la filosofia) presuppone la distinzione tra le nozioni di «primitivo» e «civilizzato», una distinzione che può accogliere implicazioni così peggiorative che i termini sono ora usati di rado, sebbene alcuni studiosi adoperino il termine *primitivo* nel senso di «primario». Le teorie sulla magia si sono occupate essenzialmente del problema del rapporto tra quelle che solitamente sono dette modalità di pensiero «tradizionali» e quelle che sono designate come modalità di pensiero «scientifiche». Altri termini che sono stati usati in questo contesto comprendono credenze nella magia «prelogiche/logiche», «prescientifiche/scientifiche», «irrazionali/razionali» «preletterate/letterate» e «chiuse/aperte», dove il primo termine di ciascuna coppia si riferisce all'esecuzione dei riti magici. Il problema se queste siano distinzioni significative realmente esistenti tra le società è stato affrontato per la prima volta nell'opera di Lucien Lévy-Bruhl, che tratteremo più avanti.

Successivamente molti studiosi si sono impegnati a perfezionare, a confutare ed a valutare il peso delle scoperte di Lévy-Bruhl, soprattutto una volta chiarito che, anche se in effetti esistono due modalità di pensiero contrastanti, esse normalmente coesistono all'interno di una stessa società, cosicché riferirsi ad una dicotomia tra «primitivo» e «civilizzato» può essere fuorviante.

A rischio di semplificare troppo si può dire che, nella storia delle teorie sulla magia, la battaglia s'è svolta tra i cosiddetti «realisti» e i cosiddetti «simbolisti». In breve, i realisti ritengono che l'esecuzione degli atti magici sia strumentale, cosicché il pensiero a questi soggiacente (che dipende dalla prospettiva dello scrittore) può essere tanto simile quanto diverso da quello soggiacente agli esperimenti scientifici. Perciò il mondo può essere diviso fra quelle società, in cui i maghi tentano di realizzare una relazione di causa/effetto negli avvenimenti o con le tecniche o con la psiche, e quelle società, in cui il posto dei maghi è preso dagli uomini di scienza. I simbolisti ritengono che questa distinzione non colga l'essenziale. Ciò che è importante per loro è che maghi e scienziati, si adoperino o no per raggiungere gli stessi risultati, usano sistemi concettuali diversi: parlano «linguaggi» diversi, l'uno simbolico e l'altro concreto, e finché esiste questa distinzione è impensabile una qualsivoglia interscambiabilità sul piano verbale ed interpretativo. Le questioni principali, quindi, sono quelle che riguardano la natura delle diverse modalità di pensiero e la possibilità che esse hanno di tradursi l'una nell'altra.

La magia nella sua evoluzione sociale e culturale. I primi importanti studiosi di magia, le cui opinioni conservano un certo credito, sono gli evoluzionisti del

XIX secolo, generalmente noti come gli Intellettualisti perché basavano la maggior parte del loro lavoro sulle loro opinioni riguardo a ciò che i popoli primitivi e arcaici avrebbero pensato del mondo, così come era immaginato dalle loro vittoriane cattedre accademiche.

I più influenti di questi studiosi furono E.B. Tylor (1832-1917) e James G. Frazer (1854-1941). Entrambi distinguono la magia dalla religione come diverse modalità di pensiero e di azione rituale. Entrambi dichiarano di basare le proprie definizioni ed analisi su di un abbondantissimo materiale etnografico, sebbene la maggior parte di esso sia di fatto inesatta e lacunosa. Il metodo «comparativo» che dicono di usare è debole, in quanto i «dati» non sono inseriti nei rispettivi contesti sociali e culturali; gli approcci sono essenzialmente di tipo psicologico, nel senso che dipendono dalle loro presupposizioni circa il comportamento di altri popoli piuttosto che dalle categorie elaborate da quei popoli stessi.

Tylor definisce la conoscenza e l'atto magici «pseudoscienza»: il mago ed il suo pubblico (i «selvaggi» di Tylor) erano convinti che ci fosse un legame diretto tra la causa e l'effetto, cioè tra l'atto magico ed il risultato che ci si era prefissato, sebbene il legame non avesse alcuna base scientifica ma si fondasse unicamente su di una associazione di idee. Tylor considerava la magia «una delle più pericolose illusioni che abbia mai afflitto il genere umano», sebbene la ritenesse fondata su di un procedimento razionale di analogia che egli chiamava «il principio simbolico della magia». I predecessori di Tylor avevano visto nella credenza nella magia un segno del modo di pensare infantile ed ignorante dell'uomo primitivo. Dimostrare che «i selvaggi» erano in grado di pensare razionalmente, seppur in un contesto privo di basi scientifiche, era un importante passo avanti. Tylor era altresì intenzionato a spiegare le ragioni per cui «i selvaggi», capaci di razionalità, accettavano la magia anche se era palesemente inefficace. La sua opinione, condivisa da tutti gli antropologi posteriori, era che gli atti magici ed empirici spesso si corrispondono, nel senso che molte volte i processi naturali hanno come esito ciò che il mago crede di fare; che l'insuccesso può essere attribuito a forze magiche avverse, messe in atto da maghi rivali, o all'aver infranto divieti; che c'è una grande elasticità nelle definizioni di successo e insuccesso; infine, che il peso della tradizione e dell'autorità culturale conferisce validità alle pratiche magiche. Da ultimo Tylor affermava che «la magia» e «la religione» sono parti complementari di una determinata istituzione culturale e pertanto non sono semplicemente stadi dello sviluppo in senso evoluzionistico del genere umano, sebbene ritenesse che la credenza e la pratica magica perdono di valore negli stadi più avanzati della storia dell'uomo.

L'altro grande evoluzionista di quel periodo, Frazer, sosteneva un punto di vista piuttosto differente, che ebbe ampia diffusione per lungo tempo. Secondo lo studioso, l'evoluzione del pensiero si realizza attraverso tre fasi successive: il pensiero magico nella fase più arcaica, a cui segue il pensiero religioso ed infine quello scientifico. Frazer contrapponeva la magia alla religione e alla scienza, sebbene rilevasse alcune analogie tra il pensiero magico e quello scientifico. Egli poneva la magia ad uno stadio primitivo nello sviluppo dell'uomo, per tre ragioni: 1) perché, secondo lui, ha una struttura logica più semplice; 2) perché permane come superstizione anche nelle società industrializzate, formando così un sostrato basilare e permanente; 3) perché gli Aborigeni australiani (a quel tempo considerati come caso estremo di popolazione arcaica ancora esistente) credevano nella magia piuttosto che nella religione (in questo, i dati etnografici di Frazer non erano esatti). Così nel suo schema la magia era la forma più primitiva di pensiero e di comportamento che implicasse il soprannaturale; quando la gente arrivò a capire che le tecniche magiche erano inefficaci, venne postulata l'esistenza di dei onnipotenti che controllavano la natura e che dovevano essere supplicati e propiziati; alla fine, gli uomini impararono a riconoscere le leggi empiriche della natura, dapprima con l'alchimia ed in seguito con la vera scienza, e la religione finì per essere assimilata alla magia come una superstizione. La «prova» di questo sviluppo, in pratica, non esisteva al di fuori della mente di Frazer, ma egli adattò una grande quantità di dati per «provare» le sue ipotesi deduttive.

La definizione della magia, proposta da Frazer, partiva dal suo convincimento che gli atti magici sono riti simpatetici, basati sulla legge della somiglianza («il simile produce il simile... l'effetto assomiglia alla sua causa») e sulla legge del contatto (mediante la quale le cose che sono state in contatto fisico interagiscono poi anche a distanza). Egli definiva la magia fondata sulla somiglianza *magia omeopatica* e quella basata sul contatto *magia contagiosa*, a cui aggiungeva il tabu considerato come magia negativa, soggetta alle medesime «leggi». Giacché gli sembrava che gran parte della scienza fosse fondata sulle stesse premesse, associò quest'ultima alla magia, accettando la posizione già di Tylor secondo cui esisteva un collegamento razionale tra causa ed effetto nella mente del mago, facendo così della magia un «sistema spurio di legge naturale». È facile oggi mostrare i difetti di queste argomentazioni degli «Intellettualisti», che proiettavano le proprie modalità di pensiero sulle altre culture. Ma a quel tempo queste teorie ebbero grande influenza.

Tylor e Frazer furono seguiti da molti studiosi meno originali che perfezionarono gli schemi evoluzionistici alquanto approssimativi dei loro predecessori. In Inghilterra troviamo R.R. Marett (1866-1943), Andrew Lang (1844-1912), A.R. Crawley (1869-1924) e altri. Marett sosteneva che negli stadi più antichi dell'evoluzione umana non ci sarebbe stata distinzione fra religione e magia, poiché nel primo stadio dello sviluppo, cioè quello preanimistico, la religione non condannava la magia come mera superstizione. Egli coniò il termine *magico-religioso*, un termine non chiaro che per oltre mezzo secolo ha generato confusione in ordine al problema della natura della magia e della religione. Marett riteneva che la magia derivasse dal ricorso ad atti fittizi, che il mago considera simbolici e che non avevano niente a che fare con il loro risultato pratico, la cui funzione era di risolvere le tensioni emozionali. La magia è una pseudoattività che dà coraggio e fiducia, come più tardi sosterrà nella sua opera Malinowski. Crawley, pur non occupandosi direttamente del problema, riteneva che la mentalità dei popoli «primitivi» era del tutto religiosa o superstiziosa, cosicché non si può distinguere la magia dalla religione, poiché entrambe sono basate sul timore di fronte all'ignoto onnipotente. Negli Stati Uniti, Alexander A. Goldenweiser (1880-1940) puntualizzò, contro Frazer, che magia e scienza non sono in realtà simili, in quanto soltanto lo scienziato vede l'ordine della natura ed il meccanismo che la regola, mentre il mago non li coglie; riteneva che nelle società primitive la magia fosse strettamente collegata alla religione ma che in seguito abbiano avuto uno sviluppo separato, la religione divenendo sempre più parte integrante della struttura formale della società e la magia prendendo un posto ai margini della legalità e della religione organizzata.

Costoro non furono gli unici studiosi a discutere la natura della magia da un punto di vista psicologico. Una figura importante fu Wilhelm Wundt (1832-1920), che sosteneva che il pensiero magico, in quanto fase più antica nello sviluppo del pensiero religioso, era basato su processi emozionali, il principale dei quali era la paura nei confronti della natura, ostile al genere umano e perciò interpretata come una forza malvagia che può essere controllata dalla magia. Sulla stessa linea di pensiero si pongono Gerardus van der Leeuw (1890-1950), secondo il quale il mago aveva la convinzione di poter controllare il mondo esterno mediante l'uso di parole e incantesimi, e Sigmund Freud (1856-1939), la cui nozione di onnipotenza del pensiero stava alla base della sua argomentazione. I riti e le formule magiche primitive corrispondono agli atti ossessivi e al linguaggio, simile a quello delle formule magiche, tipico dei nevrotici, che ritengono di poter influenzare la realtà secondo i propri pensieri e i propri desideri. Freud accettava il rozzo schema evoluzionistico di Frazer, vedendovi un parallelo con lo sviluppo psicologico dell'individuo. È la tensione di fronte alla sensazione d'impotenza che dà origine al pensiero magico, sia nel bambino, sia nell'uomo primitivo: la magia è esaudimento del desiderio. Sfortunatamente questa analogia non è rafforzata dai dati etnografici, forniti dagli antropologi, e deve essere considerata «un bel racconto» che dà una forma di coerenza all'opera psicologica di Freud, ma poco ci dice sulla natura della magia e del pensiero magico.

La sociologia della magia. Negli anni a cavallo dei due secoli acquistarono influenza e la mantennero, più di quanto non accadde agli Evoluzionisti ed agli Intellettualisti, studiosi di altra tendenza. I principali teorici, tra questi studiosi ad orientamento più sociologico, furono Émile Durkheim (1858-1917), Marcel Mauss (1872-1950) e Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) in Francia e Max Weber (1864-1920) in Germania.

I tre studiosi francesi, come Auguste Comte, spiegavano i processi sociali su base sociologica, anziché psicologica. Per costoro la religione, che comprendeva la magia, è un fatto sociale, nato da un'azione collettiva, che è in seguito venuto acquistando una propria autonomia; non è mera illusione (Durkheim intuì che il religioso ed il magico continuano ad essere presenti anche nelle società che hanno un fondamento «scientifico»). Il «religioso» è definito come sacro, un ambito contraddistinto dagli adepti alla religione, che si sentono uniti in un'unica comunità morale, o chiesa, grazie alle credenze ed ai riti. La religione è una pratica collettiva, e non ci può essere religione senza una chiesa nel senso che si diceva prima. La magia, in ogni caso, è un fatto individuale, nel senso che, sebbene i riti magici siano complessivamente ritenuti sacri, il mago ha una clientela e non una chiesa. Manca quindi nella magia la funzione del rituale di fortificare la fede del gruppo, ed è invece sostituita dagli sforzi del mago per ottenere determinati effetti attraverso oggetti e parole magiche o sacre. Lo studio di Durkheim sulla magia costituisce una parte importante del suo studio principale sulla religione degli Aborigeni australiani (Durkheim, 1912) e sembra che sia stato inserito in quest'opera per completare la trattazione di ciò che è stato convenzionalmente incluso sotto l'etichetta di «religioso». Tuttavia, in un certo senso, la lacuna era stata già colmata otto anni prima dallo studio di Marcel Mauss, che contiene la sua teoria generale sulla magia (Hubert e Mauss, 1904). Mauss anticipava qui Durkheim nel definire rito magico «ogni rito che non ha un ruolo nei culti organizzati – è privato, segreto, misterioso e si avvicina al limite di un rito proibito». Così, sia Mauss sia

Durkheim diedero una definizione di magia a partire non dalla struttura dei suoi riti ma dalle situazioni in cui essi si svolgono. Gran parte dell'opera di Mauss è dedicata alla relazione della magia con la religione e con la scienza, quest'ultima simile alla magia per analogia, la prima simile alla magia in quanto entrambe sono basate sulle credenze nel *mana* e nel sacro.

Lévy-Bruhl (1910) non formulò nessuna teoria sulla magia in quanto tale; il suo interesse era piuttosto indirizzato alla modalità di pensiero, da lui definita prelogica o prescientifica, che in seguito verrà associata dalla maggior parte degli studiosi con la credenza nella magia. Egli sosteneva che le società occidentali moderne sono orientate verso un pensiero di tipo scientifico, mentre le società «primitive» sono orientate in senso mistico, dato che ricorrono al soprannaturale per spiegare eventi imprevisti ed anomali. Le «rappresentazioni collettive» prescientifiche inibiscono le attività cognitive, perché sarebbero da queste contraddette, cosicché gli eventi attribuiti a cause di carattere prescientifico non hanno una controprova obiettiva. Il pensiero «prescientifico» o «prelogico» (in seguito Lévy-Bruhl fu propenso ad eliminare quest'ultimo termine) si oppone alle regole della scienza ed alla logica occidentale, ma per altri aspetti è invece razionale e dà vita ad un unico sistema coerente. Ne sono esempi le credenze negli effetti della stregoneria o dei riti magici per propiziare la pioggia. Bisogna tener presente che Lévy-Bruhl annette una particolare importanza al contenuto del pensiero, che è determinato dai presupposti culturali della società, più che non al processo del pensiero, che non è un fenomeno di tipo sociale ma psicologico e fisico (aspetto questo che è stato spesso frainteso). Le percezioni di una persona sono determinate dal significato sociale e rituale che, nella sua cultura, vengono ad assumere quegli elementi dell'esperienza che sono percepiti più che visti: vale a dire i «primitivi» non percepiscono i fenomeni «misticamente», perché in un certo senso sono mentalmente inferiori, ma li percepiscono come significativi a causa delle proprietà mistiche conferite loro dalla cultura. Lévy-Bruhl chiamò tale pensiero «mistico» poiché il pensiero «primitivo», diversamente da quello scientifico occidentale, non fa distinzione fra «naturale» e «soprannaturale» ma li considera appartenenti ad un unico sistema di esperienza. C'è quindi una «partecipazione mistica» tra il «primitivo» e ciò che la scienza occidentale chiamerebbe il naturale, il sociale ed il soprannaturale, una partecipazione che costituisce l'intera personalità sociale del «primitivo».

In Germania Max Weber stava lavorando a qualcosa di diverso, ma collegato a questi problemi. Egli era particolarmente interessato al problema della razionalità e del suo rapporto con la crescita e lo sviluppo economico e politico e si basava principalmente su di un'analisi comparata fra le religioni di epoca precapitalistica dell'Europa, della Cina e dell'India. La sua tesi principale era che la magia è stata la forma più diffusa di religione popolare nelle società pre e protoindustriali e in molte parti del mondo (specialmente in Asia, dove ci si sarebbe aspettati che il capitalismo si sviluppasse prima di quanto sia successo) il ricorso alla magia impedì la razionalizzazione della vita economica. Prima di questa razionalizzazione «il mondo intero è pieno di forze magiche che operano in maniera irrazionale», asserzione questa che Weber riteneva particolarmente vera per le società contadine. Il potere della magia poté venir meno con l'apparizione dei profeti (di cui i maghi erano i precursori) che introdussero schemi nuovi e razionali di remunerazione e di salvezza. Come accenneremo più avanti, gran parte dell'importanza dell'opera di Weber sta proprio nel suo modo di intendere il nesso esistente tra declino della magia e progressi della tecnologia: secondo Weber, tale declino è necessario perché questi ultimi si possano realizzare, punto di vista questo che ha incontrato una forte e persistente opposizione fra gli studiosi più «realisti».

La magia nel suo contesto sociale e culturale. Gli autori appena menzionati furono gli ultimi antropologi e sociologi classici ad aver scritto sulla magia. I loro successori basarono scoperte ed ipotesi sulla propria ricerca sul campo, dove divenne evidente l'importanza di ciò che la gente che crede nella magia effettivamente fa e dice sulla magia stessa e dei contesti sociali delle sue azioni e dei suoi giudizi. L'era degli studiosi in poltrona, anche se brillante, era ormai trascorsa. D'altro canto, la maggior parte dei lavori più recenti si può dire che, ad un certo livello, abbia come scopo principale di verificare, confutare e perfezionare le teorie degli studiosi classici. Le ultime ricerche e resoconti si possono in proposito dividere fra quelle dei «realisti» e quelle dell'ampio e differenziato gruppo dei «simbolisti», anche se non si può non sottolineare che queste etichette sono soltanto modi approssimativi e sbrigativi per identificarli.

Il principale «realista» fu Bronislaw Malinowski (1884-1942), polacco di nascita, il primo importante antropologo che presentò una teoria coerente sulla magia, basata sulla sua personale ricerca sul campo nelle isole Trobriand della Melanesia, durante la prima guerra mondiale. Egli rilevò che per gli abitanti di quelle isole ciò che generalmente è definito come magia è molto diverso dalla religione: la religione riguarda i problemi fondamentali dell'esistenza umana, mentre la magia ha sempre a che fare con questioni specifi-

che, materiali e particolari. Per gli abitanti delle isole Trobriand c'erano diversi tipi e diverse funzioni di magia. Innanzitutto essa serviva per scongiurare il caso fortuito e diminuire il rischio e permetteva di intraprendere attività in cui il rischio è alto e/o collegato con tecniche che, per questa ragione, possono facilmente essere inefficaci. In proposito egli presenta il famoso esempio della magia che viene usata quando si pesca in mare aperto ma non quando si pesca in una laguna poco profonda. Inoltre, con la sua azione di supporto alle tecniche, la magia estende le abilità dell'uomo, introducendolo nel regno del miracoloso, ad esempio in campo erotico, dove attraverso la magia un uomo brutto attrae delle belle donne, l'uomo vecchio ritorna giovane oppure un danzatore goffo diventa aggraziato. La magia può anche estendersi al campo dell'extramateriale o dell'extramorale, come ad esempio la magia nera o malvagia, o il sortilegio, con il quale si crede di poter uccidere a distanza: ci si può aspettare un ricorso alla magia e generalmente lo si constata, quando l'uomo giunge ad una spaccatura insanabile, quando si verifica uno iato nella sua capacità cognitiva o di controllo sulle situazioni pratiche e, nonostante questo, non può desistere dai suoi fini.

Tuttavia, Malinowski va oltre, con una importante intuizione: fa notare che il terreno degli isolani è ben irrigato e perciò fertile, ed il loro mare ricco di pesci, cosicché l'uso della magia va al di là del puro e semplice allargamento di una competenza tecnica. La produzione di cibo fornisce, oltre al nutrimento fisico, un mezzo di donazione e scambi, attraverso i quali si stabiliscono legami interpersonali, e si ottiene e si mantiene prestigio. La magia protegge le persone dall'indigenza e le mette nella condizione di ottenere successo, situazioni queste in cui le implicazioni di carattere emozionale e sociale sono alte. La magia provoca in chi vi crede una fiducia in se stessi sul piano psicologico, può essere di aiuto nel raggiungimento dei più alti livelli di sviluppo tecnologico e morale e permette di organizzare meglio il lavoro individuale e di controllare quello di gruppo, da cui dipende il benessere dei membri della società: la magia «ritualizza l'ottimismo dell'uomo». Malinowski sottolineava anche il fatto che, per gli abitanti delle isole Trobriand, la base della magia sta nella ripetizione inalterata e nella trasmissione di parole e formule, convalidate dal mito che crea una tradizione inviolabile quanto ad efficacia magica.

Malinowski proiettava quanto aveva riscontrato tra gli abitanti delle isole Trobriand a tutto il genere umano, universalizzando le loro particolari credenze, pensieri, motivi ed azioni culturali, e per questa ragione è stato giustamente criticato. Egli però fu testimone partecipe delle pratiche magiche di un popolo «primitivo»: le funzioni della magia non si evincevano perciò da quanto, secondo lui, essi avrebbero potuto fare o pensare, ma partendo dall'esperienza etnografica stessa. È anche vero che, sebbene fosse giunto ad avere una conoscenza approfondita degli abitanti delle Trobriand, si può sospettare che proiettasse su di loro i propri pensieri, emozioni e ragioni, quando discuteva le funzioni psicologiche della magia, da lui considerate così centrali; nondimeno, Malinowski rivoluzionò lo studio della magia.

Malinowski fu essenzialmente un successore di Frazer (che scrisse l'introduzione al suo primo libro sugli abitanti delle isole Trobriand, del 1922). Il primo importante successore degli studiosi della scuola sociologica di Durkheim e Mauss fu A.R. Radcliffe-Brown (1881-1955), che svolse ricerche tra gli abitanti delle isole Andamane del Golfo del Bengala, dieci anni prima del lavoro di Malinowski sulle isole Trobriand, e pubblicò *The Andaman Islanders* nel 1922, che costituì una pietra miliare nello sviluppo degli studi antropologici su religione e magia. Gli Andamanesi ritengono che determinati oggetti e sostanze posseggano qualità magiche, nel senso che un mago può usarli per curare le malattie, esercitare un controllo sul tempo atmosferico e così via. Il mago acquista poteri e conoscenza magica venendo a contatto con spiriti che posseggono un potere mistico che è sia pericoloso sia benefico, per il quale Radcliffe-Brown usa il termine polinesiano *mana*.

Egli ritiene che il potere degli spiriti e delle sostanze e degli oggetti in cui il *mana* si manifesta, o può manifestarsi grazie all'azione di un mago, è usato per contrassegnare l'importanza dello stato sociale in cui ci si viene a trovare quando si verifica un cambiamento di condizione (come in occasione di nascite, morti o nella malattia). Quando intervengono questi mutamenti, le persone diventano vulnerabili ai pericoli inerenti al *mana* e così devono osservare divieti e timori di contaminazione, che sono rimossi mediante l'uso di questo potere in un'azione magica. Attraverso ciò la comunità diventa consapevole dell'importanza dei legami di cooperazione fra i suoi membri e così del loro senso di interdipendenza. I riti da un lato danno fiducia all'individuo e dall'altro (e questo è l'aspetto più importante nella prospettiva di Radcliffe-Brown) sottolineano l'importanza delle attività che la magia consente di realizzare – la pesca di esemplari di grossa taglia, ad esempio. Queste sono importanti proprio perché rappresentano le attività della comunità ed i pericoli a cui essa è soggetta, dimostrando così la necessità della dipendenza dei membri l'uno dall'altro. In breve, Radcliffe-Brown introduceva, nelle teorie sulla magia, la dimensione nuova del valore rituale e sociale, mentre

dava poca importanza al rapporto della magia con la conoscenza tecnica e la scienza.

I «simbolisti» posteriori. A monte dell'opera sia di Malinowski sia di Radcliffe-Brown sta il problema sollevato da Lévy-Bruhl, quello cioè della natura della modalità di pensiero e della visione delle cose «prelogica» o magica, per le quali sono anche stati usati i termini «mitopoietico» e «prescientifico». A partire dalla pubblicazione dell'opera di Lévy-Bruhl, vi sono state continue discussioni sulle questioni da lui sollevate. La figura più importante in questo contesto è quella di E.E. Evans-Pritchard (1902-1973), la cui opera *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (1937) è stata una delle più influenti su questi argomenti. Come Radcliffe-Brown e Malinowski, Evans-Pritchard effettuò una vasta ricerca sul campo, nel suo caso tra le popolazioni degli Azande del Sudan sudoccidentale, principalmente con l'intenzione di verificare le ipotesi di Lévy-Bruhl. Il suo lavoro tratta delle opinioni zande sull'idea di causalità mistica nell'ambito delle accuse di stregoneria, dell'uso e della pratica di oracoli ed atti divinatori per determinare l'identità delle streghe e del ricorso alla magia ed alle prestazioni dei maghi. Lo studioso presenta un dettagliato rapporto di prima mano sulle credenze e pratiche magiche zande, inserendole nel loro contesto sociale e ponendo l'accento soprattutto sulle modalità di pensiero e sulle «rappresentazioni collettive» a queste soggiacenti. La magia zande si fonda sull'uso di «medicine», principalmente piante e sostanze vegetali, in cui si trovano poteri magici che rimangono inerti fino a che non siano attivati da formule verbali del «possessore», il mago, e possono essere usate per proteggere, per produrre, e per la punizione dei malfattori.

La maggior parte degli atti magici sono privati, effettuati da singoli individui, ma ci sono anche maghi pubblici che praticano quella magia che ha come effetto la guerra, la pioggia e la vendetta mortale. La magia è nelle mani degli uomini, che considerano se stessi più capaci di usarla di quanto non lo siano le donne.

In un primo documento, pubblicato nel 1929, Evans-Pritchard contrappose la magia zande a quella degli abitanti delle isole Trobriand, descritta da Malinowski. Fra i primi non vi è alcuna idea che si avvicini a quella di *mana*, che procura il potere agli oggetti magici nelle isole Trobriand, e la formula magica ha un'importanza minore, essendo usata essenzialmente con una funzione di controllo sul potere mistico delle «medicine». Mentre nelle isole Trobriand la magia è di «proprietà» dei clan, come lo sono i miti che la convalidano, tra gli Azande essa è diffusa tra l'intera comunità; la distinzione è dovuta alle differenze dell'organizzazione sociale, della proprietà di terre e raccolti, e dell'autorità politica. Evans-Pritchard poneva l'accento sul contesto sociale più di quanto non avesse fatto Malinowski e sottolineava anche il fatto che la magia non può essere vista come fenomeno isolato, ma solo come parte di un «complesso rituale», composto da magia, stregoneria, divinazione ed oracoli; in effetti, senza la fede nella stregoneria, la magia zande avrebbe poco significato. Con un'importante osservazione, che rimandava a quella già proposta da Radcliffe-Brown, egli concludeva che l'obiettivo principale di chi usa la magia non è di cambiare la natura, ma piuttosto di combattere i poteri e gli accadimenti mistici prodotti da altre persone. Ne conseguiva che il legame, per lungo tempo ipotizzato, fra magia e scienza, veniva a cadere: è la rete dei nessi, delle tensioni e dei conflitti sociali ad essere centrale.

Evans-Pritchard discuteva anche le ragioni per cui la magia persisteva, nonostante i suoi risultati spesse volte fossero fallimentari: chi credeva nella magia aveva un sistema di pensiero «chiuso» che impediva verifiche in un senso scientifico. La sua argomentazione risale a Lévy-Bruhl ed è stata ripresa da studiosi successivi che hanno contrapposto sistemi di pensiero chiusi ed aperti, una dicotomia che ha perpetuato il contrasto di vecchia data tra magia e scienza. Lévy-Bruhl aveva fatto notare che sono i presupposti culturali a determinare la comprensione o meno di un fenomeno ed Evans-Pritchard sottolineò che ciò che negli atti magici sembrava fallimentare era attribuito dagli Azande non alla loro inefficacia in senso tecnico, ma all'incapacità del mago di compiere i riti magici in modo corretto ed alle azioni contrarie di maghi o streghe ostili: il sistema risponde ai propri problemi in termini propri.

Gli autori successivi, in particolare Robin Horton, hanno sviluppato il contrasto tra sistemi di pensiero aperti, dove si pone ogni sforzo per provare o confutare in senso oggettivo le ipotetiche relazioni causali fra atti scientifici e conseguenze naturali, e sistemi di pensiero chiusi, dove non si tenta questo genere di verifica e dove successo e fallimento trovano una giustificazione nei presupposti culturali del sistema stesso. Altri autori, in particolar modo quelli di *Modes of Thought*, una raccolta di studi curata da Horton e Ruth Finnegan nel 1973, si soffermarono sui fattori sociali e culturali, come l'alfabetizzazione o la divisione del lavoro, in relazione a questa distinzione di base fra sistemi chiusi ed aperti.

La discussione procedette partendo dal presupposto che, sebbene i legami causali sia della magia sia della scienza si basino sull'analogia, come avevano sostenuto Frazer e tutti gli studiosi a lui successivi (seppur usando termini come metafora, metonimia, omeopatia e simili), le analogie erano di genere diverso. Stanley J.

Tambiah, ad esempio, distingue l'analogia «scientifica» dall'analogia «persuasiva», «razionalizzante» o «evocativa». Egli rileva che gli Azande stessi riconoscono la base analogica o metaforica degli atti magici, il cui scopo è quello di trasferire una particolare proprietà o qualità ad una persona od oggetto ricevente: a causa della somiglianza e/o della differenza fra i due oggetti, il rito magico trasferisce la qualità che si desidera dall'uno all'altro. Il compimento di riti magici provoca e manifesta cambiamenti di qualità o di stato, tramite l'«attivazione» dell'analogia, mediante il rito «operativo» della magia.

Queste particolari osservazioni derivano dall'allargamento del recente dibattito sulla magia dal problema del rapporto con la religione e la scienza a quello della modalità di pensiero culturalmente determinata soggiacente alla magia stessa e dei contesti sociali in cui si svolgono gli atti magici. La discussione si è ampiamente basata sull'opera pionieristica di Lévy-Bruhl e di Evans-Pritchard, ma non si è del tutto affermata tra gli antropologi successivi. Importanti lavori sono stati realizzati da filosofi come Peter Winch e Martin Hollis, classicisti come G.E.R. Lloyd ed E.R. Dodds e altri. Uno storico, la cui opera è degna di essere qui menzionata è Keith V. Thomas; il suo *Religion and the Decline of Magic* tratta dei fattori che condussero al declino della magia in Inghilterra dal XVII secolo in poi. Egli sottolinea che, da un punto di vista storico, la magia non può essere separata dall'astrologia e dalla stregoneria, la relazione fra di esse essendo al tempo stesso di ordine intellettuale e pratico.

Prima del XVII secolo era difficile distinguere la religione dalla magia, ma con il sorgere in Inghilterra delle varie forme di Protestantesimo avvenne una separazione fra le due e l'importanza della magia diminuì. Thomas segue Weber nel considerare questo declino come ciò che ha consentito la «razionalizzazione» della vita economica, ma egli analizza con maggiore perspicacia la situazione storica. La sua ipotesi è che tra i fattori che condussero al declino della magia vi era anche l'aumento del livello di alfabetizzazione e di acculturazione della gente, un più alto grado di mobilità individuale, lo sviluppo di forme di attività bancaria e di assicurazione ed il sorgere di nuove discipline, come l'economia, la sociologia e la statistica che dovevano eliminare in parte l'effetto del caso e l'incertezza dalla vita quotidiana. Lo studioso sottolinea anche l'importanza dell'ottimismo nei confronti della scienza e della medicina e delle speranze in esse riposte: anche se le tecnologie allora disponibili non erano ancora molto avanzate, la gente pensava che esse avrebbero potuto esserlo e lo sarebbero state. Per la storia della magia in Inghilterra, infine, egli ritiene che le teorie di Weber abbiano una rilevanza ben maggiore di quelle di Malinowski: anche se quest'ultimo formula ipotesi corrette per gli abitanti delle isole Trobriand, le stesse ipotesi non si possono applicare a quelle che erano divenute società industriali. La teoria di Malinowski, sintetizzata da Godfrey e Monica Wilson nella forma «la magia è dominante, quando il controllo dell'ambiente è debole», si può dimostrare inadatta per le società «storiche» ed industriali.

Un altro influente studioso in questo contesto è Claude Lévi-Strauss, che si è occupato per molti anni della natura dell'universo mentale magico. Egli osserva che, con la sua azione, il mago compie «aggiunte all'ordine oggettivo dell'universo», mettendo in collegamento in una catena di causa/effetto eventi distanti tra di loro nel tempo o nello spazio. La magia può perciò essere vista come una «naturalizzazione delle azioni umane, il trattamento di certe azioni umane come se fossero parte integrante di una determinazione fisica», mentre al contrario i riti religiosi hanno come effetto una «umanizzazione delle leggi della natura». La religione e la magia si implicano l'una con l'altra ed in questo senso sono complementari ed inseparabili, nessuna delle due essendo prioritaria rispetto all'altra.

Lévi-Strauss ha sostenuto che la nozione di magia è simile a quella di *mana*. Entrambe sono nozioni soggettive, usate dagli occidentali per contrassegnare il pensiero «estèrno» come diverso dal loro, che è «scientifico», ed usate dagli Azande (ad esempio) per distinguere le popolazioni che li circondavano come più coinvolte nella magia e così ad essi inferiori (per quanto gli occidentali potrebbero chiamare gli altri popoli «superstiziosi» più che non «religiosi»). Se la magia è una nozione in questo senso soggettiva, allora non può che avere un significato scarso o nullo nelle analisi e nelle interpretazioni culturali comparate. Il concetto di magia in sé e per sé è vuoto di significato e perciò suscettibile di vedersi attribuire qualunque significato gli si voglia dare; sulla base di questo presupposto, Lévi-Strauss ha suggerito che la categoria della magia deve «gradatamente scomparire».

Nonostante le osservazioni di Lévi-Strauss, la magia rimane una categoria che è stata ed è usata nelle spiegazioni di sistemi di credenze e rituali e per questo merita che se ne continui a discutere. Un po' come la nozione di totemismo, che è stata allo stesso modo «fatta scomparire» da Lévi-Strauss, la sua ombra rimane, e per comprendere la maggior parte degli scritti di religione comparata, la sua storia, dal punto di vista concettuale, non può non essere presa in esame. Questa non può certo essere l'ultima parola, e le discussioni intorno alla magia in effetti continuano, ma essenzialmente nel più ampio contesto della differenziazione tra

modalità di pensiero culturalmente determinate e forme della società piuttosto che nei termini originari del suo rapporto con la religione e la scienza. [Vedi *STREGONERIA*; vedi anche *MIRACOLO* e *FORMULE MAGICHE*, vol. 2. Per ulteriori discussioni sulla storia della teoria, vedi le biografie degli studiosi qui menzionati, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

Tre importanti studi sulle teorie della religione in generale meritano di essere qui citati. E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965 (trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze 1971), è un'eccellente rassegna delle teorie antropologiche sulla religione e sulla magia, con particolare attenzione ai lavori di Tylor, Frazer, Durkheim e Lévy-Bruhl. *Modes of Thought*, a cura di R. Horton e Ruth Finnegan, London 1973, è una raccolta di contributi sulle differenze fra la visione del mondo magica e quella scientifica; e C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962 (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964), è una brillante discussione sul medesimo problema.

Delle numerose opere sulla magia, cinque sono divenute classiche: J.G. Frazer, *The Golden Bough*, ed. rid., London 1922 (trad. it. *Il ramo d'oro*, I-II, Torino 1962), è un compendio della 3ª ed. in 12 voll., una quantità di dati male interpretati che ha avuto enorme influenza ben oltre la sua effettiva importanza. H. Hubert e M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in «Année sociologique», 7 (1904) (trad. it. *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965) – la prima discussione sulla magia ad orientamento sociologico – è basata su di un'acuta analisi dei dati fino a quel momento disponibili. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963), è uno studio, che ha esercitato un'enorme influenza, sulla religione totemica australiana. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910, è un lavoro di grande rilievo che, sebbene antiquato, ha portato a diverse opere feconde sulla visione del mondo magica. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920 (trad. it. *Sociologia della religione*, I-II, Milano 1982).

Dati antropologici più recenti sulla magia si possono trovare nelle opere di B. Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic*, I-II, London 1935, un dettagliato resoconto etnografico sulla magia nelle isole Trobriand; e *Magic, Science and Religion*, New York 1948 (trad. it. *Magia, scienza e religione*, Roma 1976), una raccolta di studi più antichi sulla religione e la magia nelle isole Trobriand. A.R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, (1922), Glencoe/Ill. 1948 (3ª ed.), è un resoconto etnografico, che ha avuto grande influenza. E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, (1937), Oxford 1950 (2ª ed.) (trad. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano 1975), il più importante resoconto finora pubblicato sull'opera della magia, ha influenzato tutti i successivi lavori sull'argomento. Degno di nota è anche, dello stesso autore, il brillante studio comparativo *The Morphology and Function of Magic. A Comparative Study of Trobriand and Zande Ritual and Spell*, in «American Anthropologist», 31 (1929), pp. 619-41, rist. in *Myth and Cosmos*, a cura di J. Middleton, Garden City/N.Y. 1967.

Infine, due importanti opere storiche meritano di essere ricordate: K.V. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, London 1971 (trad. it. *La religione e il declino della magia*, Milano 1985), un resoconto storico sul declino della magia in Inghilterra, a partire dal XVII sec.; e G.E.R. Lloyd, *Magic, Reason, and Experience. Studies in the Origins and Development of Greek Science*, Cambridge 1979 (trad. it. *Magia, religione, esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, Torino 1982), uno studio innovatore sui rapporti tra magia e scienza.

JOHN MIDDLETON

METAFISICA. La metafisica è comunemente ritenuta l'indagine filosofica che verte sulla natura essenziale della realtà. La parola *metafisica* deriva dal greco *meta ta physica* (ciò che «viene dopo le cose della natura»), un termine classificatorio usato dai commentatori e dai curatori del *corpus* aristotelico per riferirsi a un gruppo di testi senza titolo, concernenti la «filosofia prima». I filosofi occidentali medievali e moderni hanno spesso interpretato la metafisica come l'indagine filosofica fondamentale e più pregnante, che ha a che fare in prima istanza con lo statuto ontologico degli oggetti, con l'esistenza degli enti che trascendono la natura e con i lineamenti generali dell'esperienza. Di solito i filosofi africani e orientali hanno concepito la metafisica (secondo il senso implicato dall'etimologia della parola) più strettamente intrecciata con il carattere assiologico (o pieno di valore) del cosmo e con la qualità morale della comunità umana.

Il carattere distintivo della metafisica occidentale consiste nel tentativo di conoscere l'universo per mezzo dell'investigazione logica dei concetti piuttosto che con un'indagine empirica basata sull'evidenza sensibile. Tali idee metafisiche riposano su una relativa diffidenza per il mondo variabile, visibile e sensibile e implicano invece una ricerca del mondo invariabile, invisibile e intelligibile. Esse suppongono anche un'unità di fondo tra essere e pensiero, tra logica e mondo. Si crede che sistemi di pensiero, razionalmente e logicamente coerenti, siano in grado di svelare la vera natura del mondo.

Le origini della metafisica occidentale risalgono a Parmenide di Elea (circa 515-475 a.C.). Nel poema abitualmente intitolato *Sulla natura*, Parmenide presenta il primo argomento filosofico esemplare della metafisica occidentale. Sotto la forma di un viaggio nei cieli, intrapreso per ricevere la saggezza da parte della «dea», Parmenide attacca la realtà del mondo fisico, condanna come illusoria la differenza e propone che la realtà essenziale sia concepita come invariabile, invisi-

bile e intelligibile, ma anche come unica, indivisibile e omogenea. Tale dottrina metafisica riposa sul dispiegamento della opposizione binaria fondamentale tra realtà e apparenza, in cui il primo termine è qualitativamente differente e superiore al secondo.

La concezione metafisica dell'essere di Parmenide, fondata sul suo ragionamento logico e sulle sue conclusioni monistiche, ha avuto un'influenza enorme sulla metafisica occidentale. Possiamo vedere all'opera il lascito di Parmenide nell'Uno di Plotino, nel Dio di Spinoza e nell'Assoluto di Hegel. L'influenza più immediata di Parmenide si trova nel *Fedone* di Platone, in cui, malgrado le sottili sfumature, la distinzione realtà/apparenza serve a delineare l'esistenza di un ordine separato di Forme accessibili solo alla ragione e più reali dei sensi. Nel suo eroico sforzo per rifiutare lo scetticismo dei Sofisti, Platone (427-347 a.C.) estende l'opposizione binaria ontologica realtà/apparenza all'epistemologia, alla morale e alla politica, includendo in questa maniera opposizioni come conoscenza/opinione, natura/convenzione, e filosofo/sofista. In questo modo la metafisica di Platone, similmente a quella di alcuni pensatori africani e orientali, risulta inseparabile dall'etica e dalla filosofia politica.

L'importanza religiosa della metafisica di Platone risiede nella sua dottrina della reminiscenza, baluardo eretto a difesa dell'immortalità dell'anima. Nel *Menone*, Platone ritrae Socrate nell'atto di interrogare un giovane schiavo; il risultato di tale interrogazione è il raggiungimento da parte del giovane di una verità geometrica. Poiché tale verità non gli era stata insegnata e sembra piuttosto un parto spontaneo del giovane schiavo, Socrate ritiene che la verità deve necessariamente risiedere nel giovane fin dalla nascita o in una delle sue vite anteriori; le domande di Socrate servono solo a far ricordare al giovane ciò che egli aveva già conosciuto in una vita precedente. Argomenti simili, correlati all'esistenza di un ordine separato di Forme (Idee), si trovano nel *Fedone*. Un'analisi più speculativa della trasmigrazione delle anime, della vita dopo la morte e della fuga dell'anima dal legame del corpo si trova invece nel decimo libro della *Repubblica*.

Aristotele (384-322 a.C.) mette a punto il primo sistema metafisico occidentale, fornito di un nuovo vocabolario, con un'articolazione dei problemi principali e una profonda trattazione di tali problemi. Egli concepisce la metafisica come la «filosofia prima» che indaga i principi fondamentali presupposti da tutte le altre scienze. La metafisica di Aristotele può essere considerata una profonda e duratura polemica contro le nozioni di indeterminazione e di infinito. Il suo scopo è quello di stabilire un punto fisso di partenza, i limiti dell'inchiesta, la determinatezza degli oggetti concreti e individuali e il termine epistemologico della catena delle giustificazioni. Le nozioni aristoteliche di causalità (materiale, formale, efficiente e finale), sostanza, essere, essenza, forma e atto stabiliscono i termini paradigmatici del discorso metafisico occidentale fino al XX secolo. Il lascito della metafisica di Aristotele per quanto riguarda il pensiero religioso si trova più chiaramente nella teologia cristiana sistematica di Tommaso d'Aquino e nella tradizione neotomista della Chiesa cattolica, ad esempio in pensatori come Étienne Gilson (1884-1978) e Jacques Maritain (1882-1973).

L'ultimo grande sistema metafisico dell'antichità classica fu il Neoplatonismo, rappresentato dal filosofo Plotino (205-270 d.C.), dal suo allievo Porfirio (232-306?), dalla scuola siriaca di Giamblico (250-330?), dalla scuola ateniese di Proclo (circa 410-485) e dalla scuola cristiana di Boezio (480-524). Questo sistema (e le sue varie versioni) affonda le sue radici nella svalutazione del mondo sensibile e nell'elevazione del mondo intelligibile operate da Platone. Tuttavia, come in alcune tematiche presenti nella seconda e nella settima Lettera di Platone, il Neoplatonismo propone una sorta di misticismo e di ascetismo che influenzò profondamente la teologia cristiana del filosofo africano Agostino (354-430). Tale misticismo si fonda sull'intuizione dell'unità e della totalità dell'essere, l'Uno, che si differenzia verso il basso in gradi minori, in spiriti, anime e alla fine oggetti fisici. Questo processo di emanazione da un'unità indifferenziata a una molteplicità differenziata si conclude con un movimento di ritorno (o *epistrophē*) all'unità e alla totalità.

Il filosofo siriaco Porfirio non solo ha reso possibile la conservazione degli scritti di Plotino, ma ha anche scritto una breve introduzione alle *Categorie* di Aristotele, intitolata *Isagoge*, che indaga sia la relazione tra gli attributi essenziali e gli attributi accidentali delle cose, sia lo statuto degli universali. Questo testo, tradotto in latino da Boezio, oltre ad esercitare un'enorme influenza, preparò la struttura e il linguaggio per la riflessione metafisica nel primo Medioevo di alcuni teologi cristiani come Giovanni Scoto Eriugena (attivo tra l'847 e l'877), Anselmo (circa 1033-1109) e Bonaventura (circa 1221-1274).

Le traduzioni delle opere di Aristotele e dei suoi commentatori arabi in greco e latino nel XIII secolo da parte di Roberto Grossatesta e di Guglielmo di Moerbeke facilitarono l'ascesa della metafisica occidentale nel tardo Medioevo: il sistema magistrale di Tommaso d'Aquino (circa 1224-1274) e il nominalismo critico di Guglielmo d'Ockham (circa 1280/1285-1349?). Tommaso riplasmò in maniera creativa la metafisica aristotelica per trasformarla in una filosofia cristiana, mentre Guglielmo preparò la strada per la nuova «via moder-

na» (*via moderna*) separando la metafisica dalla fede cristiana e di conseguenza mettendo in risalto la fede religiosa e la tradizione della Chiesa. Guglielmo influenzò le figure più importanti della Riforma.

La concezione moderna della metafisica in Occidente comincia con René Descartes (1596-1650), che cercò di applicare il rigore e i modelli della matematica e della geometria alla metafisica. La ricerca cartesiana di qualcosa di indubitabile all'interno della consapevolezza immediata di un soggetto pensante e la richiesta di chiarezza e distinzione nelle affermazioni di verità esprimono una risposta filosofica geniale e autorevole alla nascita della scienza moderna, soprattutto all'unione tra i modelli quantitativi, la fisica e la chimica.

Baruch Spinoza (1632-1677) e Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) seguirono il progetto cartesiano di rigore scientifico e di audacia filosofica, stabilendo dei sistemi metafisico-deduttivi. La concezione meccanicistica e deterministica dell'universo di Spinoza, in cui i due soli attributi della sostanza conosciuti dall'uomo sono il pensiero e l'estensione, portò a una visione panteista in cui Dio è identificato con la natura. Tale concezione influenzò, in seguito, l'idealismo tedesco. L'interesse di Leibniz per il ragionamento *a priori* (l'analisi dei concetti in base alla necessità logica e alla intelligibilità razionale) produsse una serie di versioni raffinate dell'argomento ontologico dell'esistenza di Dio, mettendo a disposizione gli strumenti logico-modali per i successivi tentativi dei teisti cristiani.

La crisi della metafisica occidentale moderna comincia con gli empiristi: John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753), e soprattutto David Hume (1711-1776). Tutti e tre assunsero il punto di partenza cartesiano sulla riflessione filosofica come interna al campo della consapevolezza immediata del soggetto pensante. Ma in opposizione a Descartes, Locke ritiene che le impressioni sensibili siano i dati primari per la conoscenza del mondo, dell'io e di Dio. Tale restrizione comporta che non possiamo avere «idee chiare e distinte» della sostanza e dell'essenza, ma ci è permesso solamente l'accesso empirico alle loro proprietà e ai loro poteri. In questo modo, le nozioni privilegiate della metafisica occidentale, come la sostanza e l'essenza, diventano problematiche. Inoltre Berkeley, mettendo in questione la distinzione tra le idee degli oggetti e le proprietà degli oggetti che sono causa delle idee, rese inutilizzabile la nozione di sostanza materiale.

Hume mutò il corso della metafisica occidentale dissolvendo la concezione filosofica dell'io, del soggetto e della mente in un fascio di sensazioni e di impressioni. Sostituendo le nozioni filosofiche di necessità e di causalità con la nozione psicologica dell'immaginazione e con la nozione sociologica dell'abitudine e della consuetudine, Hume sostenne un inevitabile scetticismo nei confronti della possibilità della metafisica. Tale posizione mise i pensatori religiosi di fronte all'opzione tra un agnosticismo razionale e una fede religiosa non razionale.

L'importanza di Immanuel Kant (1724-1804) risiede nel salvataggio della metafisica occidentale, operato specificando i limiti della conoscenza umana. Tale salvataggio si attuò nel rifiuto del dogmatismo presente nel progetto metafisico di Descartes e nella limitazione dello scetticismo presente nell'empirismo di Hume. Il risultato ottenuto fu una metafisica critica idealista che preservò l'oggettività della conoscenza ma impedì l'accesso umano alla realtà incondizionata. Lo scopo della metafisica di Kant fu quello di svelare lo schema concettuale universale che gli uomini utilizzano per ordinare teoreticamente il mondo e per agire praticamente in esso. Per Kant la fede religiosa divenne una semplice appendice dell'etica, un postulato pratico del comportamento morale.

L'ultimo grande sistema metafisico dell'Occidente moderno – in parte una risposta a Kant – fu quello di Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). In modo simile a Platone, ad Aristotele e al Neoplatonismo, Hegel cercò di penetrare la natura essenziale della realtà per mezzo della ragione. Tuttavia egli concepì tale realtà come un processo storico e dialettico, intelligibile solo allo sguardo perspicace e retrospettivo del filosofo. La metafisica di Hegel mise in risalto la dipendenza radicale di Dio dal mondo e affermò una presenza divina immanente nella storia umana.

La metafisica occidentale ha subito numerosi attacchi severi a partire da Hegel. A parte l'ambizioso progetto di Alfred North Whitehead (1861-1947), il programma vitalistico di Henry Bergson (1859-1941), la versione dell'atomismo logico di Bertrand Russell (1872-1970) e il primo Ludwig Wittgenstein (1889-1951) e la recente metafisica della narratività di Paul Ricoeur (nato nel 1913), la filosofia posthegeliana ha sostenuto posizioni nettamente antimetafisiche. L'esistenzialismo cristiano di Søren Kierkegaard (1813-1855) e la fenomenologia trascendentale di Edmund Husserl (1859-1938) ispirarono l'ermeneutica ontologica di Martin Heidegger (1889-1976), che affermò di avere operato la «distruzione» della tradizione metafisica occidentale. Il positivismo logico del Circolo di Vienna (Otto Neurath, Moritz Schlick, Rudolph Carnap e altri) e la filosofia del linguaggio ordinario servirono da trampolino per il convenzionalismo linguistico dell'ultimo Wittgenstein, che affermò di avere «schivato» le seducenti trappole della metafisica occidenta-

le. Il prospettivismo di Friedrich Nietzsche (1844-1900) e il vocabolario strutturalista di Ferdinand de Saussure (1857-1913) hanno fornito gli strumenti all'attuale scetticismo poststrutturalista di Jacques Derrida (nato nel 1930), che afferma di avere «decostruito» la tradizione metafisica occidentale. Infine, il pragmatismo di William James (1842-1910) e di John Dewey (1859-1952) e l'olismo epistemologico di W.V. Quine (nato nel 1908) e di Nelson Goodman (nato nel 1906) sono impiegati da Richard Rorty (nato nel 1931) nel suo tentativo di «demitizzare» la tradizione metafisica occidentale. Decidere se gli autorevoli attacchi di Heidegger, Wittgenstein, Derrida e Rorty alla metafisica occidentale siano solamente dei momenti scettici nella storia della filosofia occidentale (come quelli di Pirrone e Montaigne nel passato) o invece delle geniali anticipazioni di un nuovo stadio del pensiero, rimane una questione aperta.

Il significato e le implicazioni religiose di questi attacchi – dentro e fuori l'Occidente – restano relativamente inesplorati.

BIBLIOGRAFIA

A.J. Ayer, *Philosophy in the Twentieth Century*, New York 1982. Una notevole e ben scritta continuazione dell'opera di B. Russell, *A History of Western Philosophy* (1945), proposta da una delle figure più eminenti, attiva sulla scena contemporanea fin dagli anni trenta.

R. Hancock, *Metaphysics, History of*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, a cura di P. Edwards, V, New York 1967. La migliore e più concisa trattazione degli sviluppi storici della metafisica occidentale. È inclusa un'ampia bibliografia delle figure centrali e dei vari periodi storici.

J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, Middlesex, England 1970 (2ª ed.). La più esaustiva e dettagliata storia della filosofia occidentale che tratti gli sviluppi del pensiero posthegeliano. Un'attendibile esposizione che manca però di una struttura interpretativa globale.

R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979 (trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano 1984). Un'interpretazione provocatoria, creativa e dotta della filosofia occidentale che porta attacchi devastanti alla metafisica.

B. Russell, *A History of Western Philosophy*, New York 1945 (trad. it. *Storia della filosofia occidentale*, I-IV, Milano 1966-67). La più utile, stimolante e impegnata storia della filosofia occidentale disponibile in un solo volume in inglese, scritta da uno dei pensatori più brillanti del ventesimo secolo.

CORNEL WEST

MIRACOLO. La storia delle religioni ha conservato la memoria di miracoli, ossia di avvenimenti, azioni e situazioni giudicati così insoliti, straordinari e soprannaturali, che il normale livello della coscienza umana trova difficile accettarli razionalmente. I miracoli sono generalmente considerati manifestazioni della potenza soprannaturale dell'essere divino che realizza il suo scopo nella storia, ma possono avvenire anche «naturalmente» per l'interposizione di una figura carismatica, che sia riuscita a controllare la propria coscienza per mezzo di visioni, sogni o pratiche di meditazione. I miracoli hanno assunto forme diverse, ma quelli che hanno maggiormente attratto l'attenzione sono stati le guarigioni miracolose e gli esorcismi.

Anche se differiscono per la forma, i miracoli sono prevalentemente fenomeni sociologici. Naturalmente un miracolo non può avvenire senza un operatore, che vanti qualche forma di autorità religiosa sulla base della propria azione miracolosa; ma, come il significato etimologico del termine miracolo (latino: *miraculum*) può suggerire, una delle condizioni indispensabili per il suo compiersi è la presenza di spettatori, che giudichino meraviglioso, straordinario e degno di ammirazione l'operato del taumaturgo. Queste persone sono spesso i seguaci dei taumaturghi, i testimoni dei miracoli, o sacerdoti professionali o laici del culto che abbiano visto compiersi tali prodigi nei loro santuari, o templi, o grotte, e sono spesso la fonte dell'invenzione e diffusione di storie di miracoli, in cui vengono esaltati il potere salvifico degli esseri divini e la straordinaria personalità dell'operatore.

Miracoli nella tradizione «primitiva». Nelle società primitive, gli specialisti religiosi, come maghi, medici, stregoni e sciamani, erano noti per l'esecuzione di miracoli, come per l'esercizio di poteri magico-religiosi. Queste facoltà erano acquisite dopo pratiche di meditazione, ricerca di visioni, o una lunga serie di malesseri iniziatici e di sogni.

In alcune regioni dell'Asia, dell'Australia e dell'America settentrionale, si crede che una malattia sia causata dall'intrusione di un oggetto magico nel corpo del paziente, o dalla possessione di spiriti malevoli. La guarigione è opera di maghi, stregoni o medici che estraggono l'oggetto dannoso o espellono il demone. Fra gli Aranda, nell'Australia centrale, per esempio, un uomo viene iniziato alla professione di medico con rituali e dure prove: uno dei medici anziani gli trafigge l'indice con una bacchetta magica appuntita. Dopo questa operazione il novizio acquista l'abilità di spingere fuori gli oggetti che causano malattie ai suoi futuri pazienti. Il medico anziano, inoltre, gli afferra la lingua e la perfora con un aguzzo coltello di pietra: questo foro consentirà di risucchiare le eventuali forze magiche

dal corpo dei pazienti. La visione, per gli Indiani dell'America settentrionale, è un mezzo per acquisire poteri soprannaturali tramite il contatto personale col divino. In California, lo sciamano che desidera operare una guarigione, lo fa per mezzo della visione. Fra gli specialisti religiosi, lo sciamano è uno dei più prestigiosi, grazie alla sua abilità di fare, in stato di trance, un viaggio estatico nell'aldilà. Viaggio spirituale che è particolarmente necessario, quando deve risanare i malati, e scopre che la malattia è stata causata dalla perdita dell'anima; lo sciamano deve allora cercarla fra le anime perdute in cielo, in un luogo distante, e più frequentemente negli inferi.

Per mezzo della sua esperienza psichica, lo sciamano acquisisce sia la dote di guaritore, sia i poteri magico-religiosi. In Siberia, d'ordinario, il futuro sciamano è ammalato per un periodo indefinito di tempo; rimane nella sua tenda, o vagabonda nelle regioni desolate, comportandosi in modo così eccentrico da essere scambiato per pazzo; comincia d'improvviso a farneticare, perde coscienza, si ciba di corteccia d'alberi, oppure si getta nell'acqua o nel fuoco. Questi sintomi patologici possono essere interpretati, appunto, in termini di prove iniziatiche, che il futuro sciamano deve subire per trasformarsi miracolosamente in un «nuovo essere».

È significativo il fatto che, mentre ha una malattia, un sogno o una visione, lo sciamano viva l'esperienza di essere smembrato, ridotto alle sole ossa, e quindi, di ricevere organi interni completamente nuovi. Per esempio, uno sciamano tunguso (Ivan Cholko) asserisce che, prima di diventare sciamani, si resta a lungo ammalati, con la mente in stato confusionale. Gli spiriti degli sciamani antenati vengono a squartarlo e a bere il suo sangue. Per di più, gli mozzano la testa e la gettano in un calderone. Secondo uno sciamano buriato (Mikhail Stepanov), prima di diventare tale, ebbe una lunga malattia. Poi gli spiriti degli sciamani morti vennero e lo istruirono; in uno stato di assenza mentale, parlava coi morti come fossero vivi. Questi lo torturavano, lo colpivano, lo facevano a pezzi. Questa operazione chirurgica quasi lo uccise; il cuore era appena percettibile, il respiro debole, il volto e le mani bluastri. Uno sciamano yakuto (Peter Ivanov) diede altri particolari sul travaglio iniziatico dello smembramento, seguito dal rinnovo del corpo: le membra vengono distaccate e disgiunte con un uncino di ferro dagli spiriti degli sciamani ancestrali; le ossa vengono ripulite, la carne raschiata, i liquidi del corpo gettati e gli occhi strappati dalle orbite. Dopo queste operazioni, le ossa vengono raccolte e ricongiunte con del ferro, nuovi occhi vengono messi a posto, così l'uomo è trasformato in un nuovo essere, uno sciamano.

Le esperienze descritte non esauriscono le prove iniziatiche di trasformazione. Lo sciamano inuit (eschimese) ottiene il *qaumaneq* (luce mistica). «La prima volta che si fa l'esperienza di questa luce, dice Knud Rasmussen, si ha la sensazione che la casa in cui ti trovi improvvisamente si sollevi; si riesce a vedere molto lontano, oltre le montagne, esattamente come se la terra fosse una pianura infinita» (*Intellectual Culture of the Igtulik Eskimos*, Copenhagen 1930, p. 113). Secondo Franz Boas: «Quando uno diventa sciamano, una luce avvolge il suo corpo ed egli può vedere cose soprannaturali. Riesce a vedere più a fondo e più lontano, e tanto più grandi sono i suoi poteri soprannaturali, quanto più forte è la luce dentro di lui. Ne riceve benessere in tutto il corpo e, quando l'intensità aumenta, sente una grande pressione, e gli sembra che gli occhi si liberino da un velo che gli impediva di vedere con chiarezza. La luce è sempre presente in lui: lo guida, gli permette di vedere nel futuro e nel passato» (*The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, New York 1901, p. 133).

Lo sciamano deve mostrare agli spettatori la sua nuova condizione sovrumana, quindi si sfregia con un coltello, tocca un ferro arroventato e ingoia carboni roventi. Lo sciamano è padrone del fuoco, anzi ne può incarnare lo spirito, tanto che durante le sedute emette fiamme dalla bocca, dal naso e dall'intero corpo. In Australia, Indonesia, Cina e Manciuria si impone agli sciamani e ai mediconi la pratica di camminare sulle braci ardenti. A volte lo sciamano deve dimostrare i suoi poteri miracolosi resistendo al freddo pungente, o facendo asciugare un telo bagnato sul proprio corpo nudo. I Manciù, ad esempio, durante l'inverno praticano nove fori nel ghiaccio; il candidato deve penetrare nel primo foro e uscire dal secondo, e così via fino al nono. Un giovane Inuit del Labrador si guadagnò il titolo di *angakkoq* (sciamano), per essere rimasto cinque giorni e cinque notti nel mare ghiacciato ed esserne uscito asciutto. Talvolta lo sciamano dimostra i suoi poteri al pubblico arrampicandosi su una scala di coltelli. I Lolo della Cina meridionale costruiscono una doppia scala con trentasei coltelli; lo sciamano sale a piedi nudi fino alla cima e ridiscende dal lato opposto. Imprese analoghe sono documentate in altre zone della Cina e fra i Chingpaw della Birmania superiore. [Vedi *SCIAMANISMO*, vol. 2].

Miracoli nel mondo mediterraneo. Nella Grecia arcaica, Abaris, Aristea ed Epimenide erano noti per i loro prodigi e i loro miracoli. Abaris era una figura sciamanica; tenendo in mano una freccia dorata, passava da una terra all'altra, allontanando malattie e pestilenze, pronosticando terremoti e altri disastri. Era famoso anche per la capacità di volare nell'aria sulla

sua freccia, simbolo del volo magico. Aristea di Proconneso poteva apparire contemporaneamente in due luoghi diversi, a volte assumendo l'aspetto di cornacchia. Epimenide era maestro nella tecnica dell'estasi, noto per i suoi poteri miracolosi; viaggiava per molte terre, portando la salute con le sue arti, predicendo il futuro, interpretando il significato nascosto degli avvenimenti passati, e cacciando i mali demonici causati dai misfatti del passato.

Particolarmente degno di nota è Pitagora, la cui immagine nel mondo mediterraneo ellenistico fu di natura molto complessa. Nelle due biografie scritte da Porfirio e Giamblico, rispettivamente del III e del IV secolo d.C., Pitagora appare come «uomo divino» (*theios anēr*), riassumendo in sé la figura del taumaturgo popolare, del filosofo e quella idealizzata dell'esperto statista. L'immagine di taumaturgo è suffragata da parecchi motivi ricorrenti: 1) poteva essere visto in due città contemporaneamente; 2) ricordava le sue esistenze passate; 3) era capace di fermare un'aquila in volo; e 4) poteva predire il futuro. Molto probabilmente, quando il Neopitagorismo diventò popolare fra la gente comune, l'immagine del Pitagora taumaturgo fu divulgata da una cerchia di seguaci ben diversi da quelli che intendevano coltivarne la reputazione di filosofo e scienziato.

Anche Apollonio di Tiana, filosofo pitagorico errante del I secolo d.C., operava miracoli. È ormai certo che le antiche tradizioni sulla sua attività di taumaturgo furono incorporate nei successivi racconti della sua vita, che avevano l'intento apologetico di presentarlo come filosofo. Apollonio narrò di esorcismi e casi di guarigione di ciechi, zoppi e paralitici in India (cfr. Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana* 3,38-9); ma, cosa più importante, egli stesso eseguì gli stessi miracoli. Si dice anche che a Roma fece il miracolo di resuscitare i morti (4.45): una ragazza era morta poco prima del matrimonio, e lo sposo ne seguiva il feretro piangendo; l'intera Roma piangeva con lui, poiché la fanciulla apparteneva a una famiglia consolare. Apollonio, incontrato il funerale, disse: «Deponete il feretro, perché porrò fine alle vostre lacrime per la fanciulla». Poi ne chiese il nome. La folla pensò che si accingesse ad un'orazione funebre, ma egli semplicemente la toccò, le sussurrò qualcosa, e in questo modo la svegliò da quella parvenza di morte. Nei papiri magici, il suo nome è associato ad una formula magica, indice della sua notevole popolarità di mago. Secondo Dione Cassio, l'imperatore Caracalla (211-217) costruì un tempio in onore di Apollonio, che «era stato un perfetto esempio di mago».

La figura di Mosè fu uno dei più importanti strumenti di propaganda che gli Ebrei del periodo ellenistico usassero nella loro contesa con le scuole e i culti non ebraici. In *Deuteronomio* 34,10-12, Mosè è descritto come il più grande profeta d'Israele, noto tanto per i suoi segni e i suoi prodigi, quanto per i suoi favolosi poteri e le grandi, terribili imprese. Questo Mosè fu presentato al mondo ellenistico come filosofo taumaturgo, secondo la testimonianza di Filone Ebreo nella *Vita di Mosè*.

Ci sono molte storie nel tardo Giudaismo che narrano come i rabbini operassero guarigioni miracolose. La più nota, forse, riguarda la guarigione del figlio di Yoḥanan, ben Zakk'ai per mano di Ḥanina' ben Dosa'. I due rabbini vissero in Palestina nel 70 d.C. circa. Ḥanina' ben Dosa' andava a studiare la Torah da Yoḥanan ben Zakk'ai, il cui figlio era seriamente ammalato. Yoḥanan disse: «Ḥanina', figlio mio, prega per amor suo che possa vivere». Ḥanina' ben Dosa' piegò la testa fra le ginocchia e pregò, e allora il bambino guarì (Talm. Bab., *Ber.* 34).

Le guarigioni miracolose sono operate anche dai re, come l'imperatore Vespasiano (70-79). Trovandosi l'imperatore in Alessandria, fu avvicinato da un cieco, consigliato in questo dal dio Serapide: il cieco gli si gettò ai piedi, chiedendogli fra i singhiozzi di guarirlo dalla cecità e implorandolo di inumidirgli gli occhi con la saliva. Un altro, con la mano storpia, anch'egli ispirato da Serapide, chiese a Vespasiano di toccarlo col calcagno. «Con grande meraviglia degli astanti – dice Tacito – quando Vespasiano fece quanto gli veniva richiesto, la mano dell'uomo riprese le sue funzioni e gli occhi dell'altro poterono rivedere la luce del giorno» (*Historiae* 4,81; cfr. anche Dione Cassio, *Historia Romana* 65,8 e Svetonio, *Vespasiano* 7,2-3).

Durante tutta l'antichità, Epidauro fu luogo benedetto, celebre soprattutto per l'epifania di Esculapio, il divino taumaturgo. Secondo Strabone, Esculapio «guariva malattie di ogni genere». Il suo tempio era sempre pieno di ammalati e conteneva tavolette votive con la testimonianza delle cure (*Geographia* 8,6,15). Esculapio appariva ai malati che dormivano nel suo tempio, esattamente nella stanza più interna (*to abaton*) del santuario. Li avvicinava in sogno o in una visione, o, come racconta Elio Aristide, in uno «stato mentale a mezzo fra la veglia e il sonno». Questa pratica del sonno nel tempio, incubazione (*incubatio*), era di vitale importanza per gli ammalati: è durante un sogno o una visione che venivano sanati o ricevevano istruzioni da Esculapio. Il dio guaritore toccava con le mani il corpo del malato, applicava medicamenti o eseguiva operazioni chirurgiche; dopo di che, i ciechi recuperavano la vista, gli zoppi camminavano, i muti parlavano e quello con la mano paralizzata cominciava a stendere le dita a una a una. Ecco alcuni dei miracoli di Esculapio. Ambrosia di Atene, cieca di un occhio,

venne a Epidauro a cercare aiuto dal dio, ma, mentre camminava intorno al tempio, schernì le molte testimonianze delle guarigioni divine: «È incredibile e impossibile che lo zoppo e il cieco siano sanati solo con un sogno». Mentre dormiva, ebbe a sua volta un sogno: Esculapio le si avvicinò e le promise di guarirla, ma in cambio le chiese di fare un'offerta al tempio: un maiale d'argento, in ricordo della sua stupidità. Detto questo, il dio le incise l'occhio difettoso e vi instillò un medicamento. La sua vista fu sanata. Quest'altro racconto, di un uomo miracolato di un ascesso all'addome, ricorda i sogni iniziatici degli sciamani siberiani. Mentre dormiva nel tempio, ebbe un sogno: Esculapio ordinava ai servi che lo accompagnavano di tenerlo stretto, per potergli aprire l'addome. L'uomo tentava di scappare, ma non ci riusciva. Poi Esculapio gli apriva il ventre, toglieva l'ascesso e lo ricuciva. A volte il potere taumaturgico raggiungeva il paziente anche lontano dal tempio. Arata, una donna idropica, rimase nella sua casa di Sparta, mentre la madre dormiva nel tempio in sua vece. Questa ebbe un sogno: Esculapio tagliava la testa della figlia e ne appendeva il corpo all'ingiù, facilitando la fuoriuscita di un'enorme quantità di liquido. Poi riprendeva il corpo e applicava la testa al suo posto. Dopo il sogno, la madre andò a casa, dove trovò la figlia in buona salute: essa aveva avuto lo stesso sogno.

Nel mondo mediterraneo, l'Egitto fu la patria della taumaturgia, della teosofia e della saggezza esoterica. La dea Iside vi era glorificata per le guarigioni miracolose; le si attribuiva l'insegnamento delle arti mediche agli uomini e, una volta raggiunta l'immortalità, gioiva della guarigione di quelli che si rifugiavano nel suo tempio (Diodoro Siculo, *Bibliotheca* 1,25,2-5). Per mano sua, gli storpi erano sanati e i ciechi riavevano la vista. Secondo le iscrizioni del I secolo a.C. circa, trovate nell'isola di Delo, al culto di Iside accudiva un funzionario espressamente chiamato *aretalogos*, interprete di sogni, forse addetto alla proclamazione dei miracoli. Anche il tempio del dio Serapide a Canopo, non lontano da Alessandria, era famoso per le guarigioni divine; Serapide visitava quelli che dormivano nel suo tempio per dar loro consigli in sogno.

Yogin, contemplativi taoisti e yamabusci. Gli asceti induisti che praticano lo yoga sono ben noti per i loro poteri prodigiosi. Lo yogin si siede, le gambe incrociate, su una superficie piatta, e fissa un oggetto davanti a sé. Allo stesso tempo deve controllare la tecnica della respirazione (*prāṇāyāma*); dapprima il respiro è trattenuto per un minuto, segue quindi un'espirazione. Questo esercizio prosegue per giorni, settimane e finanche mesi, facendo aumentare gradualmente l'intervallo fra un'espirazione e l'altra.

Secondo la tradizione tantrica indo-tibetana, l'asceta riesce a produrre «calore interno» in base al ritmo respiratorio e a varie «visualizzazioni». Il progresso relativo a questa pratica viene misurato durante una notte di bufera di neve, allorché deve riuscire ad asciugare le lenzuola bagnate, avvolgendole intorno al corpo nudo. «Le lenzuola vengono immerse nell'acqua ghiacciata, – riferisce Alexandra David-Neel – poi gli uomini se ne avvolgono uno intorno al corpo e devono asciugarlo. Non appena il lenzuolo è asciutto, viene rituffato nell'acqua e riavvolto sul corpo del novizio per farlo asciugare, come prima. L'operazione prosegue fino all'alba. Chi riesce ad asciugare il maggior numero di lenzuola è proclamato vincitore della competizione» (*With Mystics and Magicians in Tibet*, London 1931, pp. 227-28).

Lo yogin acquista i «poteri miracolosi» (*siddhi*), quando raggiunge un particolare stadio della disciplina meditativa detto *saṃyama*, più specificamente, le ultime fasi della tecnica yoga, ossia la concentrazione (*dhāraṇa*), la meditazione (*dhyāna*) e *samādhi*. [Vedi POTERI MAGICO-RELIGIOSI, vol. 2]. Per esempio, applicando *saṃyama* nell'ambito dei residui subconsci (*saṃskāra*), lo yogin conosce le sue esistenze precedenti; con l'esercizio dello yoga, raggiunge pienamente lo stato mentale in cui diventa tutt'uno con le cose meditate, cioè i propri residui subconsci. Questo gli permette di rivivere idealmente le sue vite precedenti. *Saṃyama*, esercitato nell'ambito delle nozioni (*pratyaya*), permette allo yogin di conoscere lo stato mentale di altri uomini: vede, come su uno schermo, tutti gli stati di coscienza che le nozioni possono suscitare nella loro mente. I suòi poteri sono effettivamente straordinari: può rendersi invisibile, praticando *saṃyama* nell'ambito della forma corporale. «Quando lo yogin esercita *saṃyama* sulla forma del corpo – commenta Vācaspatimiśra – distrugge la percettibilità del colore (*rūpa*), origine della percezione del corpo» (Eliade, 1954, p. 87).

In India lo yogin è stato sempre considerato un *mahāsiddha*, possessore di poteri miracolosi, mago. Tuttavia, fintanto che i suoi poteri miracolosi gli servono come «possesso», egli è ancora ben lungi dalla meta finale della libertà assoluta. Non appena cede all'uso dei poteri magici acquisiti con la disciplina ascetica, diminuisce la possibilità di attuare la sua libertà assoluta; solo una nuova rinuncia, la decisione di non usare quei poteri, condurrà l'asceta ad un più alto livello spirituale.

Nella Cina antica, i taoisti erano convinti che l'uomo può diventare «immortale» (*hsien-jen, shen-hsien* o *sheng-jen*), che può trascendere la sua condizione umana con mezzi vari, inclusa la pratica della medita-

zione. Lo *Chuang-tzu* racconta di un uomo straordinario, che viveva su una montagna remota: «Non mangia i cinque cereali, ma sugge il vento, beve la rugiada, si arrampica sulle nubi e sulla nebbia, cavalca un drago volante e vede al di là dei quattro mari» (cap. 1). Inoltre, «concentrando lo spirito, riesce a proteggere le creature da malattie e pestilenze e rendere abbondante il raccolto» (*ibid.*). L'astensione dai cereali fa parte delle regole fondamentali del taoismo circa la nutrizione, come spiegato da Ko Hung nel *Pao-p'u-tzu*, del IV secolo d.C. «Suggere il vento» e «bere la rugiada» sono termini tecnici del Taoismo indicanti gli esercizi respiratori. È certo che la storia parla di un contemplativo taoista che, durante il suo viaggio estatico, trascendeva l'universo. Di particolare interesse in questa storia è il fatto che fosse capace di «concentrare lo spirito», cioè di solidificare la sua forza spirituale, o luce; abilità che è privilegio di specialisti religiosi, quali gli sciamani, gli yogin e i santi taoisti. Secondo Max Kaltenmark, questa solidificazione indica una caratteristica essenziale della tecnica taoista di meditazione, che consiste nel congelare le facoltà dell'anima, concentrandole su un singolo punto.

La pratica di meditazione essenziale per raggiungere l'immortalità conduce inevitabilmente all'acquisizione di poteri miracolosi. Secondo il *Pao-p'u-tzu*, Ko Hsüan, il taoista immortale, zio paterno di Ko Hung, rimaneva per un intero giorno sul letto di un lago profondo durante le calde giornate estive. Questo «miracolo» era possibile grazie al suo controllo della respirazione «embrionale»: era capace di accumulare il fiato così da respirare come un feto nel grembo materno. Ko Hsüan era discepolo di Tso Tzu, famoso taoista immortale, di cui si dice che, nonostante si astenesse dal consumare cereali per quasi un mese, era rimasto col colorito inalterato e con la normale vitalità (*Pao-p'u-tzu*, cap. 2).

Gli asceti della montagna, in Giappone, noti come *yamabushi*, acquisirono poteri magico-religiosi grazie a una serie di discipline. Lo *yamabushi* era padrone del calore e del fuoco; camminava indenne a piedi scalzi sui carboni ardenti; dimostrava il suo potere straordinario quando, entrando in un bagno d'acqua bollente con una semplice veste bianca sul corpo nudo, ne usciva illeso; e sorprendeva gli spettatori salendo una scala di spade, col taglio delle lame rivolto all'insù. Come lo sciamano, era un essere spirituale. Nella sua coscienza intima era un uccello, capace di controllare lo spazio cosmico; nel momento culminante di una cerimonia, lo *yamabushi*, in trance, spiegava le braccia e volava nel cielo come un uccello. Non è sorprendente se, grazie ai suoi straordinari poteri, guariva gli ammalati, esorcizzava i demoni e usciva vittorioso dalle battaglie contro gli spiriti malvagi.

Miracoli nelle religioni fondate. I fondatori delle tre maggiori religioni del mondo – Buddhismo, Cristianesimo e Islam – ebbero atteggiamenti diversi nei riguardi dei miracoli; quello di Gesù Cristo fu concretamente positivo, mentre Maometto, come dice il Corano, li rifiutava categoricamente. Tipico fu l'atteggiamento di mezzo preso dal Buddha. Nonostante questa notevole divergenza fra i fondatori, la successiva storia delle tre religioni dimostra che i miracoli e i relativi racconti sono stati senza dubbio parte integrante della vita religiosa dell'uomo.

***Buddhismo*.** Il Buddha era ben conscio che le pratiche di meditazione necessarie per raggiungere l'illuminazione portavano inevitabilmente allo sviluppo di «poteri miracolosi» (sanscrito, *siddhi*; pali, *iddhi*). Ma non incoraggiò i suoi discepoli a cercare *siddhi*, anzi disse: «O *bhikkus*, non dovete mostrare poteri sovrumani di *iddhi* davanti ai laici. Chi lo farà, sarà colpevole di azione malvagia» (*Vinaya Texts*, tradotti da T.W. Rhys Davids e Hermann Oldenberg, I-III, Delhi 1885, 1965, p. 81). Il vero scopo non era di acquisire poteri straordinari, ma di trascendere il mondo del dolore e della sofferenza e di raggiungere lo stato di illuminazione (cfr. *Dīgha Nikāya* 24,3). Inoltre, il possesso di un qualsiasi potere miracoloso non serviva in alcun modo, secondo il Buddha, alla diffusione del messaggio centrale del Buddhismo; i miracoli potevano essere operati dagli yogin, dagli estatici e da altri asceti.

«I poteri miracolosi» sono una delle cinque classi della «superconoscenza» (sanscrito, *abhijñā*; pali, *abhiññā*), che sono: 1) *siddhi*, 2) occhio divino, 3) udito divino, 4) conoscenza del pensiero altrui e 5) ricordo delle esistenze precedenti. Con l'approfondirsi della meditazione, il santo buddhista riesce a raggiungere le varie forme del *siddhi*: diventa volontariamente invisibile; attraversa un muro, un bastione, una collina, senza sentirne l'ostacolo, ma come andasse attraverso l'acqua; cammina sull'acqua, senza sprofondare, come se andasse su terra ferma; e viaggia a gambe incrociate per il cielo, come uccello sulle ali (*Dīgha Nikāya* 2,87; 11,4).

Secondo fonti biografiche, il Buddha stesso era, qualche volta, portato a operare miracoli; per esempio, tornato alla città nativa, Kapilavastu, per la prima volta dopo aver raggiunto l'illuminazione, si levò in aria, emise fiamme e fuoco e torrenti d'acqua dal corpo e camminò nel cielo (cfr. *Mahāvastu* 3,115). Secondo il *Buddhacarita* di Aśvaghoṣa (19,12-13), per convincere i parenti delle sue capacità spirituali e per prepararli alla conversione, il Buddha si alzò nell'aria, si tagliò il corpo a pezzi, lasciando cadere testa e membra sul ter-

reno, poi li rimise insieme davanti agli occhi stupefatti degli spettatori. Uno dei più celebri discepoli del Buddha, Moggallāna (sanscrito, Maudgalyāyana) era noto come «capo di quelli dotati di poteri miracolosi».

Quando il Buddhismo si trapiantò in Cina, i suoi missionari facevano spesso ricorso allo sfoggio di poteri miracolosi. Specialmente nella Cina settentrionale, i santi buddhisti eseguivano atti miracolosi a scopo evangelico; Fo-t'u-teng, che arrivò in Cina alla fine del IV secolo d.C., operò il miracolo di far piovere, di far ' nascere un fiore di loto da una ciotola d'acqua, e di tirare acqua da un pozzo asciutto. La fama del monaco Dharmakṣema si basava non solo sulla sua opera di dotto, ma anche sui suoi poteri di produrre la pioggia e predire i risultati degli avvenimenti politici e delle campagne militari. Forse non si è disposti ad accettare tutte queste storie di miracoli narrate da biografi devoti, senza dubbio create con la buona intenzione di glorificare il Buddha, che fu in grado di dotare i suoi più ferventi seguaci di tali poteri miracolosi.

Cristianesimo. Gesù Cristo fu autore di guarigioni miracolose e di esorcismi. Nei racconti di miracoli, che con le sue parole e gli episodi della sua passione hanno una parte importante nella sinossi evangelica, Gesù di Nazareth viene presentato come il taumaturgo supremo, il grande operatore di miracoli, il mago. Infatti, ci fu anche l'accusa che fosse in lega con Belzebù (Mc 3,22, Mt 12,24; 12,27) e, secondo una tradizione rabbinica (cfr. Talm. Bab., *San.* 43a), Gesù fu giustiziato per le pratiche di stregoneria, che corrompevano il popolo di Israele.

Nei Vangeli sinottici, le storie di guarigioni miracolose e di esorcismi sottolineano tutte tre motivi tipici: 1) la storia della malattia, 2) il processo e la tecnica reali della guarigione e 3) una dimostrazione della cura per la soddisfazione degli spettatori. È fuori dubbio che queste storie erano utilizzate, all'interno, per rafforzare la fede cristiana, e, all'esterno, a scopo propagandistico in un mondo dove storie simili erano comunemente incluse nell'epica degli eroi della fede.

Di particolare interesse sono le tecniche usate da Gesù per le guarigioni e gli esorcismi. Anzitutto, considerava la preghiera essenziale per la realizzazione del miracolo: ma, come taumaturgo, doveva eccitare le proprie emozioni: guarendo un lebbroso, Gesù fu mosso da «collera» (*orgistheis*), stese le mani e lo toccò (Mc 1,40-45). Gesù manifestava il furore emozionale proprio del taumaturgo (cfr. anche Lc 4,39). Nel racconto del sordomuto (Mc 7,32-37), Gesù gli mise le dita nelle orecchie e con la saliva gli toccò la lingua, poi, guardando verso il cielo, gli disse «Ephphatha» («apriti»). In Mc 8,22-26, Gesù risana un cieco bagnandogli gli occhi con la saliva e imponendogli le mani. Sospiri lamentosi e saliva sono pratiche comuni fra i taumaturghi. Quanto all'uso di parole semitiche nell'operare la guarigione, la testimonianza del *Vangelo di Marco* (5,41), quando Gesù resuscita una bambina dicendo «Talitha Koum» («Fanciulla, alzati»), conserva le parole aramaiche originali in ogni traduzione. Secondo il teologo tedesco Martin Dibelius, il mantenimento di parole e frasi straniere può dimostrare che le storie servivano, per così dire, da manuale dei miracoli e della magia cristiani. L'immagine di Gesù come taumaturgo si ritrova anche nel *Vangelo di Giovanni* (cfr. 9,6-7; 11,33-44).

Particolarmente interessante è un ciclo di miracoli nel *Vangelo di Marco* (4,35-41 e 5,1-43), che comprendono la storia dell'indemoniato di Gerasa, dell'emorroissa e della figlia di Giairo. Tutte hanno le caratteristiche della storia popolare e contribuiscono a dare l'impressione che Gesù è un «uomo divino» e si prestano a un discorso da parte degli studiosi del Nuovo Testamento sullo sviluppo della «cristologia dell'uomo divino» nel *Vangelo di Marco*; il potere miracoloso di Gesù è tale che i Geraseni lo pregano di andarsene dal loro territorio, solo toccare il suo mantello porta alla guarigione, e con parole dal suono strano egli risveglia i morti. Inoltre, con i suoi miracoli calma una tempesta (4,35-41), nutre cinquemila persone (6,34-44; cfr. anche 8,1-9) e cammina sulle acque (6,45-52).

I discepoli di Cristo lo imitarono nel compiere miracoli (At 2,43 e 5,12) ed operarono guarigioni ed esorcismi «nel nome di Gesù Cristo» (At 3,6 e 16,18; vedi anche 19,13-17). Stefano e Filippo mostrarono alla gente grandi prodigi e miracoli (At 6,8 e 8,5-7), mentre Pietro sanò zoppi e paralitici, resuscitò i morti (At 3,1ss.; 9,32ss.; 9,36ss.). Si diceva che persino la sua ombra avesse poteri risanatori (At 5,15). Anche Paolo è presentato negli *Atti* come grande esecutore di miracoli: sanò uno storpio a Listra (14,8ss.), eseguì un esorcismo in nome di Gesù Cristo (16,18) e guarì il padre di Publio, malato di febbre e dissenteria, imponendogli le mani (28,8). Perfino i fazzoletti e i grembiali che erano stati a contatto col corpo di Paolo potevano risanare ed esorcizzare (19,11-12). In *Atti* 13,4-12, Paolo induce il proconsole Sergio a credere, mostrandogli la sua superiorità taumaturgica nei confronti del mago giudeo Bar-Gesù e di un altro mago, Elimas.

Come vediamo dal ritratto di questi apostoli negli *Atti*, la comunità cristiana nel Mediterraneo ellenistico aveva la tendenza a considerare i suoi eroi come «uomini divini»; gli oppositori di Paolo a Corinto, specialmente quelli contro i quali discusse in *2 Corinzi*, intendevano l'apostolo cristiano come uno che emanava il potere dell'«uomo divino», sostenevano di avere tali qualità essi stessi e vollero che Paolo dimostrasse que-

sto di sé. Di conseguenza, Paolo dovette scrivere ai Corinzi che già in mezzo a loro aveva mostrato i segni del vero apostolo «con segni, prodigi e miracoli» (2 Cor 12,12; cfr. anche Rm 15,18-19a; 1 Cor 12,9-10; Gal 3,5).

Nel I secolo, Gesù Cristo e i suoi apostoli posero il modello che i fedeli dovevano seguire. Nella successiva storia del Cristianesimo, il carisma, o dono divino del «potere», fu rappresentato sulla terra da un numero limitato di eccezionali figure carismatiche, come i martiri del II e III secolo, i vescovi della fine del III secolo e, infine, dai grandi santi cristiani di origine ascetica, da Antonio in poi.

Islam. Maometto, «l'ultimo dei profeti», rifiutò qualsiasi richiesta di porsi come operatore di miracoli. In contrasto con Mosè ed altri profeti ebraici, e con Gesù stesso, che operarono miracoli (*mu'jizāt*), Maometto non ne fece alcun uso per migliorare la propria autorità religiosa, quantunque il popolo li chiedesse, dicendo: «Perché non ci porta un segno del suo Signore?» (sura 20,133). A coloro che si meravigliavano che Dio non mandasse a lui i suoi segni, ossia miracoli, Maometto rispondeva: «Quei segni appartengono solo a Dio, io sono solo un semplice maestro» (29,49; cfr. anche 13,27-30 e 17,92ss.).

Per Maometto, secondo il Corano, tutte le cose esistenti nell'universo sono segni (*āyāt*; sing. *āyah*) che indicano la realtà operante di Dio. I fenomeni naturali come la pioggia, il vento, la struttura del cielo e della terra, il ritmico alternarsi del giorno e della notte, ecc., sono semplici avvenimenti «naturali»; dovrebbero essere intesi come «segni» o «simboli», che manifestano la misericordia e la preoccupazione di Dio per il benessere dell'uomo sulla terra. Dio dichiara: «Mostreremo loro i nostri segni negli orizzonti e in loro stessi» (41,53; cfr. anche 51,20-21). L'universo è così miracolosamente trasformato in una foresta di simboli, in mezzo ai quali gli uomini vivono e che possono interpretare, purché siano spiritualmente preparati. Non dovrebbero esserci altri miracoli che quei «segni».

Tuttavia, la maggioranza della comunità islamica non ha cessato di aspettare miracoli: Maometto, secondo la tradizione (*ḥadīth*), avrebbe operato parecchi miracoli pubblici in molte occasioni. Furono soprattutto i santi sufi che fecero miracoli (*karāmāt*). Spesso chiamati «amici di Dio» (*awliyā'*, sing. *walī*), facevano miracoli per grazia divina. D'altra parte, i sufi dicono spesso che i santi non devono cercare il dono di fare miracoli, cosa che potrebbe diventare un serio ostacolo nel cammino verso l'unione con Dio. I biografi dei santi sufi invece, abbondano in racconti di miracoli, certamente a scopo evangelico: in poco tempo i santi percorrevano lunghe distanze; camminavano sull'acqua o nell'aria; parlavano con oggetti inanimati, quali pietre e anche animali; per miracolo producevano cibo, vestiario e altre cose necessarie alla vita; predicevano il futuro. Anche dopo morti, i santi possono fare miracoli in prossimità della loro tomba, a favore dei fedeli, e la loro intercessione è devotamente invocata. [Vedi *MAGIA*, *SOPRANNATURALE*].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste pubblicazione che tratti in modo esauriente l'argomento dei miracoli nella storia generale delle religioni: sul problema dell'interpretazione dei miracoli e dei poteri magico-religiosi nelle società «primitive», cfr. E. De Martino, *Il mondo magico*, Torino 1948. Sui miracoli e i poteri miracolosi degli sciamani, eccellente è l'indagine di M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954), con ottima bibliografia.

R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, 1906, rist. Darmstadt 1963, rimane ancora lo studio classico per le storie di miracoli nel mondo mediterraneo ellenistico. O. Weinreich ha fatto un'analisi dettagliata di alcuni dei principali motivi che appaiono nelle storie greco-romane di guarigioni miracolose; cfr. *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen 1909. Informazioni utili sui racconti di miracoli legati al culto di Asclepio si trovano in Emma J. e L. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, I-II, Baltimore 1945. Cfr. anche l'importante studio di K. Kerényi, *Die göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätten*, Darmstadt 1956. P. Fiebig ha raccolto narrazioni di miracoli nel Giudaismo rabbinico in *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitlters*, Tübingen 1911.

Sui poteri miracolosi degli yogin esiste il brillante lavoro di M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano 1973, Firenze 1982), un'opera ancora «classica» sulla teoria e la pratica yoga. Sui taoisti immortali e i loro poteri straordinari, c'è un breve, ma pregevole saggio di M. Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoïsme*, Paris 1965.

E.J. Thomas ha fatto una preziosa relazione dei miracoli nella vita del Buddha: *The Life of Buddha as Legend and History*, London 1949 (4ª ed. riv.).

Lo studio moderno dei racconti di miracoli nei Vangeli sinottici fu iniziato poco dopo la fine della prima guerra mondiale da critici brillanti, quali Martin Dibelius e Rudolf Bultmann. Cfr. l'avvincente studio di Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1933 (2ª ed. riv.). Cfr. anche la mirabile analisi dei racconti di miracoli del Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958 (3ª ed.). Più recentemente, G. Theissen ha studiato le storie di miracoli nella prospettiva della sociologia della letteratura. Cfr. il suo *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Betrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gutersloh 1974. D.L. Tiede, nel suo utilissimo studio *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, Missoula/Mont. 1972, fa la distinzione fra l'aretalogia del filosofo-saggio e quella dell'operatore di miracoli. Sui santi cristiani e i

loro miracoli, si trova un ottimo studio in P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago-London 1981 (trad. it. *Il culto dei santi*, Torino 1983).

Sulla reinterpretazione di Maometto del concetto di *āyah*, «segno», esiste un pregevole studio di Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokio 1964, pp.133ss. R.A. Nicholson ha scritto sui santi musulmani e i loro miracoli nel suo *The Mystics of Islam. An Introduction to Sufism*, 1914, rist. London 1963, pp. 120-47. Cfr. anche l'ottimo lavoro di Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975, pp. 204ss.

MANABU WAIDA

MITO. [Questo lemma include due articoli: il primo, *Panoramica generale*, discute la natura e il ruolo del mito e la storia degli studi; il secondo, *Mito e storia*, esamina le relazioni tra pensiero mitico e pensiero storico].

Panoramica generale

Il termine *mito* deriva dal greco *mythos* («parola», o «discorso»), il cui esatto significato si precisa nella contrapposizione con il termine *logos*. Anche quest'ultimo termine può essere tradotto con «parola», ma soltanto nel senso di una parola che provoca discussione, nel senso di un «argomento». *Mythos*, per parte sua, quando significa «mito», è il termine che indica una storia che tratta di dei e di esseri sovrumani. Il mito è un'espressione verbale del sacro: riferisce realtà ed eventi delle origini del mondo che mantengono la loro validità come fondamento e scopo di tutto ciò che esiste. Di conseguenza, il mito funge da modello per l'attività umana, per la società degli uomini, per la loro saggezza e conoscenza. Il termine *mitologia* si riferisce all'intero *corpus* dei miti presenti in una determinata tradizione. Ma si usa anche per indicare lo studio dei miti.

La definizione che abbiamo fornito contiene alcuni elementi sui quali non tutti gli specialisti sono d'accordo o pongono la stessa enfasi. Contro l'uso del termine *sacro*, per esempio, si potrebbe dire che esso tenta di definire l'oggetto, il «mito», nei termini di qualcosa che manca di chiarezza più ancora del *definiendum* stesso. Per lo storico delle religioni, tuttavia, non esiste su questo punto alcuna incertezza. La distinzione tra «il sacro» e «il profano», enfatizzata dal sociologo e filosofo francese Émile Durkheim (1858-1917), si fonda su una banale osservazione: tutte le tradizioni e tutte le società umane si rivolgono al sacro e lo contraddistinguono in qualche modo. Il problema non è la sua realtà ultima o metafisica. Ciò che viene posto in primo piano non è il carattere più generico del sacro (in qualunque modo ciò possa avvenire), ma il fatto che il sacro è distinto dalle cose mondane, ordinarie, profane e quotidiane. Nel comunicare il sacro, il mito rende accessibile attraverso le parole ciò che non risulta accessibile per nessun'altra via e le parole utilizzate sono diverse da tutte le altre parole. Inoltre, più in generale, esse possiedono un'autorità straordinaria e risultano distinte in maniera sensibile dal discorso comune. Il linguaggio del mito non provoca discussione: il mito non dimostra, ma rivela. L'esempio più noto in Occidente, cioè le parole che aprono il *Genesi*: «In principio Dio creò i cieli e la terra», sono assai differenti dalle parole di qualsiasi capitolo teologico sulla «dottrina della creazione»: quest'ultimo, infatti, mirerebbe ad analizzare, a sistematizzare e a discutere gli atti creativi di Dio, non semplicemente a rivelarli. Le parole del mito, inoltre, devono dar ragione della loro validità, laddove il mito *è* la sua validità.

Il mito, che abbia come oggetto le azioni della divinità o altri eventi straordinari, ci riporta sempre agli «inizi di tutte le cose». Per questo la cosmogonia, cioè la nascita del mondo, è un tema mitico assai frequente. In ogni caso, l'epoca in cui il mito ci trasporta è del tutto diversa dalla nostra: si tratta, infatti, di un tempo situato al di là di ogni percezione umana e pertanto gli eventi e le realtà considerate sono del tutto differenti dai fatti di cui gli uomini si occupano nella loro esistenza quotidiana. L'autorità del mito non è, dunque, semplicemente analoga alle varie autorità terrene.

Il mito rappresenta una delle tre forme dell'espressione religiosa: il discorso sacro, gli atti sacri e i luoghi sacri. Come tale, esso compare in molte tradizioni accanto ai luoghi e agli oggetti sacri (o, in breve, ai simboli) e agli atti sacri (cioè ai riti cultuali). Il motivo per cui i miti attirano l'attenzione degli studiosi è il mezzo di cui essi si servono: le parole. Ci si può attendere che essi illustrino l'intera vita religiosa di una comunità, gettando luce specialmente sulle azioni rituali e sugli oggetti sacri, che per parte loro non parlano affatto, oppure parlano raramente e in modo poco chiaro. Il tempio ad asse centrale o il palo sacro, per esempio, possono essere di enorme importanza nella vita religiosa di una certa comunità, ma spesso soltanto un mito spiega il loro significato, la loro origine, il loro fondamento e la ragione del loro ruolo centrale nella vita religiosa di quella comunità.

Mito, simbolo e rituale. Il fatto che la modalità di espressione del mito sia quella verbale può in parte rendere ragione dei numerosi problemi che il tema ha sollevato, dall'antichità ai giorni nostri. I miti sono stati considerati tentativi consapevoli di velare proposi-

zioni razionali, oppure allegorie di eventi storici, fantasie poetiche, espressioni inconscie di desideri interiori, schemi mentali di classificazione, strutture sociali. Molti dei tentativi degli studiosi si sono rivelati utili ad illuminare alcune relazioni, anche se nessuno di questi tentativi è riuscito a giungere ad una spiegazione globale e del tutto soddisfacente. Una spiegazione di questo genere, del resto, appare, per concorde ammissione, impossibile, così come accade per altri inesauribili oggetti di ricerca, come «l'arte» o «l'universo».

Ma proprio come nel caso di questi ultimi oggetti, la nostra indagine non deve limitarsi ad accumulare i risultati dei diversi approcci culturali e storici specializzati e di visioni metodologiche frammentarie. Piuttosto, ogni ricerca e, nel nostro caso, qualsiasi autentica scienza della mitologia, deve prendere in seria considerazione anche il complesso dell'espressività religiosa nell'ambito della quale i miti esplicano la loro funzione. Evidentemente i miti sono linguaggio, discorso e letteratura. Essi naturalmente possono rivelarci qualcosa della società in cui sono stati formulati. E in particolare possono testimoniare itinerari umani più profondi di quelli che emergono nella vita civile. Nondimeno, l'espressività religiosa, nella sua triplice forma del discorso sacro, degli atti sacri e dei luoghi sacri, rimane essenzialmente unitaria e sarebbe meglio considerare queste tre forme, che noi distinguiamo, come semplici aspetti che ci si manifestano: la nostra differenziazione fra le tre forme è soltanto esteriore, concettuale e formale. Le tre forme, infatti, ricorrono sempre insieme, in ogni cultura. Noi possiamo soltanto constatare che in genere una delle tre forme assume un ruolo predominante, per cui alcune civiltà presentano una particolare ricchezza di miti, altre di rituali, altre di luoghi sacri. Sono dunque i documenti che talora ci spingono ad esaminare isolatamente il mito, oppure una delle altre forme di espressione. In questi casi, concentrare la nostra attenzione sui miti risulterà certamente utile ai fini della nostra indagine.

Anche una impostazione sociologica, psicologica o di altro tipo può egualmente rivelarsi chiarificatrice, ma si deve assolutamente evitare che la coerenza di una tradizione religiosa finisca per crollare tra le incrinature di una tale impostazione. Come nel caso di un computer, le cui risposte dipendono essenzialmente dalle domande formulate, ciascuna delle nostre scienze e delle nostre discipline può fornire delle risposte soltanto in conformità alla propria definizione dei problemi. Il problema «semantico» dello storico delle religioni, ad esempio, non rappresenta una semplice estensione della linguistica. A proposito della definizione di religione, a prescindere dai dettagli, che possono essere i più diversi, tale definizione deve comunque avere in qualche modo a che fare con la «totalità» dell'orientamento umano, e perciò con le certezze e assunzioni fondamentali relative ciascuna a una particolare e frammentaria indagine, attività o produzione. Lo storico delle religioni tratta questa «totalità» non alla maniera della filosofia, riflettendo sulle premesse per elaborare un pensiero e un'azione coerenti e giustificabili, ma studiando le testimonianze dei documenti religiosi nelle tradizioni umane. La domanda fondamentale non è «qual è la verità?», ma «che cosa le società, le civiltà e le comunità hanno giudicato necessario indicare e preservare come valore fondamentale della loro intera esistenza?». Qui lo studio dei miti diventa l'ovvio argomento di studio nell'ambito dell'intera documentazione religiosa.

Unità del mito e variabilità della cultura. Enorme è la varietà delle culture, delle loro lingue, dei loro mezzi di produzione e della loro valutazione di ciò che è essenziale. Tale varietà ci invita a cercare una spiegazione dei miti nella specificità di ciascuna società e in questo modo si finisce evidentemente per ottenere molte risposte a molte domande. Ignorare la specificità delle diverse tradizioni sarebbe il peggiore tra gli errori di metodo. Tuttavia, anche dopo aver stabilito questo principio, è essenziale ricordare che il mito, per definizione, pone in risalto realtà ed eventi appartenenti all'origine e al fondamento del mondo. Sembra a questo punto che una particolare difficoltà si nasconda proprio sotto la superficie. «Il mondo» suggerisce da un lato una totalità unitaria, eppure molteplici sono i miti che appartengono a una moltitudine di culture e di epoche. Bisognerebbe concludere che l'unicità del mondo rappresentato nei miti è, nel migliore dei casi, una finzione collettiva caratteristica di una singola tribù. Ma una conclusione di questo genere sarebbe scorretta.

Il problema relativo all'origine del mondo e a ciò che per il mondo rimane fondamentale non richiede, infatti, una formula immutabile. Non conduce ad una risposta che proibisce la varietà, ma ad una risposta che piuttosto la comprende. I miti non variano solamente da cultura a cultura, ma ciasuno di essi è, in quanto tale, aperto alla trasformazione. Gli alimenti e le provviste fondamentali e gli strumenti per procurarsele sono, per esempio, soggetti che ricorrono frequentemente nei miti cosmogonici: tali elementi essenziali all'esistenza umana differiscono grandemente nelle comunità di cacciatori e raccoglitori, nelle società arcaiche di coltivatori e di pastori e nelle tradizioni storiche più complesse. In quale maniera tali elementi sono essenziali per il mito cosmogonico? La risposta è che essi sono al tempo stesso essenziali e del tutto insufficienti, perché il problema va molto al di là della

nutrizione e degli altri interessi dell'*homo faber* fornito dei requisiti della sua specifica cultura. Tutti i miti prendono in considerazione queste necessità assolute e talora assegnano loro uno speciale ruolo nell'origine del mondo. In linea di principio, il problema che il lettore moderno si trova ad affrontare è paragonabile a quello della fisica moderna, in cui due diverse teorie della luce – quella ondulatoria e quella delle particelle – possono essere entrambe egualmente valide, nonostante non sia di fatto possibile conciliarle. La fisica ha allora preferito impiegare la nozione di complementarità, piuttosto che gettarsi in dispute infruttuose sulla reciproca esclusione delle due teorie. I problemi teorici della storia delle religioni non si limitano, naturalmente, ad uno o a pochi casi. Tuttavia il problema, dal punto di vista epistemologico, si rivela analogo: ciò che importa non è il numero esatto delle diverse spiegazioni.

Nonostante la somiglianza, che abbiamo appena esposto, tra una scienza come la fisica e la storia delle religioni, la situazione di quest'ultima disciplina risulta peraltro notevolmente diversa. La molteplicità delle mitologie, infatti, ha conseguenze metodologiche immediate e di fondamentale importanza fin dal principio delle nostre indagini, dal momento che tale molteplicità è immediatamente osservabile e non costituisce semplicemente un sottoprodotto delle conclusioni finali. Ne consegue la necessità, per ogni ricercatore, di collocarsi nel contesto di una determinata tradizione religiosa: una scelta assolutamente necessaria al fine di acquisire una qualche prospettiva nei confronti di qualsiasi mito. Non c'è «obiettività» che equivalga alla neutralità; non c'è comprensione se il soggetto ha eliminato se stesso. Questa «soggettività» assolutamente necessaria non costituisce però un'eccentrica posizione individualistica o un solipsismo: è semplicemente il riconoscimento della sola ed unica base sulla quale un fenomeno religioso può essere individuato. (A prima vista, questa necessità per lo studioso di un suo proprio «terreno di base» può apparire simile alla posizione dell'«osservatore», di cui i fisici sono così consapevoli. Ma il paragone non è del tutto valido, dal momento che in questo caso si tratta della scelta necessaria di una «tradizione» e non di una inevitabile necessità fisica).

Dopo questo (limitato) paragone metodologico tra la storia delle religioni e la fisica, possiamo affermare che: 1) il mondo delle religioni, nel produrre i suoi miti, non è poi distante dalle scienze naturali così come si è a lungo pensato negli studi classici e sociali che si sono sviluppati sulla scia dell'opera del filosofo e storico tedesco Wilhelm Dilthey; 2) il mondo delle scienze, inoltre, può risultare in qualche modo influenzato dalla mitologia, anche contro le intenzioni degli stessi scienziati. 3) Una terza conclusione appare del tutto sicura: nella misura in cui queste due prime affermazioni hanno significato, esse dovrebbero essere considerate come complementari. Per quanto riguarda il valore delle prime due affermazioni, esso evidentemente dipenderà dal «soggetto» o dall'«osservatore», sulla base della ragionevolezza e dell'opportunità. La «complementarità» tra le due affermazioni è invece una conclusione di tipo differente. Essa infatti è il risultato di una ulteriore riflessione «secondaria» e fa riferimento alla speranza che necessariamente accompagna la continuazione dell'esistenza e della ricerca. Ad un esame più attento, è sempre stato così, in ogni tempo, dalle prime ipotesi alle conclusioni più recenti.

È interessante per lo storico delle religioni che si occupa di miti constatare che l'antico problema dell'unità della natura suscita attualmente un rinnovato interesse tra gli scienziati. Non c'è motivo per trarre conclusioni affrettate o per paragonare tale interesse, nelle sue varie espressioni, a certi miti antichi; tuttavia proprio questo ritorno di interesse è di per se stesso affascinante e suscita la speranza di un superamento delle vecchie e inutili barriere tra «le scienze umane» e «le scienze». Alcuni studiosi delle particelle subatomiche hanno teorizzato l'esistenza in natura di una «supersimmetria». Non è facile separare del tutto costruzioni teoriche di questo genere dall'antico e universale interesse mitologico per il mistero dell'unicità (del mondo, di Dio o dell'«ultimativo»). È piuttosto opportuna un'altra precisazione. Ciò che caratterizza gli scienziati moderni è che essi sono alla ricerca di una formulazione precisa e matematica di questa «supersimmetria», una esigenza che ovviamente non può essere applicata alle narrazioni mitiche o alla poesia. [Vedi *INTUIZIONE*, vol. 3]. Una complementarità come quella tra la teoria delle onde e quella delle particelle di luce, quando diviene serio oggetto di studio, costituisce per gli scienziati soprattutto un invito ad una precisa e calcolabile dimostrazione di rapporti.

Gli esempi desunti dalla fisica possono trovare utili paralleli anche in altri campi e non sono finalizzati a giustificare o a difendere questo o quel metodo di ricerca storico-religiosa sui miti. Il tema della simmetria, per esempio, ha ricevuto ancor maggiore attenzione e possiede radici più profonde nell'estetica; ma anche in questo caso i legami con la mitologia appaiono evidenti ma assai difficili da definire. Secondo sant'Agostino, la simmetria è un'entità razionale, dal momento che non ricorre in natura, ma soltanto nei prodotti dell'uomo. Essa sussiste nella ragione umana, poiché grazie ad essa Dio creò l'uomo a propria immagine. Ascrivere i ragionamenti di Agostino alla filosofia, alla scienza

oppure alla mitologia dipenderà soltanto dalla rete sistematica dei presupposti ai quali si fa riferimento.

Nello studio scientifico della politica, quello del potere è un concetto necessario. Naturalmente si tratta di un'astrazione, perché i detentori del potere non sono sterili boccette da laboratorio riempite di questo elemento. La religione, con i suoi elementi mitici, riveste un ruolo fondamentale nell'esercizio del controllo politico: il re indiano Bimbisāra, per esempio, appoggiava la primitiva comunità monastica del Buddha, mentre il sovrano britannico porta tuttora il titolo ufficiale di *defensor fidei*. Nel XIX e XX secolo abbiamo assistito ad una significativa crescita delle teorie, degli *slogans* e delle ideologie politiche. In tutti questi casi la posta in gioco è la natura della religione e del mito, natura che, tuttavia, non si presenta mai nella sua primitiva purezza, ma sempre in uno stato di mescolanza. Il fatto che l'uomo sia un essere religioso (oltre che politico, filosofico e raccoglitore di conoscenze), non costituisce necessariamente un fatto positivo o affascinante. Dire che l'uomo è *homo religiosus* non significa necessariamente dire «qualcosa di bello» sul suo conto. L'«unità del mito», nelle diverse culture e nelle diverse ricerche sull'uomo, rappresenta perciò l'affermazione di un problema più che la scoperta di un immaginario nucleo misterioso, puro, conoscitivo e dialogico, valido per l'intera esistenza umana.

Si consideri poi che ogni società, cultura o epoca storica dispone soltanto del proprio vocabolario per narrare i suoi miti, anche i più elementari. La constatazione è tanto ovvia che corre spesso il rischio di essere dimenticata. Ancora una volta il confronto con la scienza moderna si rivela chiarificatore. Gli astronomi e i fisici del nostro secolo sono pervenuti a discutere una teoria sull'origine dell'universo che essi hanno chiamato «teoria del Big Bang», distinguendola dalla «teoria dello stato solido». A prescindere dall'esattezza dei vari calcoli matematici, queste discussioni non avrebbero potuto essere portate avanti senza l'impiego di definizioni tratte dal linguaggio comune della nostra epoca e della nostra civiltà. Si tratta, in ultima analisi, di similitudini poetiche che hanno acquisito una realtà autonoma. Esse possiedono un potente significato metaforico, che è assai simile a quello delle immagini dei miti cosmogonici tradizionali.

Mircea Eliade, più di chiunque altro, ha mostrato il significato fondamentale dei miti cosmogonici, un significato che appare evidente nella maggior parte delle tradizioni. Qualunque sia l'argomento degli altri miti – quelli relativi all'origine degli animali, delle piante, delle istituzioni o di qualunque altra cosa – essi danno sempre per scontato che il loro fondamento risieda nei miti della creazione dell'universo. Anche i miti escatologici, che apparentemente pongono una «fine» in contrapposizione al principio del mondo, non eludono affatto il loro rapporto con la cosmogonia. Un rapporto che non è affatto paradossale, come a prima vista potrebbe sembrare. Tutte le escatologie, infatti, si manifestano come rinnovamento di una origine. Ben noto, per esempio, è il riferimento a Gesù Cristo come al «nuovo Adamo». E il movimento protestante, per parte sua, si impegnò a ristabilire la forma pura e originaria del Cristianesimo. [Vedi *MILLENARISMO*, vol. 4]. Perfino nel marxismo (in particolare secondo le idee del giovane Marx), il tipico mito escatologico della società senza classi risulta esplicitamente connesso con il ripristino delle condizioni originarie dell'umanità, cioè con una società senza proprietà privata.

Carattere e contenuto del mito. A prima vista i miti hanno molto in comune con alcune forme di letteratura popolare. Come le fiabe, per esempio, essi narrano di eventi «soprannaturali»; come le leggende e le saghe, trattano di figure straordinarie; e così via. L'autorità dei miti, a cui abbiamo già accennato, è tuttavia chiaramente distinguibile da quella caratteristica di queste altre narrazioni. Il mito, infatti, si presenta tipicamente come narrazione di un tempo del tutto differente da quello della nostra esperienza («in principio...», oppure «prima che il cielo e la terra fossero creati...»): mentre la fiaba tradizionale, per quanto anch'essa narri di eventi meravigliosi, inizia con «c'era una volta...», riferendosi cioè ad un tempo simile al nostro. Gli eroi delle saghe e i protagonisti delle leggende sono anch'essi, senza dubbio, esseri superiori a tutti gli umani, ma il loro tempo risulta, in ultima analisi, del tutto simile al tempo storico della nostra esperienza.

L'epica rappresenta un caso particolare, dal momento che spesso costituisce per noi una fonte primaria per la conoscenza dei miti: si veda, ad esempio, il ruolo dell'*Iliade* e dell'*Odissea* nella tradizione occidentale. E tuttavia l'epica, in quanto tale, non possiede affatto l'autorità che è tipica dei miti, se si esclude la sua apprezzabile funzione pedagogica, esercitata genericamente sulla società. I miti inseriti nei testi epici e i riferimenti mitologici contenuti in tali testi possono dunque essere considerati elementi di uno schema educativo: grazie ad essi ciascuno dovrebbe assimilare i modelli fondamentali ed autorevoli della tradizione religiosa. Ma l'epica, oltre che all'istruzione, provvede anche allo svago dei suoi ascoltatori. Non si può dire lo stesso dei miti, anche se è possibile parlare dello «stile» dei miti, stile che tende ad affascinare e a catturare l'attenzione (cfr. anche più avanti). Raffaele Pettazzoni, il grande storico delle religioni italiano, arrivò

a scorgere nell'epica i primi segni evidenti di un processo di secolarizzazione.

I temi del mito sono innumerevoli. I suoi personaggi sono spesso dei e dee, talora animali, piante, montagne, oppure fiumi. Ma in ogni caso il mito collega, direttamente o implicitamente, la sua esposizione di eventi singolari ad un tempo del tutto differente, in cui colloca la propria autorità. La stupefacente varietà dei miti può essere meglio analizzata se ci si colloca non in relazione ai personaggi o agli eventi che vengono descritti, ma in rapporto alle diverse culture in cui essi sono sorti: considerandoli corollari delle strutture culturali, anche se non necessariamente risultati di condizionamenti culturali. Le più importanti informazioni sui miti, sui loro temi e sulle loro classificazioni vanno ricercate nel luogo più appropriato, là dove, cioè, vengono discussi i problemi relativi all'origine della natura e del mondo. [Vedi *COSMOGONIA*].

Struttura e stile. Non presenteremo qui una elencazione dei diversi miti e dei loro infiniti temi specifici (come quello del pescatore della terra o quello dei genitori del mondo), né tratteremo del loro rapporto con particolari ambienti economici e culturali. Tenteremo, piuttosto, di sintetizzare ciò che caratterizza le narrazioni mitiche e ciò che costituisce il loro fine.

Per quanto concerne il loro fine, innanzi tutto, bisogna dire che i miti, contrariamente all'opinione tradizionale, non sono essenzialmente eziologici (dal greco *aitia*, «causa»), nel senso che non sono «spiegazioni delle origini o delle cause». Il termine *eziologia*, infatti, può essere usato (e con qualche cautela) soltanto aderendo al significato che i Greci stessi attribuivano talora al termine *aitia*: quello di «condizione primordiale». Così facendo, il termine può anche riferirsi alle condizioni originarie dei principi primi. Ma questo particolare significato del vocabolo non è quello normalmente presente nella mente degli studiosi che si esprimono nei termini dell'eziologia. Fino a tempi recenti, infatti, molti studiosi vedevano nei miti dei tentativi prescientifici di individuare le cause dell'universo, dei fenomeni naturali e di tutto ciò di cui attualmente si occupano gli scienziati. Nel contempo questi studiosi trascuravano il fatto indubitabile che un simile interesse scientifico per la causalità è invece una ben precisa caratteristica della storia moderna, che si accompagna alla fiducia nel progresso tecnologico. Non è stata di certo una semplice coincidenza, per esempio, se James G. Frazer ha proposto la «fertilità» come spiegazione fondamentale di infiniti miti e riti di ogni parte del mondo poco tempo dopo l'introduzione, nella tecnologia agricola, dei fertilizzanti artificiali. Questa lettura dei miti, ampiamente diffusa, che individuava in essi una supposta natura «prescientifica», contrasta peraltro con l'altra interpretazione, talora contemporaneamente sostenuta dagli stessi studiosi, che riteneva i miti dei semplici testi di accompagnamento dei riti, così come accade per il libretto rispetto all'opera. [Vedi *MYTH AND RITUAL SCHOOL*, vol. 5]. Ma quest'ultima teoria implicava in genere anche l'idea che i rituali fossero solamente degli atti magici, anteriori pertanto all'«uomo moderno». Tutte queste teorie, più o meno corrette, rappresentano dunque, in realtà, delle semplici variazioni sul tema della «mentalità prelogica», uno dei prodotti più duraturi dell'evoluzionismo culturale, divenuto famoso grazie alla sua elaborazione da parte del filosofo francese Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939).

I miti, dunque, non sono abbozzi verso la causalità che preludono alla discussione scientifica del XIX secolo. Si rafforza, allora, l'idea che essi costituiscano l'origine e il fondamento di tutte le cose. Tuttavia, se l'antica nozione delle «cause prime» fosse veramente il tema centrale dei miti (per cui si può sapere in anticipo che il principale interesse del mito è quello epistemologico), risulterebbe allora piuttosto difficile comprendere la necessità del rito, correlato in qualche modo con il mito. Dovrebbe essere sufficiente una presentazione di tipo accademico; ma naturalmente non esistono miti di questo genere. È proprio questo il punto: il mito fa qualcosa di diverso, qualcosa di più completo che non semplicemente proporre una spiegazione razionale (o prerazionale) delle cose. Per questo motivo Eliade ha giustamente enfatizzato la cosmogonia come mito fondamentale. In qualsiasi tradizione culturale o religiosa, infatti, il mito della creazione risulta paradigmatico in una maniera del tutto particolare: esso, si potrebbe dire, è «pregnante», a causa delle infinite cose alle quali la sua pura forza di modello sa dare origine.

Spesso il mito viene recitato in un linguaggio particolare, arcaico, che differisce dal linguaggio comune. Il mito della creazione degli Ngaju-Dayak del Borneo fornisce un esempio di questo fenomeno. Il suo insolito linguaggio non mira a mantenerlo segreto, ma serve piuttosto a sottolineare il suo significato, che gli esperti tramandano nella comunità. La narrazione mitica fonda non soltanto il mondo in generale, ma al tempo stesso, al suo interno, il territorio, fornendo un orientamento sia ai villaggi che alle loro controparti speculari poste nei regni celesti. Essa inoltre fonda le divisioni sociali e le loro funzioni, come del resto i principi del sistema legale. Per quanto riguarda il suo stile esteriore, questo mito viene narrato in forma di poesia lirica, come la maggioranza dei miti dell'Asia sudorientale. Talora il mito cosmogonico viene recitato in occasioni particolari, come accadeva nel Vicino Oriente antico in occasione dell'investitura di un re o del rin-

novamento periodico dell'esistenza nel corso della festa del Nuovo Anno. Altri esempi provengono dai casi in cui la cosmogonia serve a guarire le malattie, oppure a rinnovare l'ispirazione poetica. In tutti questi casi la creazione del mondo costituisce il modello, evocato per il suo potere fondamentale e fondante.

Molti aspetti particolari comuni a tutti i miti hanno come loro fondamento proprio il carattere che abbiamo indicato. In altre parole: come può il linguaggio umano esprimere la realtà che soggiace ad ogni esistenza? Come può essere espresso qualcosa di così inafferrabile? Ciascun mito, si potrebbe dire, risponde a queste domande a modo suo, nel contesto della propria cultura e delle sue esigenze vitali. Ma gli aspetti particolari del mito, nonostante la grande diversità culturale, sono il risultato della singolare capacità del linguaggio di andare al di là dell'ordinario, dello specifico del mondo e dei limiti della conoscenza e della percezione comuni.

L'utilizzazione per il mito di un linguaggio arcaico, in qualche modo artificialmente costruito o preservato, è una caratteristica presente non soltanto tra gli Ngaju-Dayak, ma anche altrove. In culture e in circostanze diverse, e con differenti motivazioni, ricorrono spesso fenomeni analoghi: l'uso del latino nella liturgia della Chiesa cattolica; l'importanza dello slavo ecclesiastico nella storia della Chiesa ortodossa; l'impiego cultuale del sanscrito nell'Induismo; e infine, nell'antico mondo babilonese, l'importanza attribuita allo studio e all'uso della lingua sumerica, ancora molti secoli dopo che tale lingua ha cessato di essere parlata. Sebbene non sia un aspetto universale, questa singolarità del linguaggio è una caratteristica del mito che rivela la consapevolezza di una tradizione che merita di essere salvaguardata. Tra le altre caratteristiche, è presente in molte tradizioni la speciale precauzione di recitare i miti soltanto in particolari momenti e in particolari luoghi. In questo modo si comprende chiaramente che i miti non sono assimilabili alle storie comuni. Questa consapevolezza della natura speciale dei miti risulta espressa, per esempio, in una narrazione popolare degli Indiani Wichita del Nord America, che racconta di una gara fra Coyote e il suo avversario. I due concorrenti si sfidano a narrare delle storie e il vincitore sarà colui che ne conosce di più. Vince naturalmente Coyote, il cui repertorio è inesauribile: egli è capace di inventare nuove storie a suo piacimento. Il suo avversario, invece, che finisce sconfitto, conosce soltanto storie «non inventate» e narra quindi storie vere, che sono in numero limitato. Le storie vere sono, evidentemente, quelle che noi chiamiamo «miti».

Una caratteristica dei miti veramente universale può essere espressa opportunamente dal termine *humor*, nonostante i fraintendimenti cui tale termine potrebbe dar luogo. Non si tratta, infatti, di scherzi o di motti di spirito, e neppure di occasioni di sonore risate. È piuttosto qualcosa di simile a ciò che i romantici tedeschi concepivano come un sorriso che libera dalle ansie dell'esistenza e dunque dalla depressione. I miti, quando sono veramente efficaci, riescono laddove il comune linguaggio fallisce, aprendosi un varco nella barriera della nostra comprensione ordinaria: per questo il termine *liberazione* è davvero quello più appropriato per indicare il loro risultato.

In alternativa, possiamo anche considerare il mito come una forma di sistema dottrinale arcaico, in qualche modo arretrato nella storia dell'evoluzione del pensiero. Come la testimonianza, cioè, che i «primitivi» e gli «antichi» non erano in grado di pensare come si dovrebbe (e come presumibilmente pensano gli uomini moderni). Oppure possiamo anche inserire a forza il mito in uno schema logico che soddisfi la nostra sensazione moderna che la ragione e la realtà empirica siano davvero universali ed eterne. In ogni caso, distorsioni di questo genere non tengono conto della realtà e della rappresentazione immediata fornita dai miti stessi.

Un mito dei Ge (Brasile) si apre affermando che nei tempi antichi gli indigeni non possedevano né grano né fuoco. Il mito passa poi immediatamente (il profano direbbe «laconicamente» o «ironicamente»?) a narrare di come un membro della tribù conduca la moglie nella foresta, in un luogo isolato, dove essi fondano una colonia e piantano grano e altri frutti commestibili. L'uomo si trasforma in un serpente mangiatore di uomini; l'amante della moglie si incontra segretamente con la donna e infine se ne va in compagnia di un altro uomo: quest'ultimo finisce divorato dall'uomo-serpente. A questo punto gli abitanti del villaggio uccidono il serpente e introducono nelle loro terre il grano, gli altri prodotti coltivati e il fuoco. Nel corso della storia, la donna per due volte partorisce dei serpenti, dapprima nella foresta e poi nel villaggio. Gli abitanti del villaggio uccidono tutti i serpenti che incontrano tra le capanne: allora la donna si ritira nella foresta e per vendetta comanda ai serpenti suoi figli di mordere gli uomini.

Qualunque cosa si debba o si possa dire sull'*aitia* dell'inimicizia posta tra gli uomini e i serpenti, sui sistemi logici nascosti in profondità o sul rapporto che intercorre (ed è frequentemente attestato) tra l'acquisizione della vita civilizzata e la violenza, questo mito si accosta a molti altri perché contiene eventi straordinariamente singolari e contraddittori (si pensi, ad esempio, all'accostamento tra gli indigeni che non posseggono né grano né fuoco e l'improvvisa padronanza del

fuoco che caratterizza la coppia che si ritira nella foresta). Lo *humor*, da solo, non può evidentemente costituire la decisiva e assoluta categoria di interpretazione. Nessuna eziologia va disprezzata, nessuna logica va giudicata inutile; molta attenzione, al contrario, va prestata ai modelli e ai condizionamenti culturali. Nei miti, comunque, si esprime sempre qualcosa di «liberatorio», qualcosa che scuote gli ascoltatori e li strappa dai loro consueti atteggiamenti mentali.

Non è neppure necessario andare lontano per trovare altri esempi di questo fenomeno. Nella celeberrima narrazione di *Genesi* 1, per esempio, Dio crea la luce nel primo giorno della creazione, mentre il sole, la luna e gli altri corpi celesti vengono all'essere soltanto il quarto giorno. Alla fine del capitolo, il sesto giorno, Dio assegna tutte le piante verdi come cibo per gli animali selvaggi, per gli uccelli del cielo, per i rettili e per tutte le creature viventi. Naturalmente quest'ultima affermazione contrasta con ciò che tutti gli ascoltatori sanno a proposito delle abitudini alimentari di animali carnivori come il leone, ad esempio. Si deve quindi dedurre che la narrazione non è veramente un racconto della creazione, ma piuttosto un racconto relativo al Paradiso. Convinti da questo ragionamento o toccati dalla constatazione che, secondo questo racconto, il dio creatore risulta qualcosa di diverso da un motore immobile, siamo comunque più colpiti che persuasi da questa nuova idea. Le modalità consuete del pensiero vengono infatti infrante e sostituite da nuove modalità.

Lo scrittore tedesco Jean Paul (pseudonimo di Johann Paul Friedrich Richter, 1763-1825), noto per i suoi saggi letterari, era pienamente cosciente del fatto che il comico non tratta di argomenti futili, ma, al contrario, di argomenti di importanza fondamentale. Le forme di comicità da lui definite non necessitano di particolari modificazioni per poter essere applicate anche alla letteratura mitologica. Tutte queste forme sono caratterizzate da una sfida rivolta alle abitudini «inveterate» della mente umana.

1. In molti miti si manifesta, in modo caratteristico, la «confusione degli opposti». Abbondano immagini come quella del tempo precedente la creazione, quando il cielo e la terra non erano ancora separati, oppure di un tempo iniziale in cui essi erano così vicini che gli uomini non potevano stare in posizione eretta. Anche l'atto creativo di *Genesi* 1 prevede una separazione delle acque inferiori dalle acque superiori.

2. Spesso i miti raffigurano una «inversione degli effetti». Un evento disastroso conduce in qualche modo ad una grande felicità, del tutto inattesa per gli ascoltatori. Un mito di questo genere è il racconto cosmogonico induista del ribollire dell'oceano. Prima del tempo attuale, si narra, prima della creazione del mondo, gli dei e i demoni vivevano in apparente armonia. Ad un certo punto, però, gli dei vogliono ottenere l'immortalità e perciò, insieme ai demoni, danno inizio alla loro ricerca agitando l'oceano. Ma a sorpresa, contro ogni aspettativa, invece dell'immortalità emerge un veleno mortale. Tutte le varianti del mito narrano di come il grande dio Śiva salva il mondo (che peraltro, stranamente, non è ancora comparso) ingoiando personalmente il terribile veleno. La versione contenuta nel *Rāmāyaṇa* presenta un interessante particolare: è il dio Viṣṇu che suggerisce a Śiva di bere il veleno, con il pretesto che la prima offerta è dovuta a lui. Variano, dunque, i racconti e le loro interpretazioni, ma sempre Śiva finisce per bere comunque il veleno, dando origine alla fondazione del mondo. La «serietà» di questa implicita «comicità» appare del tutto evidente; lo stesso accade, del resto, anche nel caso della crocifissione di Gesù Cristo, che è seguita – senza che nessuno degli attori e dei testimoni umani lo possa anticipare – dal trionfo della resurrezione.

3. «Condizionamento soggettivo» è forse la formula migliore per definire la consapevolezza, propria del mito e del suo narratore, della singolare organicità che lega la voce umana che narra con la realtà sacra e sovrumana che viene narrata. Tale consapevolezza si può esprimere nei modi più diversi, talvolta in maniera particolarmente elaborata, talvolta in maniera banale e scontata. I *sūtra* buddhisti, che espongono i meravigliosi insegnamenti e i miracoli del Buddha e che rendono accessibile la liberazione, il *nirvāṇa*, si aprono tutti con l'espressione: «così io ho udito». Moltissimi miti sono disseminati di frasi come «si dice che...», oppure «dicono che...». Tipica della tradizione induista è poi la venerazione di ciascun fedele nei confronti del suo maestro spirituale, il quale, a sua volta, venera naturalmente il suo maestro; e così via, fino a quando la catena raggiunge infine Dio. La tradizione prevede che ciascun fedele reciti regolarmente l'intero elenco dei nomi. In questo modo ciascuno, pur nei limiti della propria soggettività, medita in maniera cosciente sulla sua relazione con il divino, con il Signore assoluto.

4. Grottesco è infine un termine che si impiegherebbe con qualche esitazione in riferimento a tradizioni sacre: eppure costituisce la più frequente forma di comicità nelle tradizioni diverse dalla nostra. Talora si narra di mondi creati prima di quello attuale, mondi che però si rivelano dei completi insuccessi, come nella tradizione dei Saora, in India. Secondo questo particolare mito, ci fu un tempo un mondo costituito da una sostanza resinosa; di quel mondo alcuni uomini fecero una distilleria e produssero un liquore. Questa bevanda non era soltanto eccellente, era troppo eccellente: quando infatti iniziò a scorrere, prese immediatamente

fuoco e così bruciò il mondo intero, sprofondandolo nell'oceano primordiale. Non è difficile riconoscere in questo caso parecchi elementi grotteschi. Anche alcuni miti tra quelli a cui abbiamo fatto in precedenza riferimento, come quello dei Ge del Brasile e come il racconto indiano del ribollire dell'oceano, abbondano di esempi del genere. Talora il «grottesco» emerge da una esagerata attenzione rivolta al particolare o al secondario. È come se il carattere grottesco contribuisse a enfatizzare la totale alterità di quel tempo degli inizi del mondo, di quel tempo, peraltro, da cui dipende la liberazione, la salvezza o la beatitudine.

Storia degli studi. I problemi relativi alla religione e al mito sono antichi almeno quanto la storia: perciò una rassegna completa dello studio dei miti dovrebbe prendere le mosse da un'epoca antichissima, se non addirittura da quel periodo, non databile e a noi del tutto ignoto, in cui appunto la religione ebbe origine. Più prossime a noi sono invece le aperte discussioni intellettuali sull'argomento, che ebbero inizio in modo significativo tra gli antichi Greci. Alcuni dei metodi più diffusi di interpretazione dei miti devono la loro prima formulazione proprio ai Greci: per questo un rapido esame della mitologia (nel senso specifico di «studio dei miti»), deve necessariamente da essi prendere l'avvio. Molto più recente, invece, è l'interesse propriamente storico-religioso: si può dire che esso ha inizio soltanto nel XVIII secolo e che acquisisce dignità autonoma soltanto all'inizio del XIX secolo.

Il mondo classico. I Greci elaborarono tre diversi metodi di spiegazione dei miti. Tutti e tre ebbero un seguito nella storia degli studi dei secoli successivi. Per questo motivo le idee greche sui miti non rappresentano per la civiltà occidentale semplicemente un punto di partenza, ma costituiscono le radici che hanno alimentato tutti i sistemi elaborati dagli studiosi successivi.

La *spiegazione allegorica*, in primo luogo, servì per molti pensatori della civiltà classica a render conto del significato dei miti. Come suggerisce il termine, il testo dei miti veniva spiegato non in base a ciò che letteralmente diceva, ma come se rappresentasse o dissimulasse, attraverso immagini poetiche, realtà o eventi appena velati dietro al testo stesso: era soltanto necessaria una appropriata interpretazione. Un chiaro esempio di questo tipo di spiegazione è costituito dall'interpretazione allegorica dell'*Iliade* di Omero, un'interpretazione largamente diffusa nella Grecia classica: l'opera non rappresenta tanto il coinvolgimento reale delle divinità nella guerra che il testo epico descrive, ma piuttosto la lotta interiore tra il bene e il male, che è presente in tutti gli uomini. L'invenzione di questo genere di spiegazione allegorica del mito non può essere attribuita ad una singola e determinata persona. Essa si produce, ovunque nel mondo e nel tempo, ogniqualvolta un testo o un'usanza non possono essere semplicemente accantonati e peraltro non sono più compresi o addirittura hanno assunto, col tempo, un carattere irriverente. Molti tra i maggiori pensatori classici, a partire da Teagene di Reggio (VI secolo a.C.), Eraclito (circa 500 a.C.), Parmenide (nato intorno al 515 a.C.), Empedocle (V secolo a.C.) e Platone (circa 429-347 a.C.), fecero uso di spiegazioni allegoriche dei miti. Un tratto interessante, che non solo sopravvisse a lungo, ma si articolò in elaborato sistema nella mitologia della natura del XIX secolo, fu il presupposto che molti miti potevano essere letti come spiegazioni allegoriche dei fenomeni naturali.

Nei testi classici, però, ricorrono anche spiegazioni razionalistiche, di diverso genere. Un tipo di spiegazione che colpisce molto il lettore moderno, perché appare assai avanzato rispetto al suo tempo, è contenuto in un celebre frammento di Senofane (VI secolo a.C.):

> I mortali credono che gli dei abbiano nascita, che indossino vesti e posseggano voce e figura come loro;... ma se i buoi, i cavalli e i leoni avessero mani per potere, con esse, dipingere e rappresentare come gli uomini, i cavalli raffigurerebbero gli dei simili a cavalli e i buoi simili a buoi, ciascuna specie in corrispondenza del proprio aspetto.

Ma questa anticipazione di ciò che il XX secolo ha chiamato «meccanismo di proiezione» va valutata nella sua giusta prospettiva: Senofane (per quanto ci sia noto soltanto attraverso pochi frammenti) probabilmente condivideva con la maggior parte dei pensatori antichi il desiderio non semplicemente di distruggere la religione attraverso un'acuta analisi razionalistica, ma di produrre una filosofia degna di tal nome. Nel suo caso, questo interesse filosofico si rivolge alla formulazione di un'adeguata intepretazione dell'idea di trascendenza. Altri pensatori, invece, compirono notevoli sforzi per dimostrare la validità dei miti tradizionali. Cicerone (106-43 a.C.), per esempio, è piuttosto critico a questo proposito; molto più netta è la critica razionalistica di Lucrezio (circa 99-55 a.C.).

Il terzo metodo di spiegazione dei miti che, in ultima analisi, ha la sua origine nella Grecia antica è l'evemerismo, così chiamato dal nome dello scrittore Evemero, che fiorì intorno al 300 a.C. Evemero non era un filosofo o un pensatore, ma semplicemente l'autore di una storia fantastica, in cui il narratore racconta ai lettori il suo viaggio in una misteriosa isola situata ad oriente. I sovrani di quest'isola avevano regalato ai loro sudditi doni di grande valore, come ad esempio il calendario, procurato da Urano. I sudditi, allora, per

riconoscenza, elevarono i loro sovrani al rango divino. Zeus in persona, secondo il racconto, aveva scolpito una certa iscrizione, letta sull'isola dal narratore della storia di Evemero. Questo genere di invenzione ebbe un successo imprevedibile, che oltrepassò i confini del mondo classico.

Il mondo cristiano. L'atteggiamento del Cristianesimo nei confronti della mitologia rappresenta per molti versi uno sviluppo diretto delle elaborazioni prodotte dai Greci. Le spiegazioni allegoriche e quelle razionali, come del resto le interpretazioni evemeristiche, abbondarono per molti secoli. Ma gli apologisti e i Padri della Chiesa introdussero qualcosa di nuovo, in particolare nell'interpretazione evemeristica. Se il mondo classico, infatti, ricordava quegli uomini che erano giunti ad essere venerati in virtù dei contributi da loro forniti all'umanità, il mondo cristiano, invece, parla soltanto di uomini ricordati non per le loro imprese eccezionali, ma per le loro azioni malvagie e per i loro vizi. Questo capovolgimento è la conseguenza di un mutamento di prospettiva radicale, più profondo di quanto Platone, Aristotele o qualunque altro pensatore pagano avrebbe potuto prevedere. Il nuovo mondo cristiano, infatti, attribuisce enorme importanza alla distinzione tra «vera» e «falsa» religione, una distinzione alla quale mai i filosofi pagani avevano attribuito alcuna enfasi. Ora che si ritiene di conoscere la vera religione, questa distinzione costituisce qualcosa di più che un semplice argomento di discussione e tutte le tradizioni estranee alla vera religione diventano esempi di «paganesimo». Gli dei del paganesimo, dunque, non sono autentici dei, ma sono semplicemente degli esseri demoniaci. Questo particolare sviluppo dell'evemerismo rispondeva perfettamente ad un bisogno intellettuale e venne perciò universalmente accettato. Per tutto il Medioevo, peraltro, sopravvisse una tradizione narrativa, articolata in diverse correnti, più prossima all'originario evemerismo di età classica. In questo modo, per esempio, potevano essere «spiegate» le divinità nordiche, facendole derivare, attraverso complicati passaggi, dagli eroi dell'*Iliade* e addirittura, attraverso un procedimento consimile, dagli episodi del *Genesi*.

Il XVIII secolo. Il XVIII secolo costituisce una premessa allo studio moderno dei miti. Per la prima volta, infatti, si cominciò a valutare seriamente le tante scoperte «etnologiche» fatte fino a quel momento. Tra esse, in particolare, i nuovi documenti mitologici raccolti dai missionari gesuiti in Nord America. In relazione a questi materiali, furono allora ripresi, in forme nuove e più elaborate, alcuni problemi relativi alla rivelazione e alla verità, già peraltro affrontati nella tradizione cristiana. Nell'opera di Bernhard le Bovier de Fontenelle (1657-1757), per esempio, si mescolano idee vecchie e idee nuove. Come altri autori del suo tempo, egli parte postulando la realtà della rivelazione divina, realizzatasi nell'Antico Testamento, e riflette sull'incapacità intellettuale degli altri popoli di accettare quella conoscenza originaria. I tempi nuovi si manifestano nel suo tentativo di dimostrare 1) la somiglianza tra i miti degli Indiani d'America e quelli dell'antica Grecia, e 2) che l'incapacità di quei popoli di accettare la vera religione rivela il loro infantilismo intellettuale. Questo presunto «infantilismo», attribuito agli antichi e ai «selvaggi», diventa un luogo comune in molte delle successive interpretazioni del XVIII e del XIX secolo. L'idea più originale di Fontenelle, oltre alla sua insistenza nel comparare tra loro i diversi popoli «pagani», è la conclusione che tutti i popoli posseggono la medesima «disposizione mentale» e che, di conseguenza, sviluppi analoghi possono ricorrere anche in differenti parti del mondo. In modo ancora più esplicito, Charles de Brosses (1709-1777) sviluppa l'impegno comparativo e manifesta un certo interesse per i problemi relativi alle origini, che caratterizzeranno gran parte degli studi del secolo seguente. Le sue ricerche lo portarono alla conclusione che alcuni elementi della religione africana del suo tempo potevano spiegare certe concezioni mitologiche dell'antica Grecia. Lo studio degli ultimi «selvaggi», dunque, può rivelare alcuni contenuti di tradizioni anche molto più antiche.

Oltre all'ampliamento delle conoscenze sul mondo, un fattore ancor più significativo contraddistinse il XVIII secolo nella sua peculiarità di spartiacque: il razionalismo illuminista. Questo radicale mutamento nella storia della filosofia rese possibile ridurre ad un principio di interpretazione unitario tutto ciò che apparteneva alle narrazioni di tipo evemeristico. Per lo studio dei miti, del loro stile e del loro ricchissimo repertorio di immagini, questa nuova tendenza intellettuale costituiva, però, una fortuna a metà. Il nuovo atteggiamento, infatti, richiedeva leggi di causalità ben più rigide della coerenza reperibile nei miti. L'espressione più alta del filosofo David Hume (1711-1776), per esempio, è la sua critica nei confronti di un'eccessiva fiducia nella ragione; i suoi *Dialoghi sulla religione naturale*, peraltro, manifestano continuamente la tipica ossessione razionalistica per le definizioni matematiche, che caratterizza tutto il XVIII secolo. De Brosses, che era certamente un illuminista, utilizzò ampiamente, nelle sue opere, le idee di Hume.

Il Romanticismo. Il movimento romantico, che coinvolse Europa ed America ed ebbe i suoi principali esponenti in Germania, esercitò una profonda influenza sullo studio dei miti, sulla linguistica storica e su altre discipline di tipo comparativo. Molte di queste di-

scipline, anzi, come ad esempio lo studio dell'arte, della legge e della cultura, ebbero addirittura inizio proprio sotto l'influsso romantico. L'Illuminismo aveva affilato le armi dell'intelletto, opponendosi politicamente all'*Ancien Régime* e, in campo religioso, alla Chiesa; il movimento romantico, invece, senza ripudiare le conquiste dell'Illuminismo, produsse un centro di interesse del tutto differente. Questo nuovo centro di interesse può essere definito attraverso termini come «emozione», «visione» e «genio» (dei poeti e degli artisti comunque «creativi»). Le emozioni, dunque, vengono ora ad assumere un'importanza paragonabile a quella che, nell'età precedente, aveva la razionalità. In questa prospettiva, la semplice visione implica già una comprensione totale, di gran lunga superiore alle varie analisi, che finiscono invece per risolversi in loro stesse.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834), la cui impronta si fa sentire in tutti i campi dello studio della religione, nel XIX secolo e oltre, riteneva che il divino, benché in sé inafferrabile, viene in genere rappresentato «in forma mitica»: per lui il «mitico» è una «rappresentazione storica del sovrastorico». Una tendenza tipica della visione romantica è quella di porre l'enfasi sull'eterno, estraneo alle vicende della storia, anche se paradossalmente espresso nella storia. L'epoca che vide la creatività faustiana di Beethoven, le opere romantiche di Mendelssohn, Chopin e Schumann, gli scritti del giovane Goethe, di Blake e dei poeti tedeschi Friedrich Hölderlin e Novalis, i dipinti di Delacroix, Turner e Théodore Géricault, produsse anche le riflessioni filosofiche di G.W.F. Hegel (1770-1831). La filosofia di Hegel fu la prima, dopo la tarda antichità (in particolare dopo Plotino), ad elaborare un sistema di pensiero del tutto libero dalla contrapposizione cristiana tra vera e falsa religione. Un altro pensatore romantico e idealista, F.W.J. Schelling (1775-1854), scrisse una *Filosofia della mitologia* egualmente incentrata su una visione totale dell'uomo. Un importante preromantico, specialmente per i suoi saggi di poesia e di mitologia, fu Johann Gottfried Herder (1744-1803). Tra le moltissime opere, di intento erudito, composte in quest'epoca sul simbolismo e sulla mitologia, poche per la verità lasciarono un'impronta durevole. Possiamo ricordare gli scritti di Karl Otfried Müller (1797-1840) e quelli dei fratelli Jakob (1785-1836) e Wilhelm (1786-1859) Grimm. L'importanza di questo impulso fornito dal Romanticismo agli studi mitologici e religiosi successivi non deve, comunque, essere sottovalutata.

L'evoluzionismo del XIX secolo. Senza l'impulso romantico, le sorprendenti conquiste culturali del XIX secolo risulterebbero incomprensibili. In questo secolo si resero disponibili, in grande numero, nuovi documenti, grazie all'etnologia, all'archeologia e allo studio delle civiltà antiche e lontane, in particolare del loro materiale religioso. La compilazione di dizionari, l'elaborazione di grammatiche e tutte le ricerche linguistiche che ebbero inizio con lo studio della linguistica comparata indoeuropea richiesero uno sforzo immenso. Tale sforzo, al quale contribuirono i funzionari coloniali delle grandi potenze occidentali, le diverse Società geografiche e scientifiche appena fondate, i laboratori e gli esperimenti scientifici, le ricerche storiche e la classificazione di documenti, dovette appunto la sua principale ispirazione ai pensatori romantici. La teoria dell'evoluzione – la legge dello sviluppo dal basso all'alto, dal semplice al complesso – che ben presto ottenne ampio consenso, è di fatto inseparabile dall'impulso romantico, che anticipò il successo di Charles Darwin (nella teorizzazione del saggio *Sull'origine delle specie per selezione naturale*), attraverso Hegel e attraverso le opere, assai più positivistiche, di Herbert Spencer (1820-1903) e di Auguste Comte (1798-1857).

L'assiduo lavoro sui documenti, la loro interpretazione e un certo atteggiamento romantico si uniscono, nella maniera forse più esemplare, nell'indianista Fr. Max Müller (1823-1900). La sua teoria sull'origine e sullo sviluppo del linguaggio e del mito pone all'inizio (che sarebbe documentato nei testi vedici) un semplice timore reverenziale, da parte dell'uomo nella sua esperienza aurorale, di fronte alla natura. Max Müller utilizza la sua profonda conoscenza delle antiche lingue e letterature indoeuropee come base per formulare la teoria della «malattia del linguaggio»: tale «malattia» dovrebbe spiegare l'origine dei tanti equivoci contenuti nei miti, per esempio in quelli conservati nei Purāṇa. Il tocco finale è fornito dalla teoria generale dell'evoluzione, secondo la quale le religioni si sviluppano continuamente verso forme sempre più elevate e più pure.

Gli studi moderni. Gli sviluppi del XIX secolo portarono inevitabilmente ad una sempre maggiore complessità dei materiali studiati e dei metodi impiegati. È impossibile elencare, anche soltanto per sommi capi, tutti i progressi compiuti nel campo della mitologia da antropologi, folcloristi, psicologi, filologi, sociologi e storici delle religioni. Tuttavia è forse utile, per un primo e generale orientamento, accennare alle numerose elaborazioni che si svilupparono intorno all'opposizione/complementarità tra razionalismo e romanticismo. Si potrebbe forse cogliere una opposizione/complementarità ancor più generale, che percorre per intero la storia del pensiero e in particolare della filosofia occidentali: l'opposizione/complementarità costituita dal «commento continuo», come è stato definito, a Platone e ad Aristotele. Se però si è disposti a trascurare l'importanza di influssi storici di questo genere, si può

certamente parlare di un contrasto peculiare, costituzionale o «strutturale», nello studio del mito, tra un interesse per la varietà e un interesse per l'unità. Quest'ultima opposizione/complementarità può essere sintetizzata nell'immagine della differenza tra la volpe e il porcospino, proposta dal poeta greco Archiloco (VII secolo a.C.) e ripresa da Isaiah Berlin: «la volpe conosce molte cose, mentre il porcospino conosce una sola grande cosa». Nello studio dei miti, comunque, pare davvero che i razionalisti e i romantici abbiano fornito a questa distinzione generica forme e colori così vari e così vivaci, e su di una tela così ampia, da far sembrare tutti i successivi dibattiti poco più che semplici specificazioni e abbellimenti delle loro discussioni.

Il primo Romanticismo, intorno al 1770, associato nelle storie della letteratura allo «Sturm und Drang» tedesco, risulta meglio comprensibile se lo si considera nella sua opposizione al razionalismo inaugurato dai filosofi francesi. Le importanti idee di J.G. Herder sull'origine del linguaggio e dei miti, per esempio, raccolte nei suoi scritti e nei suoi inni di estatica venerazione rivolta alla natura, possono essere intepretate come una reazione nei confronti dell'atteggiamento intellettualistico allora predominante. All'inizio, tuttavia, il movimento romantico non era impegnato in una vera e propria lotta contro quel progresso che l'Illuminismo aveva introdotto e di cui aveva parlato tanto spesso. Le nuove espressioni romantiche che troviamo, per esempio, in Schleiermacher, implicano piuttosto una trasformazione della maniera di trattare argomenti come lo studio dei miti o la storia. È evidente, in questo caso, una complementarità, più che un'opposizione.

I due aspetti, quello razionalistico e quello romantico, possono essere visti come i due simboli convenzionali sotto ai quali, o come i due poli tra i quali, lo studio dei miti è, a partire da quel momento, continuato. Le opere degli studiosi caratterizzati da un romanticismo più esasperato, come ad esempio G.F. Creuzer (1771-1858), suscitarono le critiche severe di C.A. Lobeck (1781-1860), a causa del loro aspetto speculativo, della loro mancanza di documentazione. Invece, come abbiamo accennato in precedenza, nell'opera di F. Max Müller (e probabilmente anche nel suo personale temperamento) i due aspetti coesistevano armoniosamente.

Verso la fine del XIX secolo e all'inizio del XX sembrano invece predominanti gli aspetti non romantici. Studiosi come i classicisti Theodor Mommsen (1817-1903), Franz Cumont (1886-1949) e Martin P. Nilsson (1874-1967), che hanno fornito grandi contributi alla nostra conoscenza della mitologia, costituiscono ottimi esempi. Anche se poco numerosi, gli studiosi con un aperto interesse romantico si sono sforzati di conquistare l'attenzione dei lettori. Tra essi nominiamo il classicista tedesco Walter F. Otto (1874-1958) e lo storico e fenomenologo della religione olandese Gerardus van der Leeuw (1890-1950).

Soltanto in poche occasioni i due atteggiamenti contrapposti vengono apertamente discussi. Talora l'uno o l'altro dei due «partiti» in causa non accetta il nome che gli viene assegnato. Mircea Eliade, per esempio, preferiva il termine *morfologia della religione* al termine *fenomenologia*, impiegato da van der Leeuw. Ma è soltanto una questione di termini, perché è facile vedere come sia Eliade che van der Leeuw pongono l'accento sul «sacro» e sullo studio delle sue diverse manifestazioni. Questo interesse risale a Rudolf Otto (1869-1937) e a Friedrich Schleiermacher. La reazione a questo interesse per il sacro è stata ampia ed evidente, anche se ha assunto forme assai diversificate. Molti storici (tra cui Raffaele Pettazzoni) si sono rivolti all'adeguata comprensione della varietà dei miti, piuttosto che a quella che poteva apparire una «speculazione» su una ipotetica unità sottostante a tale varietà. Questi studiosi hanno in genere guardato con sospetto anche a certe tendenze apologetiche di ispirazione teologica. Numerosi antropologi, specialmente della scuola di Franz Boas (1858-1942), si sono occupati delle misteriose coerenze che legano le produzioni culturali delle singole civiltà, trascurando invece il problema del significato «ultimo» e nascosto dei miti.

Tra i tanti esempi di atteggiamenti contrapposti, nello studio dei miti, se ne possono citare ancora altri due. L'opposizione/complementarità, in primo luogo, si presenta come uno stato di cose «naturale» in tutte le discipline che si occupano della mitologia. Dopo l'«antropologia strutturale», per esempio, si sta ora imponendo l'«antropologia storica». La prima non si interessa dell'«unità ultima», ma se non altro della coerenza dei miti e delle altre produzioni umane; la seconda, invece, si concentra soprattutto sulla specificità e sui mutamenti di ciascuna cultura. Un tratto che non è stato molto approfondito nella discussione è la differenza, o meglio la mancanza di contatto, tra la ricerca dell'unità da parte dei fenomenologi (o morfologi) e da parte degli antropologi strutturalisti. È evidente che sia gli uni che gli altri indagano sulla coerenza dei miti, anche se la natura del punto di arrivo unificante è concepita in modo assai diverso. La scelta di etichette come «razionalismo» e «romanticismo» è allora, in questo caso, del tutto giustificata: la concezione del «sacro» di Eliade è assente nel più importante strutturalista, Claude Lévi-Strauss; e d'altro canto Lévi-Strauss mostra un interesse altrettanto esplicito per l'incessante tentativo dell'uomo di riconciliare la sua conoscenza

empirica con il suo controllo mentale e concettuale sul mondo.

Le differenze, dunque, non possono essere ignorate. Ma nello studio dei miti sono appunto le differenze quelle che alimentano le discussioni più utili ai fini della nostra comprensione.

I miti e il mondo moderno. Ad un osservatore superficiale, i miti e l'elaborazione dei miti possono facilmente sembrare argomenti antichi e remoti. Ma si tratta di un'impressione sbagliata. Infatti i miti e l'elaborazione dei miti non sono affatto scomparsi dal mondo moderno. Anche se largamente diffuse sono ancora certe idee, alimentate dagli studiosi del XIX secolo, secondo le quali un generale decadimento della religione accompagnerebbe l'evoluzione globale del mondo, tuttavia non è affatto possibile, sulla base delle testimonianze di cui disponiamo, considerare i miti un'arte prodotta soltanto in alcuni periodi del passato o soltanto dai popoli privi di scrittura. Non è neppure necessario, del resto, limitare la nostra indagine sui miti alla semplice esposizione delle reliquie o dei fossili delle forme religiose più antiche e ormai estinte. Il procedere della storia è certamente complesso e comunque non abbandona mai i suoi elementi costitutivi più essenziali (tra cui la creatività mitica), solamente perché mutano le idee predominanti. Il fatto che nel linguaggio comune il termine *mito* abbia spesso un senso dispregiativo non ha in realtà alcun rapporto con il nostro problema. Già nell'antichità, infatti, accadeva qualcosa del genere. Paolo, per esempio, va situato tra coloro che disprezzavano i miti (1 Tm 1,4; 2 Tm 4,4; Tt 1,14); due religioni dell'India, il Buddhismo e il Giainismo, hanno espresso forti riserve sulle idee religiose allora dominanti, riserve che rientrano perfettamente nella categoria del disprezzo dei miti. Tuttavia, nonostante ciò, i miti hanno continuato a prosperare e le critiche proposte da una religione, da un gruppo religioso o da un'epoca non mutano affatto la realtà delle cose, oggi ancor più che nel passato.

Quando si intraprende lo studio dei miti, si deve rimuovere al più presto possibile l'illusione di essere autorizzati a parlare della «mitologia» (nel senso di *corpus* di miti) dell'antica Mesopotamia, per esempio, o di una certa popolazione africana o di un villaggio della Nuova Guinea. In nessuno di questi casi riusciamo di fatto a considerare «obiettivamente» un «intero sistema di credenze»: non ci troviamo mai nella posizione corretta per farlo. Tutto ciò che abbiamo a disposizione è, nel migliore dei casi, una buona selezione, operata da uno studioso, o una buona campionatura, preparata da un esperto del settore. La disponibilità del testo stampato e rilegato non trasforma la nostra posizione in quella di un osservatore obiettivo, che si dispone ad una piena comprensione. Ciò che possiamo considerare è soltanto un frammento del tempo e dello spazio. E invece la natura, la struttura e lo stile dei miti, come si diceva prima, non si manifestano semplicemente nelle raccolte di documenti, ma risiedono soprattutto nelle tradizioni vitali. Lo «spirito» dei miti muta nel tempo, come ogni altra cosa nella storia, ma rappresenta anche una universale inclinazione umana. L'idea erronea che il nostro mondo moderno sia privo di miti o stia rapidamente eliminando simili cose, si fonda soprattutto sul presupposto che il «nostro mondo», in qualunque modo si intenda questa espressione, è «reale» e non dipende da una «finzione». Ogni epoca, del resto, e ogni civiltà si regge su questo tipo di presupposto. Il filosofo Alphonse de Waelhens ha giustamente osservato che per noi è possibile cogliere con sufficiente chiarezza i contorni di un mito soltanto dopo che quel mito ha cessato di funzionare, quando esso rimane inattaccato e incontestato, quando esso, cioè, non è più espressione della «realtà».

Nel nostro mondo moderno ci manca la distanza necessaria per conquistare una qualche chiarezza di visione nei confronti dei nostri miti; il problema di quali miti riusciranno a sopravvivere potrà essere discusso seriamente soltanto da una generazione futura. Ma anche questi nostri successori dovranno costruire le loro opinioni sulla base di informazioni frammentarie, così come noi dobbiamo essere consapevoli della frammentarietà delle nostre informazioni sulla realtà vitale della mitologia dell'antica Mesopotamia o della Nuova Guinea, o sui grandi miti del XIX secolo, dall'evoluzionismo al materialismo, dall'ottimismo missionario al colonialismo, dall'imperialismo al marxismo. Il «nostro mondo», per quanto concerne la sua mitologia, è completo soltanto se consideriamo anche il modo in cui ci orientiamo: non soltanto nello spazio e nel tempo e in rapporto alle «nostre» trascendenze, ma anche in rapporto ai popoli che ci hanno preceduto e che ci circondano, nel loro tentativo di definire e di interpretare i loro miti. Questa potrebbe essere la conclusione del nostro percorso interpretativo.

Søren Kierkegaard (1813-1855) propose un giorno l'immagine di un uomo con la bocca così piena di cibo da non riuscire a deglutirlo. Kierkegaard si chiese se, per aiutare quell'uomo, fosse meglio stipare altro cibo nella sua bocca, oppure toglierne un poco. Naturalmente la soluzione migliore è la seconda. Allo stesso modo, concludeva Kierkegaard, un uomo può essere pieno di informazioni, che egli scambia per utili conoscenze: anche di fronte alle sue proteste e alla sua insistenza nel voler continuamente accrescere il suo bagaglio di sapere, l'unica cura consiste nell'eliminare un po' di quelle conoscenze. A questo scopo Kierkegaard

si proponeva di utilizzare «il comico», per mostrare all'uomo troppo carico di conoscenze l'inutilità di queste sue nozioni. La parabola di Kierkegaard illustra in maniera esemplare l'incessante tendenza ad elaborare nuovi miti che è presente nei tempi moderni e, al tempo stesso, la necessità, per l'intelletto maturo, di occuparsi del problema della mitologia. I mutamenti continuano a susseguirsi e le forme assunte dai miti saranno infinite: il problema, tuttavia, rimane fondamentalmente identico a come è sempre stato, anche in tempi lontani e in luoghi remoti.

BIBLIOGRAFIA

H. Baumann, *Mythos in ethnologischer Sicht*, in «Studium Generale», 1959, pp. 1-17 e 583-97.

K.W. Bolle, *The Freedom of Man in Myth*, Nashville 1968.

K.W. Bolle, *The Myth of our Materialism*, in P.H. Merkl e N. Smart (curr.), *Religion and Politics in the Modern World*, New York 1983.

K.W. Bolle, *Myths and Other Religious Texts*, in Fr. Whaling (cur.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, I, Berlin 1984 (una rassegna sullo studio dei miti, a partire dalla seconda guerra mondiale, con ampia bibliografia).

E. Castelli (cur.), *Mito e fede*, Roma 1966 (cfr. in particolare: A. de Waelhens, *Il mito della demitizzazione*).

A. Dundes (cur.), *Sacred Narrative*, Berkeley 1984 (un'utile raccolta di studi sulla mitologia).

M. Eliade, *Birth and Rebirth*, Chicago 1958 (trad. it. *La Nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974) (sulle cerimonie di iniziazione e sui miti connessi).

M. Eliade, *From Primitives to Zen*, New York 1967 (con un'ampia selezione di materiali mitologici).

M. Eliade, *Myth, Dreams and Mysteries*, New York 1961 (trad. it. *Miti, sogni e misteri*, Milano 1976) (sul mito, la psicoanalisi e i rapporti fra mito e società moderna).

M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris 1963 (trad. it. *Mito e realtà*, Torino 1966) (riassume le principali idee dell'autore sui miti, sulle loro strutture e sulla loro continuità nell'età moderna).

M. Eliade, *Le Mythe de l'eternel retour. Archétypes et répétition*, Paris 1949, 1965 (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Torino 1968) (sul problema del tempo mitico e della storia).

B. Feldman e R.D. Richardson (curr.), *The Rise of Modern Mythology, 1680-1860*, Bloomington/Ind. 1972 (eccellente sintesi delle interpretazioni degli studiosi, con estratti esemplificativi).

L.H. Gray e G. Foot Moore (curr.), *Mythology of all Races*, I-XIII, Boston 1916-1932 (benché superato per alcune interpretazioni, si tratta ancora di una delle migliori raccolte di miti).

G. Gusdorf, *Mythe et Metaphysique*, Paris 1953 (un filosofo francese che tratta del rapporto tra filosofia e mito).

H.E. Haber e G.L. Kane, *Is Nature Supersymmetric?*, in «Scientific American», 254, giugno 1986 (una lucida discussione di un problema di fisica, che tocca anche i problemi connessi all'uso di termini «ordinari», suggerendo paragoni con il linguaggio mitologico. Egualmente stimolante, sui recenti sviluppi della biochimica, è M. Lappe, *Broken Code. The Exploitation of DNA*, San Francisco 1984).

K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, 2ª ed., München 1958 (trad. it. *Sulla verità*, Brescia 1970) (una delle più concise indagini filosofiche sulla natura del linguaggio).

Ad.E. Jensen (cur.), *Mythen, Mensch und Unwelt*, New York 1978 (ristampa di un numero speciale della rivista «Paideuma», 4, 1950) (un'importante raccolta di saggi, di vari specialisti, sui miti e sul loro sfondo culturale, tra i popoli privi di scrittura e nel mondo classico. Tra i saggi più importanti ricordiamo quelli dell'africanista H. Baumann, dell'etnologo M. Gusinde, dei classicisti W.F. Otto e Fr. Altheim, dell'indologo H. Lommel e degli americanisti W. Krickeberg e H. Trimborn).

C.G. Jung e K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam-Leipzig 1942 (trad. it. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino 1948) (assai importante per le interpretazioni di Kerényi di alcune tematiche mitologiche del mondo classico; una introduzione all'approccio psicologico di Jung).

Th.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2ª ed., Chicago 1970 (trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1978) (anche senza riferirsi esplicitamente ai miti, analizza – come del resto *The Essential Tension*, Chicago 1979 – gli sviluppi scientifici nel loro sfondo storico e sociale).

Suzanne K. Langer, *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, 3ª ed., Cambridge/Mass. 1957 (trad. it. *Filosofia in una nuova chiave*, Roma 1972).

G. van der Leeuw, *Primordial Time and Final Time*, in J. Campbell (cur.), *Man and Time*, New York 1959.

P. Maranda (cur.), *Mythology*, Baltimore 1972 (antologia delle diverse scuole interpretative, con particolare attenzione allo strutturalismo).

J. Merleau-Ponty e B. Morando, *The Rebirth of Cosmology*, New York 1976 (la discussione tra un filosofo e uno scienziato: interessante per la moderna comprensione delle motivazioni profonde della mitologia).

R. Pettazzoni, *Verità del mito*, in «Studi e Materiali di Storia delle religioni», 21 (1947-1948), pp. 104-16 (= *Religione e società*, Bologna 1966, pp. 5-18; cfr. anche *Miti e leggende*, I-IV, Torino 1948-1959, che costituisce la più importante e completa raccolta di miti dei popoli privi di scrittura).

H. Plessner, *Elemente menschlichen Verhaltens*, in «Merkur», 15 (1961), pp. 603-14.

Th.A. Sebeok (cur.), *Myth. A Symposium*, Bloomington/Ind. 1955 (con divergenti opinioni di nove specialisti).

St. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, I-VI, nuova ed., Helsinki 1955-1958 (come in genere negli studi folclorici, manca una netta distinzione tra i miti e le altre forme della letteratura popolare. Per le difficoltà di questa differenziazione di generi, cfr. anche *The Folktale*, Berkeley 1977 [trad. it. *La fiaba nella tradizione popolare*, Milano 1979]; e *Myth and Folktales*, in Th. A. Sebeok, *op. cit.*).

J. de Vries, *Perspectives in the History of Religions*, Berkeley 1977 (sullo studio dei miti, nella storia del pensiero occidentale, a partire dall'antichità classica).

J. Wach, *Religionswissenschaft*, Leipzig 1924 (non tratta diretta-

mente dello studio dei miti, ma risulta ancora valido per la discussione del problema della falsa obiettività nello studio dei fenomeni religiosi).

KEES W. BOLLE

Mito e storia

A prima vista, mito e storia sono due cose radicalmente diverse. Sono entrambe narrazioni, questo è vero, che dispongono gli eventi in racconti unitari, che possono essere esposti mediante parole. Ma il mito è una narrazione delle origini, che si svolge in un tempo primordiale, un tempo diverso da quello della realtà quotidiana; la storia, invece, è una narrazione di eventi recenti, che può essere estesa progressivamente all'indietro fino ad includere eventi di un passato più remoto, ma che rimangono, comunque, eventi situati in un tempo del tutto umano.

Questa definizione di approccio richiede ovviamente alcune osservazioni e precisazioni, che rivelano una rete di relazioni assai più complesse di questa rigida contrapposizione. Consideriamo in primo luogo il fatto che il nostro modello di mito deriva dalle storie degli dei dell'antica Grecia. Una certa transizione dal mito alla storia si può già cogliere nei miti greci, che talora includono anche le storie degli eroi e le storie degli antenati. Queste storie vanno definite più propriamente narrazioni leggendarie: esse si svolgono in un tempo intermedio, che si colloca tra il tempo delle origini e quello degli eventi recenti. La storia finirà per occupare anche questo tempo leggendario, estendendo la sua portata fino a comprendere il passato più remoto.

Un punto di contatto ancora più significativo tra mito e storia è stato messo in luce attraverso l'estensione, ormai familiare per opera dell'antropologia contemporanea, della nozione di mito, fino a comprendere alcuni tipi di narrazione estremamente diffusi nelle società arcaiche contemporanee. Tali narrazioni sono caratterizzate dal fatto di essere anonime e perciò prive di una origine precisa. Esse vengono accolte dalla tradizione e accettate come credibili da tutti i membri del gruppo, pur avendo, come unica garanzia di autenticità, soltanto l'autorità di coloro che le trasmettono. La storia produrrà una «frattura epistemologica» in questo genere di trasmissione e di ricezione, ma soltanto dopo un'evoluzione che prevede numerosi stadi intermedi, come vedremo meglio in seguito.

L'origine di un conflitto ancor più serio tra mito e storia, e dunque l'occasione per il prodursi di forme più complesse di transizione e di compromesso, risiede nell'oggetto stesso del mito, che provvisoriamente abbiamo definito narrazione delle origini. Il tema delle origini si estende, infatti, molto più indietro rispetto alle storie degli dei, degli eroi e degli antenati. E, per altro verso, le questioni relative alle origini riguardano tutte le componenti dell'esistenza, individuale e sociale. [Vedi *COSMOGONIA*]. I miti possono così rispondere ad un'ampia serie di domande diverse, di cui enumeriamo qualche esempio. Come si è costituita questa società? Qual è il senso di questa istituzione? Perché esiste questo evento o quel rito? Perché certe cose sono proibite? Che cosa legittima una determinata autorità? Perché la condizione umana è così miserabile; perché gli uomini soffrono e muoiono? A tutte queste domande il mito risponde narrando come queste cose hanno avuto origine. Narra la creazione del mondo e la comparsa degli uomini, nella loro attuale condizione fisica, morale e sociale. Con il mito ci troviamo, dunque, di fronte a un tipo molto particolare di spiegazione, che conserverà una complessa relazione con la storia. Questo tipo speciale di spiegazione consiste essenzialmente nella funzione fondante del mito: il mito narra eventi fondanti. Il suo legame e il suo successivo conflitto con la storia sono il risultato di questa particolare funzione. Da un lato, il mito esiste solo se l'evento fondante non ha luogo nella storia, ma si colloca in un tempo anteriore a tutta la storia: *in illo tempore*, secondo l'espressione ormai classica di Mircea Eliade. Dall'altro lato, ciò che importa in ogni fondazione di questo tipo è mettere in relazione il nostro tempo con il tempo del mito, attraverso forme di partecipazione, di imitazione, di decadenza o di abbandono. È appunto questo rapporto tra il nostro tempo e il tempo del mito ciò che costituisce l'elemento essenziale del mito; non le cose da esso fondate, sia che si tratti del complesso della realtà (il mondo intero) o di un frammento della realtà (un valore etico, un'istituzione politica, o addirittura l'esistenza stessa dell'uomo in una particolare condizione, di caduta o di innocenza).

Alla luce di questa sintetica fenomenologia del mito, pare che la relazione tra il mito e la storia si possa situare su tre differenti livelli. In un primo senso, più ristretto e limitato, mito e storia costituiscono due tipi differenti di narrazione. Il mito è una narrazione relativa all'origine di tutto ciò che può preoccuparci, spaventarci o sorprenderci. La storia, invece, costituisce un preciso genere letterario, rappresentato dagli scritti storici o storiografici. Considerata in questo senso limitato, la storia può allora entrare in relazione molteplice con il mito; e la derivazione della storia dal mito non è certo l'unica di queste relazioni. Ma il punto di vista genetico non deve precluderci la possibilità di altri punti di vista. Come vedremo, infatti, la storia non sempre prende necessariamente il posto del mito, ma

può sussistere al suo fianco nell'ambito della stessa cultura, insieme ad altri tipi di narrazione: allora la questione del rapporto tra mito e storiografia deve essere affrontata puntando alla classificazione dei diversi tipi di narrazione prodotti da una certa società in un dato momento storico. Si devono contemporaneamente acquisire sia la prospettiva genetica che quella tassonomica, affinché completino e limitino l'una le conclusioni unilaterali dell'altra.

Sullo sfondo di questo problema, piuttosto limitato, ne sorge immediatamente un altro, più ampio, che è collegato ad un secondo significato del termine *storia*. La storia, infatti, non è soltanto un prodotto letterario; è anche ciò che l'uomo fa o subisce. Molte lingue mantengono distinti questi due significati del termine: «storia» come narrazione degli eventi del passato e «storia» come insieme di questi stessi eventi, così come gli uomini li hanno determinati o ne sono stati coinvolti. Oltre alla questione degli scritti di storia, si presenta allora la questione di come una determinata cultura interpreta le modalità storiche della propria esistenza. Ma a questo proposito emergono numerosi problemi. Come vengono percepiti, ad esempio, la stabilità o il mutamento relativi ai costumi e alle istituzioni sociali? Quale valore viene loro attribuito? Il mutamento ha in sé qualche significato? Esso, cioè, è significativo e diretto verso uno scopo, oppure è incoerente, frutto soltanto del disordine, della sorte e della casualità? E se anche ha un senso, il mutamento costituisce un miglioramento, una forma di progresso, oppure rappresenta una degenerazione, una decadenza?

Passare dal primo significato di *storia* al secondo non è difficile. Scrivere la storia come attività essenzialmente letteraria è, dopo tutto, uno dei tanti modi, per la società, di rendere ragione del proprio passato. Ma così si introduce inevitabilmente la questione più generale del significato che quella società attribuisce al proprio sviluppo storico. Questa interrelazione tra storia come attività letteraria e storia come esperienza vissuta fornisce un significato nuovo alla questione del rapporto tra storia e mito. Il mito, nella misura in cui viene definito in base al suo ruolo fondante, può servire ad assegnare un valore positivo o negativo alla storia in generale, nella misura in cui quest'ultima viene concepita, invece, come modalità dell'esistenza umana.

Trattando del mito e della storia a questo livello, dobbiamo evitare la tentazione di impegnarci in semplicistiche contrapposizioni tra tipi diversi di civiltà, o di utilizzare interpretazioni genetiche eccessivamente lineari. Una singola società, infatti, può possedere sia miti di decadenza che miti di progresso, in epoche differenti o anche contemporaneamente. Questo sovrapporsi di miti contrastanti esprime forse l'incertezza che una società sperimenta in relazione ai mutamenti che essa subisce. Talora, inoltre, in una determinata cultura la storiografia mira a fornire spiegazioni soltanto parziali, che non aspirano alla totalità, mentre la più ampia questione del significato della storia viene affidata alle leggende e ai miti. Per questo due culture possono differire per quanto riguarda i loro miti fondamentali, pur presentando sorprendenti analogie nelle tecniche e negli scopi della loro storiografia. Questo si verificò nel caso dei Greci e degli Ebrei, come mostreremo più avanti.

Infine, a proposito della questione del significato della storia, incontriamo la questione dell'interpretazione che una società fornisce del tempo in cui la propria storia – e la storia intera – si svolge. Questa terza questione è di fatto implicita nelle due precedenti. La storiografia, in primo luogo, può essere definita come la narrazione delle azioni umane del passato. [Vedi *STORIOGRAFIA*, vol. 5]. Ma dal momento che questo interesse per il passato è inseparabile dall'interesse per il presente e dalle aspettative relative al futuro, la storiografia include necessariamente, nella sua definizione, un riferimento al tempo. Si tratta della conoscenza delle società e dei popoli nel tempo.

Questo riferimento al tempo coinvolge inevitabilmente entrambi i significati di *storia*: una particolare percezione del tempo è implicita sia nel significato che una classe di letterati attribuisce all'atto di scrivere la storia, sia nel significato che una determinata società attribuisce alla sua storia attraverso l'attività narrativa. La valutazione del tempo può diventare oggetto di riflessione oppure rimanere implicita, più o meno così come il mutamento può essere valutato positivamente o negativamente. È a questo livello che si contrappongono due diverse concezioni del tempo, quella ciclica e quella lineare.

La questione della presunta contrapposizione tra concezione ciclica e concezione lineare del tempo è una questione spinosa. [Vedi *TEMPO SACRO*]. Non è sicuro, in primo luogo, che la nozione di tempo ciclico abbia un unico significato. Oltre al caso paradigmatico della rigenerazione periodica del tempo, attraverso riti specifici, ci sono infatti molti altri modi di concepire il periodico ritorno delle medesime situazioni e dei medesimi eventi: per questo è necessario distinguere diversi tipi di periodicità. Non è neppure certo che la nozione di tempo lineare fosse chiaramente percepita come un'alternativa radicale alla concezione del tempo ciclico, prima dell'astronomia e della cosmologia moderne o delle ancor più recenti ideologie del progresso. Infine, ma non meno importante: ciascuna cultura può anche produrre miti del tutto contrapposti, a proposito del carattere, ciclico o lineare, del tempo. Que-

sto deriva dall'incertezza che ogni società può nutrire sulla propria condizione storica e su quella della razza umana nel suo insieme. Una cultura che produce miti di tempo ciclico, o viceversa di tempo lineare, può anche generare una storiografia deliberatamente conforme a questa struttura, che limita il suo fine a segmenti temporali ridotti, facilmente inseribili in ciascuna delle due contrapposte visioni del tempo. Per questi motivi il problema dell'apparente contrasto tra tempo ciclico e tempo lineare non deve essere affrontato di petto. Il dibattito dovrebbe invece essere condotto nell'orizzonte delle due problematiche precedentemente segnalate.

Antica Grecia. Per orientarci in questo problema sarà utile prendere come punto di riferimento i rapporti fra mito e storia nella Grecia antica. Nell'ambito culturale del Vicino Oriente antico e del Mediterraneo, infatti, soltanto i Greci (insieme all'antico Israele) produssero una storiografia degna di tal nome. La varietà dei rapporti che questa produzione mantenne con il mito (un termine per eccellenza greco) ci consente, inoltre, di verificare l'estrema complessità del problema e la validità del modello tripartito che abbiamo appena proposto.

Se aderiamo alla definizione di storia come storiografia, allora il rapporto tra la storia e il mito è determinato, nei suoi tratti essenziali, dalla nascita di un tipo di conoscenza e di un tipo di discorso (la prosa narrativa) che provoca una serie di fratture nette con il modo di pensare mitico e con la sua forma privilegiata di espressione letteraria, la poesia in versi. La più antica testimonianza pervenutaci di questa frattura tra storia e mito risale ad Erodoto (metà del V secolo a.C.), la cui opera costituisce una pietra miliare della storia della letteratura. Il suo titolo (*Historiē* nel dialetto ionico) ha determinato non soltanto il nome della disciplina alla quale ha dato origine, ma anche il significato principale del termine, cioè «ricerca», «indagine». Le «storie» di Erodoto sono infatti delle indagini sulle cause delle guerre tra i Greci e i Persiani. A differenza dei miti delle origini e dei racconti eroici ambientati in tempi remoti, esse riguardano, dunque, avvenimenti recenti. Erodoto era interessato al ruolo delle cause anteriori e dei responsabili degli eventi sui quali andava indagando. I suoi scritti sono quindi ben più che semplici descrizioni, sono espressioni di una tipica maniera di pensare (che è stata definita l'illuminismo ionico) e rientrano in un vasto insieme di indagini cosmologiche, geografiche ed etnografiche. Trovano il loro equivalente speculativo nella filosofia, che nella *physis* (che noi traduciamo con «natura»), definisce al tempo stesso il suo campo d'esplorazione e la sua parola chiave. Nella filosofia ionica la nozione di *archē*, nel senso di «principio», appare nettamente differenziata da *archē*, nel senso di «inizio». Questa biforcazione della nozione di origine si rivela di grande importanza per la comprensione della separazione della storia dal mito.

La frattura epistemologica con il mito, che segna la nascita della storia, della geografia, dell'etnologia, della cosmologia e della filosofia della natura, non ci autorizza, tuttavia, a rappresentare il processo semplicemente come genetico e lineare. Ciò equivarrebbe a trascurare gli stadi intermedi che contrassegnano il passaggio dal mito alla storia, come anche la costante dipendenza del nuovo modo di pensare da quello mitico precedente. Trascureremmo inoltre, in tal modo, anche la simultanea compresenza di diversi tipi di narrazione nell'ambito di una medesima cultura.

Evitando ogni semplicistica rappresentazione del «miracolo greco», dobbiamo invece considerare attentamente questo fenomeno di transizione, che conserva varie tracce dei diversi fattori che contribuirono a preparare l'«avvento» dell'illuminismo ionico. Erodoto fu infatti preceduto da una lunga serie di prosatori, che gli aprirono la via. Il più importante fu certamente Ecateo di Mileto, che noi conosciamo soltanto attraverso le poche citazioni superstiti. Già nella seconda metà del VI secolo, questo prosatore scriveva una *Periēgēsis*, un realistico resoconto di un viaggio intorno al mondo, che unisce la storia alla geografia, alla cartografia e all'etnologia; e scriveva inoltre le *Genealogie*, che ricostruivano le grandi «famiglie» dell'età eroica. La frattura tra mito e storia non ebbe pertanto luogo in un sol colpo, ma avvenne gradualmente. Anche le *Storie* di Erodoto, del resto, non spezzavano tutti i legami con le storie dell'età eroica, come si può constatare dai tentativi di elaborare una cronologia a partire dalla guerra di Troia. Erodoto, inoltre, era interessato in particolare alle guerre persiane perché, secondo lui, esse meritavano di essere ricordate tanto quanto la guerra di Troia. La dimensione epica dell'opera di Erodoto, infine, che gli consente di mantenere i legami cronologici ed analogici tra i tempi eroici e quelli storici, va certamente ascritta all'influsso dell'epica in versi di Omero.

Questo duplice rapporto, di rottura e di filiazione, che sussiste tra mito e storia a livello di forma narrativa, diventa ancora più chiaro quando prendiamo in considerazione lo scopo assegnato a questo nuovo tipo di letteratura. Ci spostiamo ora dal primo al secondo significato di *storia*. Lo scopo che Erodoto assegnava alla sua indagine è chiaramente espresso nel Prologo delle *Storie*: «Qui sono esposte le ricerche (*historiē*) di Erodoto di Alicarnasso, che le azioni degli uomini non possono essere dimenticate, né le cose grandi e mera-

vigliose compiute sia dai Greci che dai barbari possono restare senza fama, né soprattutto le cause (*aitiē*) delle guerre che combatterono gli uni contro gli altri».

Di queste osservazioni preliminari vanno particolarmente sottolineati tre punti. Per prima viene nominata una forma di «lotta» contro la dimenticanza; la concezione del tempo che in questo caso è implicita verrà discussa più avanti. L'esercizio della memoria si applica, poi, alle grandi imprese dei Greci e dei barbari. La nozione di grandi gesta evoca immediatamente un legame con l'epica dell'età eroica, anche se in questo caso la nozione si applica a tempi recenti. Ma soprattutto questo culto della memoria collega la storia all'autocomprensione che un popolo acquisisce nel momento in cui fornisce un resoconto del proprio passato. Il ricordo alimentato dalla storia è dunque il ricordo di un popolo considerato come un corpo unitario. In questo modo la storia si colloca all'interno dell'insieme delle tradizioni che costituiscono ciò che potrebbe essere definito l'identità narrativa di una cultura. Ma la storia svolge questa funzione in modo critico, totalmente diverso da quello delle tradizioni mitiche, che traggono invece la loro autorità dall'atto stesso della trasmissione. La contrapposizione tra il metodo critico della storiografia, introdotto da Erodoto, e il metodo autoritativo della trasmissione dei miti (come in Omero) si colloca, comunque, all'interno del fenomeno della tradizione: il poeta e il letterato sono entrambi immersi nel crogiuolo della cultura.

Il terzo punto del programma erodoteo mira nella medesima direzione: l'oggetto della ricerca è scoprire le cause di un evento conflittuale, cioè delle guerre persiane. Queste guerre non furono soltanto una contrapposizione tra Greci e barbari, ma minacciarono profondamente un'intera configurazione di popoli, proprio come aveva fatto la guerra di Troia in età eroica. Di questa crisi la storia ricerca ora le cause. Attribuendo queste cause ad un qualche agente responsabile, le *Storie* assegnano una coloritura etica all'intero corso degli eventi, il che testimonia una sorprendente affinità tra storia e tragedia. Fu la *hybris* di Creso a compromettere l'armonia di un popolo e la vittoria dei Greci appare come una punizione (*tisis*) che ristabilisce questa perduta armonia. Il corso degli eventi realizza, in questo modo, una forma di giustizia divina. Viene opportuno a questo proposito un frammento di Anassimandro: «perché (le cose esistenti) pagano reciprocamente il fio e la colpa della loro ingiustizia, secondo l'ordine del Tempo». Questo frammento esprime un modo di pensare che si colloca a metà strada tra il mito e ciò che i Sofisti, Socrate e Platone chiameranno *sophia* («sapienza»).

Da questa analisi possiamo constatare che il passaggio dal mito alla storia non può essere ridotto alla semplice sostituzione del primo con la seconda. In alternativa ad una interpretazione lineare di questo genere, dobbiamo pensare piuttosto ad una accumulazione di generi letterari e di modi di pensare a quelli collegati: miti teogonici scritti nello stile della mitologia erudita e letteraria, miti eroici inseriti nella forma letteraria dell'epica e della tragedia e, infine, la storia. Quest'ultima, quindi, non sostituì totalmente il mito, tanto che Platone, pur dichiarando nei suoi dialoghi guerra ai miti, tuttavia non rinuncia ad inserire qua e là qualche *palaios logos* derivato dalla tradizione orfica o dalla sapienza egizia. Anzi, Platone stesso inventa dei miti e li presenta sotto la forma di racconti filosofici.

Rimane ora un terzo problema, quello della rappresentazione del tempo che soggiace alla storia, un problema strettamente connesso con la disputa tra storia e mito. La storiografia greca, che anche su questo punto conserva una notevole importanza, non contrappone tanto il tempo ciclico a quello lineare, quanto distingue tra un tempo degli dei e un tempo degli uomini.

A proposito della disputa (avviata nel 1952 da Thorlief Boman con il suo *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*) sulla presunta contrapposizione, operata dai Greci, tra tempo ciclico e tempo lineare, appare subito evidente che la storiografia non fornisce una conferma della tesi secondo la quale la grecità è massicciamente a favore di una concezione ciclica del tempo: in realtà essa evita di prendere una posizione al riguardo. Come sottolinea Arnaldo Momigliano, Erodoto, nel momento in cui concentra la sua attenzione su un frammento limitato della storia, non è consapevole dell'esistenza di un ciclo storico e tanto meno di un eterno ritorno. Naturalmente egli crede che ci siano delle forze operanti nella storia, forze legate in genere all'intervento degli dei nell'esistenza umana e che diventano manifeste soltanto al termine di una lunga catena di eventi. Di questo genere era la *hybris* dalla quale Solone metteva in guardia. Niente, tuttavia, indica che questi interventi divini attestino un tempo ciclico. Erodoto «attribuiva alle guerre persiane un significato unitario, e non ciclico, essenzialmente di conflitto tra uomini liberi e schiavi» (Momigliano, 1966, 1969, p. 26).

È invece all'altro problema, quello della frattura fra tempo degli dei e tempo degli uomini, che la storiografia greca apporta il contributo più decisivo. Fondamentale si rivela, a questo proposito, il confronto con Omero, con Esiodo e con i tragici. In Omero l'esigua consistenza assunta dal tempo umano è dovuta al legame di consanguineità che ancora unisce la maggior parte degli eroi agli dei. Per poter rievocare quei tempi eroici, la memoria comune non è sufficiente. Non è in-

fatti per semplice convenzione letteraria che nel II libro dell'*Iliade* (vv. 484s.) il poeta chiede alle Muse, figlie della Memoria (*Mnemosyne*), di guidarlo attraverso la confusione del tempo e dello spazio degli uomini: «e ora ditemi, o Muse che abitate sull'Olimpo, voi che siete vere dee, presenti ovunque, che conoscete ogni cosa: noi udiamo soltanto rumori e non conosciamo nulla; ditemi: chi erano le guide, i capi dei Danai?». Il tempo appare all'osservatore umano una confusione assoluta: per questo il poeta invita le Muse ad associarsi a lui, con la suprema visione divina. Nel mito esiodeo, invece, le età del mondo e le razze che in esso vivono sono inserite a mezza strada tra il tempo degli dei e il tempo degli uomini e servono insieme a separarli e a congiungerli. Si tratta di una storia di decadenza, interrotta parzialmente dalla quarta razza, quella degli eroi. Il destino finale dell'ultima razza, la razza dell'età del ferro, è quello di sopportare le fatiche e le avversità e dunque di vivere dolorosamente nel tempo. L'unico rimedio possibile è la monotona ripetizione del lavoro dei campi. Il ciclo del tempo, in questo caso, è già quello di un tempo umano.

Nelle opere dei tragici, infine, l'uomo viene definito come una realtà «effimera»; non tanto perché la sua vita è breve, quanto perché la sua condizione è soggetta agli accidenti del tempo. Il «tempo sovrano», cantato dal coro, può essere insieme il «tempo vendicatore» che ristabilirà la giustizia. La storiografia, invece, in virtù del compito che essa si assume, attribuisce una certa consistenza al tempo dell'uomo, nel momento in cui lo pone in relazione con il tempo umano del «primo inventore» (*protos euretēs*). Erodoto identifica, da un lato, questi primi inventori con coloro che per primi portarono offesa ai Greci e condussero quindi alle guerre persiane. D'altro canto lo storico si presenta a sua volta come primo inventore, ponendosi in primo piano, esponendo i motivi per ricordare il passato e ricercando il significato degli eventi trascorsi. In questa duplice maniera, egli attribuisce consistenza al tempo umano. Nonostante la sua struttura lineare, tuttavia, questo tempo umano lascia ancora spazio ad analogie e a corrispondenze che innalzano alcuni personaggi al di sopra e al di là del tempo stesso.

Soltanto con Tucidide un tempo logico comincerà a governare il disordine del tempo storico, caratterizzato dal ripetersi delle consuete discordie tra le città, per cui mali innumerevoli e terribili «si susseguono senza fine». Il secondo grande storico greco può perciò definire la sua opera come un mezzo per «scrutare e penetrare la verità delle vicende passate e di quelle che nel tempo futuro, per le leggi immanenti al mondo umano, s'attueranno di simili, o perfino d'identiche» (*La guerra del Peloponneso* I 22). È questo il senso della famosa espressione *ktēma eis aei* («possesso per sempre»): il tempo umano assumerà consistenza di fronte al tempo degli dei soltanto quando la narrazione sarà ancorata ad una qualche logica dell'azione.

Antico Israele. Seguendo la maggioranza degli esegeti e degli storici della cultura, abbiamo anche noi adottato l'ipotesi di lavoro che soltanto i Greci e gli Ebrei svilupparono una storiografia paragonabile a quella moderna. Per questo, per discutere l'origine della storia nell'antico Israele faremo riferimento all'analogo fenomeno manifestatosi in Grecia. Questa operazione comparativa non è tuttavia priva di difficoltà.

La prima fonte di difficoltà risiede nella diversità dei generi letterari. Infatti l'epica, la tragedia, la poesia lirica e la storia sono rappresentate in Grecia da singole opere e da singoli autori, mentre si trovano raggruppate insieme e intrecciate fra loro nella Bibbia ebraica, un libro che peraltro è già di per se stesso costituito da una raccolta di libri. Se volessimo perciò vedere nelle Scritture ebraiche una raccolta di testi paragonabile alle *Storie* di Erodoto, dovremmo ignorare l'importante questione del contesto, con il rischio di gravi distorsioni. Questo è il caso, per esempio, della narrazione dell'ascesa al trono di Davide (1 Sam 16,14ss.; Sam 5,25) e della sua successione (2 Sam 7,9-20; 1 Re 1-2).

Una seconda difficoltà deriva dalla complessità del genere narrativo: esso, infatti, risulta rappresentato da una tale varietà di forme che non possiamo ridurre la nostra classificazione ad una semplice contrapposizione tra storia e mito. Si rivela allora necessario elaborare una tipologia delle forme narrative, per quanto rudimentale e provvisoria, che ci consenta di indagare sulle possibili derivazioni tra l'una e l'altra forma.

Ma oltre alla varietà dei generi letterari che avvolgono il nucleo narrativo e oltre alla diversità delle forme narrative stesse, le Scritture ebraiche presentano una ulteriore difficoltà: una gerarchia di testi differenti. Unità di primo livello, che comprendono l'intera gamma delle forme narrative, sono di fatto incorporate in insiemi narrativi più ampi, che presentano caratteristiche diverse da quelle delle unità di primo livello. Per rendere queste differenze di livello e di struttura tra le narrazioni più ampie e i loro segmenti più ridotti, propriamente storiografici, è allora opportuno far riferimento alle prime come a «narrazioni di tipo storico».

Infine, sempre a proposito del problema specifico del rapporto tra mito e storia, in Israele (a differenza di quanto avvenne in Grecia) ci troviamo di fronte alla situazione paradossale per cui i miti o i frammenti di miti importati dalle culture vicine furono incorporati nei grandi insiemi narrativi sopra citati sotto forma di miti storicizzati, come nel caso di *Genesi* 1-11. Questa reinterpretazione del mito sulla base della storia si rivela

del tutto specifica del mondo letterario dell'antico Israele.

Per guidare la nostra ricerca tra gli scogli di queste difficoltà è opportuno procedere lungo la rotta segnata dai tre livelli di indagine indicati nel primo paragrafo: una tipologia delle forme narrative; una analisi del metodo interpretativo proprio della comunità che produce tali narrazioni; e infine un rapido sguardo alla concezione del tempo implicita nelle forme letterarie e nell'autocomprensione proprie dell'antico Israele.

Per quanto riguarda la tipologia delle forme narrative, in cui storia e mito occupano i due poli opposti dello spettro, è importante osservare che le indagini genetiche, derivate principalmente dall'opera di Hermann Gunkel e di Hugo Gressmann, hanno utilizzato le analisi strutturali per definire i criteri di identificazione delle varie forme narrative e poi si sono rivolte all'individuazione delle loro filiazioni. Gunkel (1928) pensava che le narrazioni storiografiche (come le due su Davide sopra citate) derivino dalle leggende (*Sagen*) piuttosto che dai miti del Vicino Oriente antico o dalle elencazioni annalistiche e cronachistiche diffuse tra i popoli confinanti. Per sostenere questa tesi, Gunkel elaborò una tipologia che gli consentisse di distinguere le leggende da altri tipi di racconto. Distinse in primo luogo le leggende (*Sagen*), che si riferiscono a personaggi del mondo reale ma vissuti in un tempo ormai remoto, dai miti, che sono narrazioni delle origini, ambientate in un tempo differente da quello ordinario; e dalle fiabe (*Märchen*), che sono pure finzioni finalizzate all'intrattenimento. All'interno delle *Sagen* egli poi distingueva tra leggende familiari (*Vatersagen*) e leggende eroiche (*Heldensagen*). Le leggende familiari sono legate ai capifamiglia, che rappresentano il loro gruppo sociale; talora sono collegate in serie, come le storie di Giuseppe, che Gunkel chiama «novelle» (*Novellen*). Le leggende eroiche, quando riguardano figure pubbliche come Mosè, Giosuè, Saul e Davide, possono contenere alcuni elementi autenticamente storici. Secondo Gunkel, soltanto all'interno di questo sottogruppo possiamo cogliere l'evoluzione che porta dalla pura leggenda eroica, esemplificata dalla storia di Gedeone, alla autentica storia, intesa in senso analogo a quello di Erodoto, come nei due racconti su Davide ai quali abbiamo in precedenza fatto riferimento. Gressman (1910) sviluppò ulteriormente questo tipo di approccio, richiamando l'attenzione sulle leggende profetiche, il cui fine è essenzialmente devozionale ed edificante.

Il più importante contributo di Gressmann, tuttavia, fu la sua suddivisione tripartita della storia. Prima viene la storia relativa agli eventi recenti (si suppone che i racconti relativi a Davide siano stati scritti poco dopo gli avvenimenti narrati); poi vengono le leggende, che riguardano eventi remoti; infine i miti, che si riferiscono ai tempi primordiali. L'utilità di questa tripartizione risiede nel fatto che essa trascura la questione del grado di veridicità delle narrazioni, una questione che si fonda sulla nozione moderna di prova documentale. Sia in Gunkel che in Gressmann, tuttavia, l'interesse tipologico è immediatamente assorbito dall'interesse genetico: il loro scopo principale è quello di determinare in quale modo la storiografia si sviluppò dalla leggenda come genere erudito.

Il medesimo problema viene affrontato da Gerhard von Rad (1965, trad. it. 1972), ma sulla base di interessi differenti. Anch'egli si interroga sulle condizioni necessarie per la nascita della storiografia, ma laddove Gunkel sottolineava il ruolo decisivo del nuovo stato monarchico, von Rad pone in risalto l'esigenza di spiegazione tipica della funzione eziologica delle leggende, la formazione di una letteratura in prosa e soprattutto il ruolo organizzatore di una visione teologica della storia. Per influsso di questo terzo e decisivo fattore, l'organizzazione narrativa prevale sulla presentazione paratattica, che è tipica delle leggende eroiche. In ogni caso, il rapporto di filiazione che lega la leggenda al mito risulta ancora assai debole. Sarebbe, insomma, una sorta di illuminismo simile a quello ionico ciò che permette il passaggio dalla novella, di per sé già relativamente complessa, a insiemi narrativi più ampi, come le storie di Davide o il documento jahvista, che sono così collocati sullo stesso livello del nucleo storiografico, almeno per quanto riguarda la loro organizzazione.

Armata di simili criteri tipologici di distinzione tra i vari generi letterari, l'esegesi biblica si è mossa per esaminare la questione della loro filiazione, una questione considerata fondamentale. In questo contesto l'ipotesi di Gunkel è stata verificata dai suoi successori (Gerhard von Rad, Martin Noth, William F. Albright, Umberto Cassuto, Claus Westermann e John van Seters). All'interno dell'ipotesi è possibile proporre diversi gradi e diversi tipi di accentuazione. Si può per esempio sottolineare l'importanza del fattore politico; oppure dello spirito illuminato di un'epoca prossima agli eventi narrati; oppure del grado di organizzazione delle leggende stesse, prima ancora della loro fase letteraria. Si può accentuare l'importanza di una ipotetica epica israelitica primitiva, influenzata dall'epica mesopotamica e cananea; oppure dell'istituzione di archivi di corte, di annali e di altri documenti paragonabili a quelli rinvenuti presso i popoli circonvicini; oppure infine, in particolare, della spinta organizzativa esercitata dalle concezioni teologiche. In realtà, tutte queste contrapposte ipotesi genetiche si sono dimostrate nei fatti inverificabili, in assenza di fonti distinte dai testi canonici delle Scritture ebraiche. Non è neppure certo

che i testi in apparenza più vicini alla storiografia greca siano stati effettivamente scritti in un periodo prossimo a quello degli eventi narrati, né che sia esistita una letteratura d'Israele anteriore alla composizione del *Deuteronomio*.

Le risposte degli studiosi a questi dubbi hanno assunto tre forme diverse. Alcuni hanno tentato di rinnovare le indagini relative alla genesi dei testi sulla base di nuove ipotesi. Altri hanno privilegiato un'analisi strutturale più accurata delle forme narrative; altri ancora hanno intrapreso uno studio prettamente letterario dell'arte narrativa che si manifesta in tutte le forme di narrazione.

Il primo orientamento è rappresentato soprattutto dalle opere di John van Seters e di Hans H. Schmidt, che spostano i primi scritti di Israele cinque o sei secoli più tardi rispetto agli studiosi precedenti e demoliscono, pertanto, tutte le precedenti ipotesi relative a derivazioni e filiazioni.

Il secondo orientamento può essere illustrato dall'interesse tassonomico che domina tutte le ricerche di George W. Coats sul *Genesi*. Coats suddivide i generi narrativi principali in saga, racconto, novella, leggenda, storia, resoconto, favola, narrazione eziologica e infine mito. Con il termine *saga* (da non confondere con il tedesco *Sage*, «leggenda»), si allude qui alle saghe islandesi e nordiche, che sono lunghe narrazioni tradizionali in prosa, articolate in saghe familiari e saghe eroiche. Il racconto prevede pochi personaggi, un unico scenario e una trama semplice. La novella, invece, è un racconto più complesso, il cui intreccio è caratterizzato da una situazione di tensione che infine si scioglie. Le leggende sono narrazioni piuttosto statiche, quasi prive di trama, che celebrano le imprese di un eroe. La storia pretende di riferire eventi realmente accaduti; il resoconto descrive un avvenimento isolato. Le favole rappresentano un mondo fittizio, mentre le narrazioni eziologiche vogliono spiegare una situazione o attribuire un nome ad un luogo o ad un personaggio. I miti, infine, occupano tutto lo spazio rimanente, cioè il terreno fantastico delle attività degli dei nel mondo divino (comprendendo quindi *Genesi* 6,1-4).

Un esempio notevole del terzo orientamento è fornito da Robert Alter e Adele Berlin. Questi autori, liberi da preoccupazioni tipologiche, hanno studiato l'arte della composizione narrativa, fondando i loro studi sul modello del romanzo moderno. In questo modo narrazioni che un tempo erano definite primitive e rozze si rivelano invece opere di grande e perfetta raffinatezza, per il sapiente uso del dialogo e per la presentazione sfumata degli eventi. Al tempo stesso, l'analisi letteraria rafforza il valore teologico di questi testi, giacché sottolinea come il conflitto tra l'inevitabilità del progetto divino e la resistenza degli uomini è di per sé foriero di sviluppi narrativi.

La diffusione delle analisi di tipo strutturale ha portato a trascurare il problema dei rapporti tra mito e storia, a svantaggio delle indagini tipologiche più dettagliate. Il problema riemerge, comunque, ad un diverso livello, dal momento che il tema dell'autocomprensione di una cultura si esprime di fatto attraverso la sua tradizione. Questa nuova linea di indagine è imposta dalla tipologia stessa, se è vero che lo scopo di ogni forma narrativa è quello di contribuire all'autocomprensione. A questo punto ci troviamo di fronte, nei testi biblici, al secondo senso di *storia*: storia in quanto si riferisce alla mentalità storica di Israele, alla sua particolare maniera di comportarsi nella storia. La maggior parte degli studiosi concorda, a questo proposito, nel caratterizzare l'autocomprensione di Israele come globalmente storica, a differenza di quella dei Greci. Questi ultimi produssero, infatti, una storiografia più chiaramente organizzata in opere letterarie e più deliberatamente critica nei confronti delle loro tradizioni: essi cercavano piuttosto la loro identità – forse senza mai trovarla veramente – nella sfera politica della loro realtà. Nel frattempo i filosofi elaboravano una filosofia dell'universo più cosmologica che storica. Israele, invece, procedette alla propria autocomprensione soprattutto attraverso quelle tradizioni delle quali era al tempo stesso l'autore e il beneficiario. Questo essenzialmente voleva sottolineare von Rad con la sua *Teologia delle tradizioni storiche di Israele*, il primo volume della *Teologia dell'Antico Testamento* (1960, trad. it. 1972). Con Israele l'atto narrativo ebbe, fin dall'inizio, un valore teologico e questa intenzione teologica influenzò la raccolta delle tradizioni, che i teologi, per parte loro, non potevano far altro che ripetere.

Questo secondo livello di indagine non va però confuso con il primo livello: la comprensione «storica» di un popolo non si esprime in letteratura esclusivamente, e neppure principalmente, attraverso gli scritti storiografici. Può invece esprimersi attraverso un'ampia gamma di forme narrative diverse, oppure anche attraverso l'insieme di tutti gli altri generi letterari, che hanno subìto un lento processo di storicizzazione o meglio di «narrativizzazione». Questa sorta di espansione della mentalità storica, al di là della tipica forma narrativa della storiografia, trova la sua espressione nella gerarchia interna che caratterizza la letteratura di Israele, in cui le unità narrative, per quanto tipologicamente distinte, risultano subordinate a insiemi più vasti, come accade per esempio con il cosiddetto documento jahvista. Questa ampia composizione non soltanto risale a un'epoca anteriore alla monarchia, alla

colonizzazione e ai patriarchi, fino al momento della creazione del mondo; essa soprattutto comprende unità narrative che rappresentano l'intera gamma delle forme distinguibili e inoltre ampi testi non propriamente narrativi, come leggi, frammenti sapienziali, elogi, maledizioni e benedizioni: una ricchissima varietà di forme letterarie e di «strumenti linguistici». Come abbiamo già osservato in precedenza, per mantenere questa varietà interna e questa differenza di livelli, è opportuno riservare il termine *storia* alle unità narrative che presentano una reale affinità strutturale e tematica con l'antica storiografia greca, definendo invece le altre narrazioni «di tipo storico», secondo l'esempio fornito da Hans W. Frei nel suo *The Eclipse of Biblical Narrative* (1974).

Soltanto a livello di questa vasta narrazione di tipo storico, oppure a livello delle diverse narrazioni che si sono sovrapposte alla grande narrazione jahvista, si rivela pienamente il disegno teologico della letteratura narrativa. Su questo punto notevoli progressi interpretativi si sono realizzati da quando Gunkel tentava di salvare la storiografia, che egli considerava risalente all'età di Salomone, dallo sgradevole influsso dei profeti. Von Rad ha riformulato il problema in modo corretto, quando ha visto nella grande costruzione jahvista l'espansione del testo confessionale che si legge in *Deuteronomio* 24,5-9 e in *Giosuè* 24,2-13. Secondo von Rad, questo «credo storico», con le sue tipiche radici liturgiche, governò la storia della colonizzazione, guidando Israele dall'Egitto alla Terra Promessa. A un certo punto incorporò in sé la tradizione del Sinai, che in precedenza godeva, con i suoi comandamenti rivelati e la sua teologia dell'alleanza, di un'esistenza separata come leggenda cultuale autonoma. Intorno a questo nucleo si agglomerò la storia dei patriarchi, che aveva come prefazione il maestoso racconto della creazione del mondo e dell'origine dell'umanità. Lo jahvista sarebbe stato, dunque, il geniale scrittore capace, di fronte allo slittamento dei miti dalla loro matrice originaria, di utilizzare il motivo teologico proprio della tradizione coloniale, per dare coerenza a questa raccolta di narrazioni eterogenee. Con lo jahvista non abbiamo più a che fare con un cantastorie, ma con un narratore-teologo che esprime la sua visione dei rapporti fra Dio e il suo popolo attraverso una narrazione continua, in cui la storia del popolo eletto è legata alla storia universale dell'umanità e alla storia del mondo.

Partendo dal polo storiografico, i successori di von Rad si sono chiesti come il racconto storico della colonizzazione si colleghi alle narrazioni della successione e dell'ascesa al trono di Davide. Quali mutamenti hanno segnato il passaggio dalla visione sacra e politica della sovranità di Dio sulla storia all'idea di una guida divina operante durante la migrazione e la colonizzazione? La prima visione servì forse come modello strutturale per la seconda e la seconda come modello teologico per la prima? A questo proposito acquisisce grande importanza un suggerimento di Robert Alter: egli si chiede se il paradosso che accosta l'inevitabilità del piano divino e la riluttanza degli uomini non risulti espresso anche nelle più piccole unità narrative, quando queste vengano esaminate alla luce della tecnica narrativa. Le narrazioni più significative sarebbero, allora, quelle in cui si realizza l'intenzione divina, non attraverso l'intervento divino, ma attraverso il gioco stesso delle passioni umane, secondo i criteri di una *nemesis* legata alla condotta umana.

Indagando sulla teologia della storia che emerge dalle diverse unità narrative, quelle più ampie ma anche quelle minori, ritorniamo così dal polo storiografico a quello mitico. Per la verità, bisognerebbe parlare piuttosto di teologie della storia, dal momento che non è certo che quella che è stata chiamata storia della salvezza (*Heilsgeschichte*) esaurisca del tutto il ventaglio delle intenzioni degli autori biblici. Bisogna infatti evitare di proiettare sui testi antichi la teologia biblica odierna, rispettando invece l'intreccio dei temi teologici diversi: l'alleanza, la promessa e il suo compimento, l'insegnamento morale che percorre la narrazione e così via. Ma anche a prescindere da questa molteplicità di teologie della storia, rimane la questione della funzione globale del piano teologico. Anch'esso, forse, quasi a controbilanciare la storicizzazione dei miti di origine, funge in qualche modo da mito, nel senso che fonda in modo trascendente la storia presente su una storia più fondamentale. Sembra infatti che la teologia tradizionale sia stata assimilata nel mito eziologico della colonizzazione di una terra straniera, del dono di un paese. Dopo la catastrofe dell'esilio, questo medesimo mito fu capace di trasformarsi in un mito eziologico della perdita della terra. E questa seconda utilizzazione eziologica del mito si risolve in una nuova teologia della storia, incentrata sul tema della ricompensa: si tratta, in breve, di una teodicea. Nella narrazione deuteronomica questa nuova teodicea si esprime in un modo che storiograficamente può apparire debole, ma che si rivela assai forte per le sue implicazioni etiche. Dobbiamo ammettere, comunque, che quando chiamiamo mito la storia della salvezza estendiamo la nozione di mito, ben oltre il suo significato di storia delle origini posta *in illo tempore*. La storia della salvezza, infatti, si rivela per intero nel tempo degli uomini, e non nel tempo degli dei. Questa differenza fondamentale ci deve dunque suggerire cautela nell'utilizzare il termine *mito* per indicare interpretazioni teologiche come quelle della storia della salvezza.

Ad un terzo livello di analisi dobbiamo riservare la questione controversa se la concezione del tempo nell'antico Israele fosse esplicita o soltanto implicita. James Barr, in *Biblical Words for Time* (2ª ed. riv., London 1969), ci mette in guardia contro la tentazione di cercare informazioni sulla concezione ebraica del tempo nel linguaggio, nel vocabolario, nella semantica o nell'etimologia di singole parole. Il significato delle parole, osserva Barr, nasce dal loro uso in contesti determinati. Nel nostro tentativo di scoprire la concezione ebraica del tempo, dunque, ci troviamo in realtà ricondotti ai contesti forniti dalle forme narrative e alla mentalità storica, elementi che abbiamo già preso in considerazione.

Sorge subito una prima domanda: nelle forme narrative utilizzate dalla Bibbia risulta implicita una qualche concezione del tempo? A prima vista la risposta sembrerebbe negativa. I diversi generi di narrazione, considerati separatamente, contengono infatti implicazioni temporali assai diverse. Dalle storie di *Samuele* o dei *Re*, per esempio, non si può ricavare alcuna visione generale del tempo: esse riguardano un segmento di tempo ben determinato, che non consente estrapolazioni. Certamente possiamo ammettere che la storiografia della Bibbia, come quella dei Greci, possiede una certa familiarità con la successione temporale e la cronologia. Ma questo rapporto con il tempo è soltanto di tipo pragmatico. Inoltre, e questo è il punto più importante, altre forme narrative (come la saga e la leggenda, da un lato, e il mito di origine, dall'altro) si collocano in tempi qualitativamente differenti, che possono opportunamente essere definiti, di volta in volta, «recenti», «lontani» o addirittura «primordiali». Per questo i «giorni» della creazione sono incommensurabili rispetto agli anni in cui regnano i sovrani; e lo stesso si può dire per i patriarchi, che si situano, per così dire, «a mezza strada» tra i tempi primordiali e il tempo storico. Si rivela pertanto indispensabile rispettare le diverse caratteristiche temporali che sono proprie di ciascuna categoria narrativa.

Se prendiamo ora in considerazione le grandi composizioni narrative, come quella dello jahvista, in cui si esprime la mentalità storica dell'antico Israele, non possiamo negare che le varie tradizioni, con le loro diverse estensioni, sono tutte sottoposte ad un ordine temporale unitario. Si tratta probabilmente di un tempo rettilineo e irreversibile, che fa da sfondo alla storia universale, dalla creazione fino al termine della monarchia e al ritorno dalla cattività babilonese. Tuttavia, a parte il fatto che una simile rappresentazione del tempo non è mai apertamente esplicitata dal brillante autore del documento jahvista, essa risulterebbe in ogni caso (anche se fosse invece resa esplicita) del tutto inadeguata allo stile narrativo di questa narrazione. E ciò per una serie di ragioni.

In primo luogo, il tempo che si manifesta in questo ampio blocco narrativo rimane una creazione dell'arte narrativa stessa. Il tempo interno alla rappresentazione narrativa, infatti, non cancella affatto le differenze tra i diversi intervalli di tempo che esso abbraccia. Non possiamo dire, perciò, che la scelta di Abramo avviene dopo i sette giorni della creazione. La successione narrativa non ci autorizza da sola a proiettare su una scala temporale unitaria il tempo delle origini, quello dei patriarchi, quello dello stanziamento a Canaan e quello del periodo monarchico. L'idea di un'unica scala narrativa, comune a tutti i periodi temporali, è soltanto un'idea moderna, estranea al modo di pensare dell'antico Israele e anche a quello dell'antica Grecia.

In secondo luogo, alla successione temporale per cui un evento segue all'altro si aggiunge una complessa serie di corrispondenze e di analogie, come accade, ad esempio, tra le varie alleanze, le varie leggi e le varie teofanie. A questo proposito si potrebbe parlare di accumulazione del tempo, piuttosto che semplicemente di successione.

Infine (ma di grande importanza): la relazione tra la fedeltà di Dio e la riluttanza dell'uomo, rappresentata in infiniti modi nella Bibbia dalla particolare arte narrativa dei cantastorie, narratori e storici, non può essere interpretata secondo le categorie che abbiamo ereditato dal Platonismo e dal Neoplatonismo. Secondo tali categorie, l'immutabilità divina appare diametralmente opposta alla mutevolezza delle cose umane; la fedeltà di Dio nella Bibbia, che segna la storia dell'uomo, suggerisce invece l'idea di una onnitemporalità piuttosto che di una sovratemporalità. Tale onnitemporalità, inoltre, si trova in perfetto accordo con il tipo di storia cumulativa di cui abbiamo appena fatto menzione. Per poter lecitamente parlare di un tempo biblico, dovremmo però prendere in esame tutti i generi letterari, e non soltanto quello narrativo. C'è un tempo immemorabile delle leggi, un tempo prolettico della profezia, un tempo quotidiano della sapienza, un «ora» del lamento e della lode. Il tempo biblico – se questa espressione ha qualche significato – è costituito dall'intreccio di tutti i valori temporali che emergono dalle numerose caratteristiche temporali conservate dalle diverse forme narrative. L'immagine di un tempo lineare e irreversibile risulta, dunque, del tutto inadeguata a questo coro di voci disparate.

Potremo allora davvero parlare di un ritorno del tempo mitico attraverso le narrazioni di tipo storico, nel cuore delle teologie che presiedono alla composizione narrativa stessa, nella concezione della storia come storia della salvezza? Soltanto se attribuiremo al

termine *mito* il senso estremamente generico di narrazione fondante correlata all'esistenza quotidiana. Infatti la storicizzazione del mito è altrettanto importante quanto la mitologizzazione della storia. I caratteri del mito di origine in *Genesi* 1-11 dimostrano, per esempio, una netta subordinazione del mito alla storia. E il mito antichissimo, quando è riproposto nello spazio gravitazionale della storiografia del periodo monarchico e dalla narrazione della conquista e della colonizzazione, si rivela in realtà soltanto un mito annacquato.

Proprio in questo risiede, forse, l'affinità nascosta tra il pensiero greco e quello ebraico. Entrambi, ciascuno a suo modo, rompono con il mito, entrambi reinventano il mito: l'uno come racconto filosofico (come in Platone), l'altro come mito annacquato e storicizzato, come nel racconto jahvista della creazione.

BIBLIOGRAFIA

W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, (Jordan Lectures in Comparative Religion, 7), London 1968.

Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen 1952.

U. Cassuto, *The Beginning of Historiography among the Israelites*, in *Biblical and Oriental Studies*, Jerusalem 1973, I, pp. 7-16.

H.W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven 1974.

K. von Fritz, *Herodotus and the Growth of Greek Historiography*, in «Transactions of the American Philological Association», 67 (1936), pp. 315-40.

H. Gressmann (cur.), *Die älteste Geschichtschreibung und Prophetie Israels*, Göttingen 1910.

H. Gunkel, *Geschichtschreibung im Alt Testament*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, II, Tübingen 1928.

J. Huizinga, *A Definition of the Concept of History*, in R. Klibansky e H.J. Paton (curr.), *Philosophy and History. Essays... E. Cassirer*, Oxford 1936, pp. 1-10.

Cl. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, I-IV, Paris 1964-1972 (trad. it. *Mitologica*, I-IV, Milano 1966-1974).

Br. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, New York 1926.

A. Momigliano, *Time in Ancient Historiography*, in «History and Theory», 6 (1966), pp. 1-23 (= in *Quarto Contributo...*, Roma 1969, pp. 13-41; e in *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford 1977, pp. 179-204) (trad. it. in *La storiografia greca*, Torino 1982, pp. 64-94).

M. Noth, *Geschichtsschreibung im Alt Testament*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3ª ed., II, Tübingen 1958.

L. Pearson, *Early Ionian Historians*, Oxford 1939.

G. von Rad, *Der Anfang der geschichtsschreibung im Alten Testament*, in *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, Stuttgart 1938.

G. von Rad, *Theologie der Alten Testaments*, I: *Die Theologie der geschichtlichen Ueberliferungen Israels*, München 1960 (trad. it. *Teologia dell'Antico Testamento*, I: *Teologia delle tradizioni storiche di Israele*, Brescia 1972).

Jacqueline de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris 1956.

H.H. Schmid, *Das alttestamentliche Verständnis von Geschichte in seinem Verhältnis zum gemeinorientalischen Denken*, in «Wort und Dienst», 13 (1975), pp. 9-21.

J. Van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983.

J.-P. Vernant, *Aspects mythiques de la mémoire*, in «Journal de Psychologie», 1959, pp. 1-29 (= in *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris 1965, 1971, pp. 51-94; trad. it. *Aspetti mitici della memoria*, in *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1970, 1978, pp. 93-124).

P. Vidal-Naquet, *Temps des dieux et temps des hommes*, in «Revue de l'histoire des religions», 157 (1960), pp. 55-80.

Cl. Westermann, *Zum Geschichtsverständnis des Alten Testaments*, in H.W. Wolff (cur.), *Probleme Biblischer Theologie*, München 1971, pp. 611-19.

PAUL RICOEUR

MONISMO. Il termine è adoperato sia per indicare un gruppo determinato di pensatori sia quei sistemi filosofici che mettono in risalto l'unicità o l'unità della realtà. I pensatori abitualmente ritenuti monisti non utilizzano essi stessi tale etichetta e non fanno riferimento ad un modello monistico concorde. Tuttavia i sistemi monistici, a differenza dei sistemi filosofici quali il Platonismo ed il Taoismo, non possono essere identificati per mezzo di un criterio o di una fonte certa. Inoltre, a differenza delle scuole filosofiche quali il pragmatismo e l'esistenzialismo, il monismo è privo di un identificabile punto di origine e di una struttura storica. Da questo punto di vista il monismo è un'etichetta concettuale, come l'idealismo, il realismo o il determinismo. Sarebbe quindi più appropriato usare solo la forma aggettivale: così, piuttosto che prendere un sistema filosofico come esempio di monismo, noi dovremmo comprendere in che modo sistemi filosofici e religiosi diversi siano più o meno monistici. Vista la difficoltà di dare una definizione precisa del monismo, forse sarebbe più utile, nella presente voce, cercare di stabilire uno o più esempi determinati di sistemi monistici e astrarre da questi esempi le caratteristiche specifiche che li rendono tali.

Filosofie generalmente considerate monistiche si trovano sia in Asia sia nella tradizione occidentale e sono distribuite abbastanza uniformemente nei vari sistemi di pensiero antichi, moderni e contemporanei. Molti sistemi filosofici abitualmente considerati monistici sono influenzati dall'esperienza mistica. Anche se vi sono sistemi monistici che non sono mistici, e siste-

mi mistici che non sono monistici, vi è una stretta affinità tra le dottrine mistiche e le dottrine monistiche. La maggior parte dei sistemi trattati in questa voce mostrano sia un lato mistico sia un lato monistico. La decisa influenza del misticismo sui sistemi monistici, come pure la notevole frequenza con cui l'esperienza mistica viene espressa nei sistemi monistici, sembrerebbero dovute alla qualità inglobante dell'esperienza mistica stessa. I grandi mistici, specialmente quelli della tradizione indiana e cristiana, sottolineano che la loro esperienza beatifica dell'unità con o nel divino rende tutte le cose particolari insignificanti ed in alcuni casi relativamente irreali ed illusorie. Questa tendenza del pensiero monistico a dare una preferenza all'unità e all'unicità a spese del particolare ha confinato il monismo in una posizione minoritaria in filosofia ed in religione, sia in Asia sia in Occidente. Anche in India, ritenuta abitualmente come uniformemente monistica in religione ed in filosofia, il sistema monistico di Śaṅkara (tradizionalmente datato 788-820) non è che una delle molte interpretazioni in concorrenza fra loro delle scritture induiste. In modo simile, nella tradizione occidentale, filosofi quali Plotino (204-270) e Spinoza (1632-1677) ed altri che hanno abbracciato un chiaro monismo, si sono rivelati incapaci di guadagnare una posizione dominante nell'ambito della tradizione. Malgrado notevoli differenze, Śaṅkara, Plotino e Spinoza, individualmente e globalmente, presentano allo stesso tempo la forza essenziale e la debolezza tipica del monismo in quanto posizione filosofica.

Tradizioni asiatiche. Tra tutti i sistemi che aspirano all'etichetta di «monismo», il sistema paradigmatico è quello del filosofo mistico Śaṅkara del IX secolo, considerato nella tradizione indiana il maggior interprete delle antiche scritture ed il creatore di una originale filosofia del *brahman*, l'Assoluto, «l'uno senza il due». Il sistema *advaita* (non duale) di Śaṅkara è una tra le parecchie alternative presenti nel *Vedānta*, la tradizione religiosa-filosofica che ha il suo centro nell'esposizione e nella speculazione sistematica basata sui *Veda* (c. 800-400 a.C.) e sulle *Upaniṣad* (c. 800-400 a.C.), testi mistici e semifilosofici scritti nel sanscrito dei *ṛṣi* (veggenti) dell'antica India.

La dialettica tra Śaṅkara ed i suoi oppositori, sia seguaci del *Vedānta*, sia seguaci di altre scuole filosofiche indiane, è servita per stabilire la preminenza del sistema di Śaṅkara tra i modelli del pensiero monistico. Sia perché le sue fonti sono conosciute, sia perché i suoi argomenti a favore di un'assoluta unicità della realtà sono sistematici, pieni di ingegno ed influenti, sia perché i suoi interpreti ed i suoi oppositori hanno dimostrato che la sua posizione è connessa con un monismo epistemologicamente e metafisicamente privo di ambiguità, la dottrina di Śaṅkara può servire, seguendo la terminologia di Wittgenstein, come «casa base» per le «somiglianze di famiglia» che i sistemi monistici sembrano condividere. Qualsiasi altra cosa abbiano in comune i sistemi monistici, sembrano tutti rimandare ad una concezione della realtà in parte simile all'idea del *brahman* di Śaṅkara, nella sua unicità e nel suo contrasto con la irrealtà o la minore realtà del mondo spazio-temporale che, secondo la dottrina dello stesso Śaṅkara, è abitualmente ed erroneamente sperimentato come separato dal *brahman*.

Delle tredici *Upaniṣad* sopravvissute e commentate da sapienti, quali Śaṅkara, Rāmānuja, e Madhva, alcune tendono al teismo, ma la maggior parte contengono passaggi che hanno marchiato come monistica la tradizione filosofica indiana. Le *Upaniṣad Bṛhadāraṇyaka* e *Chāndogya* presentano alcuni dei testi più significativi della posizione monistica:

> In verità al principio questo universo era soltanto il Brahman. Esso conobbe se stesso dicendo: «Io sono il Brahman». Da lui tutto l'universo derivò. E chi tra gli dei si levò a tale conoscenza, diventò lui pure Brahman... E ancor oggi colui che sa di essere il Brahman diventa questo universo.
> (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1.4.10).

> In verità questo mondo intero è il Brahman, da cui proviene, senza il quale si dissolverebbe e nel quale respira.
> (*Chāndogya Upaniṣad* 14.1.1).

Secondo Śaṅkara, il concetto del *brahman* nelle *Upaniṣad* insegna che tutte le cose particolari del mondo spazio-temporale – tutti gli oggetti, i pensieri, gli spiriti e gli dei (questi ultimi, in quanto temporali, sono inferiori al *brahman*) – sono reali solo rispetto al *brahman* ed in virtù di essere un'unica cosa con esso. L'osservatore indipendente dal *brahman* prende per reali le cose particolari, ma ciò è dovuto all'ignoranza onnipervasiva (*avidyā*). Nonostante il fatto che il sé universale e Dio (sotto qualsiasi forma e sotto qualsiasi nome si manifesti) siano *brahman*, l'ignorante o il credente prendono abitualmente questi esseri e altre entità minori o parvenze come delle realtà indipendenti.

Śaṅkara segue le *Upaniṣad* nel distinguere due aspetti del *brahman*, ossia, *nirguṇa* (l'indeterminato) e *saguṇa* (il determinato) ed identifica Īśvara (Dio) con la personificazione del *saguṇa brahman*. In se stesso, (*nirguṇa*) *brahman* è al di là delle qualità – non solo oltre la descrizione, ma oltre qualsiasi tipo di specificazione, inclusa la natura temporale di Dio. *Saguṇa brahman*, che include qualsiasi cosa che non sia *brahman* in sé – dalle entità più effimere o fantasiose al più perfetto concetto di Dio – proviene dal *brahman*, deri-

va la sua realtà dal *brahman* ed alla fine si riunisce al *brahman*. O piuttosto, *saguṇa brahman* con tutta la sua molteplicità si attua definitivamente – o di nuovo – come il solo indivisibile (*nirguṇa*) *brahman*, anche se non ha mai cessato di esserlo pur sembrando realmente separato dal (*nirguṇa*) *brahman*. In altre parole, *saguṇa brahman* appare reale in quanto *saguṇa* (con tutte le sue qualità, determinazioni e pluralità) anche se la sua vera identità come *nirguṇa brahman* («l'uno senza il due») è nascosta non solo alla coscienza umana ma, presumibilmente, anche agli esseri più elevati e forse anche a Dio stesso. Evidentemente, il terribile peso (o vizio) che deve sopportare un sistema così rigorosamente dalla parte dell'unità è quello di dover stabilire una gradazione di realtà per le cose particolari, che spazi dalle cose fuggevoli a Dio creatore dell'universo.

La più efficace interpretazione alternativa alla dottrina di Śaṅkara fu quella fornita dal filosofo-santo dell'India meridionale Rāmānuja (circa 1017-1137), il quale affermò che anche il livello inferiore al *brahman* deve essere concepito come reale. La posizione di Rāmānuja si trova nel *Vedānta*, ma è più affine al teismo tradizionale così come si è sviluppato nelle tradizioni ebraica, cristiana e musulmana. Tuttavia, la critica di Rāmānuja alla concezione non dualistica (*advaita*) del *brahman* di Śaṅkara non lo conduce a negare né il *nirguṇa brahman*, né l'opinione di Śaṅkara secondo cui la realtà del *saguṇa brahman* è completamente dipendente dal *nirguṇa brahman*. Da questo punto di vista la posizione di Rāmānuja è più affine a quella del teista che afferma, oltre al coinvolgimento di Dio o della divinità nel mondo, una concezione di Dio o della divinità che è al di là e totalmente non affetta dall'esperienza temporale di Dio e dell'umanità.

Il filosofo e uomo di stato del XX secolo Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975) cercò di unire gli aspetti positivi della dottrina del non-dualismo assoluto di Śaṅkara ed il non-dualismo relativo di Rāmānuja, tentando di riconciliare, in una relazione polare, le due nature del *brahman* – da un lato assolutamente unico e al di là, dall'altro pluralista e determinato. Bisogna riconoscere che la dottrina di Radhakrishnan è molto vicina a quella di Śaṅkara tranne per il fatto che afferma vigorosamente la realtà del mondo. Infatti, come afferma nel suo saggio semiautobiografico *The Religion of the Spirit and the World's Need. Fragments of a Confession* (1952), il suo intento è di «salvare il mondo e dargli un reale significato»; è il *brahman* che dà al mondo il suo vero significato, ma solo se il *brahman* è concepito in una relazione positiva con il mondo.

La metafisica di Radhakrishnan mostra l'influenza sia della descrizione dell'Uno/Intelletto (*nous*)/Anima/Mondo di Plotino, sia della concezione del divino processuale di Whitehead:

> [La *Taittirīya Upaniṣad*] afferma che Brahman da cui tutto dipende, a cui tutta l'esistenza aspira, Brahman che è autosufficiente, che non aspira ad altro, senza alcun bisogno, è la fonte di tutti gli altri esseri, il principio intellettuale, lo spirito percipiente, la vita e il corpo. È il principio che unifica il mondo dei fisici, dei biologi, degli psicologi, dei logici, dei moralisti e degli artisti.
>
> (Radhakrishnan, 1953, p. 59).

> Noi abbiamo 1) l'Assoluto, 2) Dio come Potenza Creativa, 3) Dio immanente nel mondo. Non devono essere considerate entità separate. Esse sono poste in questo ordine perché vi è una priorità logica. L'Assoluto deve essere presente con tutte le sue possibilità, affinché la Potenza Creativa possa sceglierne una. La scelta divina deve essere presente affinché vi possa essere il Divino immanente nel mondo. Si tratta di una successione logica e non temporale. Lo spirito del mondo deve essere presente affinché vi possa essere il mondo. Otteniamo così le quattro stabilità o condizioni della realtà, 1) l'Assoluto, Brahman, 2) lo Spirito Creativo, Īśvara, 3) lo Spirito del Mondo, Hiranya-garbha e 4) il Mondo. Questa è la maniera in cui i pensatori induisti interpretano la natura globale della Realtà Suprema.
>
> (*Ibid*., p. 65).

Nel suo tentativo di articolare la natura globale della Realtà Suprema, Radhakrishnan afferma che il *brahman* include Īśvara, e che Īśvara è la manifestazione concreta del *brahman*: «Non vi è nient'altro che l'Assoluto, presupposto di ogni altra cosa. Il mistero centrale è l'Essere stesso. Non dovremmo credere che l'enfasi posta sull'Essere trascuri il Divenire» (introduzione a *The Brahma Sutra*, New York 1960, p. 119). Il Divenire non è altro che *saguṇa brahman* o Īśvara: «L'Assoluto è una realtà vivente con un impulso creativo. Quando è sottolineato questo aspetto, l'Assoluto si trasforma in un Dio Personale, Īśvara» (*ibid*., p. 126). Īśvara non è qualcosa d'altro o di più rispetto al *brahman*; Īśvara è il *brahman* stesso: «Il pensiero creativo 'lasciami essere molti' appartiene al Brahman. Non è semplicemente immaginato in lui. L'energia che si manifesta nel Brahman è una e differente dal Brahman» (*ibid*., p. 142).

Malgrado la determinazione con cui ha tentato di riconciliare la concezione del *brahman* di Śaṅkara con la realtà ed il valore del mondo, Radhakrishnan è stato costretto ad ammettere, seguendo le Upaniṣad e Śaṅkara, che l'assoluta unità del (*nirguṇa*) *brahman* non è toccata da Dio e dalla creazione:

> La creazione del mondo non crea, nei riguardi dell'Assoluto, alcuna differenza. Non può aggiungere nulla o portare via

nulla all'Assoluto. Esso trova in sé tutte le fonti del suo essere. Il mondo del cambiamento non disturba la perfezione dell'Assoluto.

(Radhakrishnan, in Muirhead, 1958, p. 502).

In alcune scuole buddhiste è possibile trovare insegnamenti metafisici ed epistemologici che sembrano essere dei validi esempi di monismo anche se, visto lo scopo di ogni insegnamento buddhista – ottenere l'illuminazione, il *nirvāṇa* (la pace eterna) o la Buddhità – essi dovranno essere ritenuti monistici solo incidentalmente e superficialmente. Il concetto di *śūnya* o *śūnyatā* sviluppato da Nāgārjuna (II o III secolo d.C.) offre un chiaro esempio di come gli insegnamenti buddhisti possano essere, anche se non dovrebbe essere così, interpretati monisticamente. Il Buddhismo Zen (o in cinese il Buddhismo Ch'an) offre un secondo esempio, ambiguo allo stesso modo, di un vero e proprio monismo. In entrambi i casi, e come d'altra parte in tutta la tradizione buddhista in generale – fino al limite in cui tali generalizzazioni possono essere fatte correttamente per tutte le varietà degli insegnamenti buddhisti – il monismo è in primo luogo inteso come una semplice tappa filosofica o concettuale sulla via dell'illuminazione che nessuna frase può esprimere adeguatamente o stabilire in maniera ferma. Secondo Nāgārjuna, la realtà assoluta può essere sperimentata positivamente ma può essere espressa solo negativamente: «Non è morte, nascita, distruzione, persistenza, unità, molteplicità, arrivo, partenza» (*Madhyamakakārikā* 1).

D.T. Suzuki (1870-1966), il prolifico interprete del Buddhismo Mahāyāna e noto esponente del Buddhismo Zen in Occidente, ci offre un più chiaro ragguaglio sul carattere paradossale del limite fino a cui lo Zen può essere o no considerato monistico:

Possiamo dire che il Cristianesimo è monoteista e il Vedānta [la principale scuola di filosofia indiana, basata sulle Upaniṣad] panteista; ma non possiamo fare un'asserzione simile per quello che riguarda lo Zen. Lo Zen non è né monoteista, né panteista; lo Zen resiste a tutte queste definizioni. Dunque non vi è un oggetto su cui fissare il nostro pensiero. Lo Zen è una nuvola portata dal vento nel cielo. Nessuna vite lo fissa, nessuna corda lo lega; si muove dove vuole. *Nessun tipo di meditazione riuscirà a fermare lo Zen in un luogo*. La meditazione non è lo Zen. Né il panteismo, né il monoteismo forniscono allo Zen il suo oggetto di concentrazione... lo Zen richiede di avere la mente libera e non ostruita: anche l'idea di unità o di totalità è uno scoglio ed una trappola soffocante che minaccia la libertà originaria dello spirito.

(Suzuki, 1974, p. 40).

La *Mādhyamika* (Via di Mezzo) di Nāgārjuna ed il Buddhismo Zen condividono con le filosofie monistiche l'attacco sistematico e molto efficace contro l'apparente autosufficienza e la presunta realtà di tutte le cose particolari, ma in quanto espressioni della saggezza spirituale buddhistica oltrepassano le conseguenze monistiche di questo attacco per giungere al silenzio dell'illuminazione.

Nella tradizione cinese, ed in particolare negli scritti di Lao-tzu (tradizionalmente, VI secolo a.C.?) e di Chuang-tzu (ultimi anni del IV secolo, primi del III a.C.), il concetto ingannevole ma formativo del Tao adempie una funzione simile a quella del concetto di *śūnyatā* nel Buddhismo Mādhyamika. Secondo il *Tao-te-ching* (Il libro della Via e della Virtù), il testo poetico filosofico attribuito a Lao-tzu ma in realtà composto dai suoi seguaci approssimativamente verso l'inizio del IV secolo a.C., il Tao è l'unità e il principio creativo sottostante a tutte le cose particolari. In opposizione ad un monismo assoluto come quello difeso da Śaṅkara, il Taoismo di Lao-tzu e di Chuang-tzu non minaccia, e di fatto celebra, la realtà ed il valore delle cose particolari. Spazio e tempo, persone e natura, vita e morte e tutte le sfumature dell'essere e del divenire nascono e ritornano al Tao. Ma il Tao non è un principio o un concetto da meditare: è invece una realtà misteriosa ed ineffabile da sperimentare – e quando sperimentata, esprimibile solo indirettamente ed inadeguatamente. Il Tao non può essere afferrato o definito, ma può essere accettato e lasciato intendere da azioni abili e apparentemente prive di sforzo. Il Tao è al di sopra dei concetti, al di sopra anche dell'essere e del non essere, e tuttavia trapassa tutte le realtà fissate dai concetti. È l'Uno dietro ai molti – ma non l'Uno che possa essere nominato, pensato o delineato. Come la farfalla che cessa di essere se stessa quando è catturata ed incorniciata, i tentativi degli uomini di afferrare il Tao riescono solo a cogliere le espressioni del Tao, ma non il Tao in se stesso.

Tradizione occidentale. Vi sono forse una dozzina di pensatori, disseminati nella storia del pensiero occidentale, che potrebbero essere probabilmente inclusi in ogni ricerca che prenda in considerazione i sistemi monistici. Tra i candidati probabili, presso gli antichi Greci vi è Parmenide per la sua enigmatica, ma importantissima, definizione della realtà come Uno. Se il monismo dovesse essere considerato come la teoria che afferma un unico tipo di realtà (e perciò diversamente dalla concezione più comune del monismo che definisce la realtà come singolare), in questo elenco dovrebbe essere incluso anche Democrito per la sua definizione della realtà costituita dagli atomi. Plotino, il mistico neoplatonico del III secolo, formulò una filosofia dell'Uno che rappresenta il modello del pensiero monistico nella storia della filosofia occidentale. Il pe-

riodo cristiano è risolutamente teistico – ossia mantiene una separazione reale tra il creatore e la creazione – con le notevoli eccezioni del teologo irlandese del IX secolo Giovanni Scoto Eriugena e del mistico renano del XIV secolo Meister Eckhart.

Nel pensiero ebraico e musulmano, il teismo ortodosso e la sua conseguente resistenza al monismo si dimostrò in generale uno strumento efficace per arginare il monismo, tranne che nel caso di Ibn ʿArabī, il Ṣūfī musulmano spagnolo del XIII secolo, il quale insegnò che Dio, o la realtà, è assolutamente singolare, e che l'anima umana è indistinguibile da Dio. È importante per chiunque abbia poca familiarità con il pensiero islamico comprendere che i pensatori musulmani del Medioevo usavano le stesse fonti filosofiche – in primo luogo Platone ed i Neoplatonici – dei pensatori ebrei e cristiani. Naturalmente i pensatori in ognuna di queste tre tradizioni religiose e culturali attingevano anche a piene mani dalla loro rispettiva tradizione religiosa, che a loro volta influenzavano. Nel caso di Ibn ʿArabī la sua esperienza musulmana prese la forma del misticismo conosciuto come Sufismo. Come nota A.R. Zaehner: «L'introduzione di idee neoplatoniche nel Sufismo derivanti dalla filosofia fu, naturalmente, dovuta in gran parte a Ibn ʿArabī che le sistematizzò e le rese qualcosa di molto simile alla versione di Śaṅkara del Vedānta» (*Hindu and Muslim Mysticism*, New York 1969, p. 174). Anche se il sistema di Ibn ʿArabī fu generalmente considerato eretico dai musulmani ortodossi, i suoi scritti – forse a causa della vasta erudizione e della manifesta santità – influenzarono i successivi pensatori musulmani e cristiani. [Vedi *IMMAGINE*, vol. 4].

Nell'età moderna i due filosofi monistici più importanti furono l'ebreo sefardita del XVII secolo Baruch Spinoza, che concepì la realtà come un'unica sostanza, chiamandola Dio o Natura, e l'idealista tedesco del XIX secolo G.W.F. Hegel, il cui concetto di Assoluto è tuttora in Occidente il sistema filosofico monistico dominante. Nel nostro secolo vi sono almeno quattro filosofi, tutti americani o inglesi, che hanno sviluppato la filosofia monistica hegeliana o idealismo assoluto: Josiah Royce e F.H. Bradley, che scrissero all'inizio del secolo XX, e W.T. Stace e J.N. Findlay, entrambi studiosi di Hegel e metafisici che scrissero alla metà del secolo.

Virtualmente tutti questi filosofi, pensatori religiosi, e mistici ed altri che potrebbero essere aggiunti a questa lista possono essere considerati una variante o un sottotipo di una delle seguenti cinque autorevoli figure: Plotino, Eriugena, Eckhart, Spinoza ed Hegel.

Plotino (circa 205-270), l'ultimo grande pensatore dell'antichità, unì a una profonda conoscenza di Platone, di Aristotele e degli Stoici una profonda esperienza mistica dell'unità assoluta. Sebbene Plotino considerasse la sua opera un'interpretazione fedele della filosofia di Platone, egli è ritenuto giustamente il fondatore di una nuova scuola di filosofia, vale a dire il Neoplatonismo. Inoltre, sebbene gli scritti di Plotino, e perciò i capisaldi del Neoplatonismo di cui egli fu il primo ed il più grande esponente, non furono influenzati dagli insegnamenti cristiani, né letti dai teologi cristiani medievali, essi esercitarono indirettamente una notevole influenza sul pensiero cristiano attraverso Agostino (354-430) e Dionigi l'Areopagita (attivo intorno al 500). Le *Enneadi* di Plotino furono riscoperte da Marsilio Ficino, il capo dell'Accademia platonica di Firenze del XV secolo. Meister Eckhart (1260-1327?) articolò un nuovo sistema monistico costruito sul Neoplatonismo, da una parte, e sul suo pensiero e sulla sua vita spirituale di monaco domenicano tedesco dall'altra.

La tendenza neoplatonica – o plotiniana – del monismo mistico di Meister Eckhart spiega la sua diversità e le difficoltà incontrate con i difensori del teismo cristiano ortodosso. Un'analisi più attenta dell'idea dell'Uno di Plotino ci mostrerà sia la sua affinità sia la sua incompatibilità di fondo con la dottrina cristiana; non sorprende quindi che l'uso del monismo neoplatonico da parte di Eckhart porterà i suoi scritti ad essere censurati come eretici.

Il concetto dell'Uno di Plotino è comparabile all'Uno assoluto di Parmenide, al Bene della *Repubblica* di Platone, alla causa prima di Aristotele e al dio immanente degli Stoici ed è in parte derivato da essi. Tuttavia, Plotino, affermando l'assolutezza e la trascendenza dell'Uno, parla dal punto di vista di un'esperienza mistica irresistibile dell'Unità. Nelle *Enneadi*, che Porfirio, allievo di Plotino, sistemò in sei gruppi di nove trattati ciascuno (dal greco, *ennea*, «nove»), tutti questi riferimenti all'Uno, e particolarmente quelli del trattato finale (6,9), «Sul Bene o Uno», sottolineano che l'Uno non può essere descritto o caratterizzato, ma può essere solamente indicato come la fonte ineffabile e lo scopo dell'esperienza mistica. In termini comparabili al concetto upaniṣadico del *brahman* – anche se con una più forte affermazione del valore e della bellezza dell'anima individuale e del mondo fisico – Plotino concepisce l'Uno come l'assoluta unità e armonia sottostante a tutte le cose particolari e a tutte le polarità. L'Uno è la fonte degli altri due principi, o livelli, della realtà, entrambi esistenti nell'Uno e che condividono così la sua divinità. Ma non per questo l'Uno perde in assolutezza. Dal momento che il secondo e il terzo principio, la Mente o Intelletto (*nous*) e l'Anima, sono reali (anche se non assoluti in sé), non è facile,

come ammette Plotino, affermare in che cosa consista l'Uno o l'Unità. Si può avere esperienza dell'Unità ma non descriverla. Plotino dice:

> Noi siamo in cerca dell'Unità: dobbiamo arrivare a conoscere il principio di tutto, il Bene e Primo; perciò non possiamo allontanarci dal regno del Primo per giacere tra gli ultimi: dobbiamo combattere per questo Primo elevandoci dalle cose dei sensi che sono infime. Mondati da tutto il male nei confronti del Bene, dobbiamo innalzarci al Principio mediante noi stessi: da molti dobbiamo diventare uno; solo così otterremo la conoscenza di ciò che è il Principio e l'Unità...
> L'Unità non è il Principio dell'Intelletto, ma qualcosa di più alto ancora: il Principio dell'Intelletto è ancora un essere, ma il Primo è antecedente a tutto l'Essere: non può essere un essere, perché un essere ha, per così dire, la forma della sua realtà, mentre l'Unità è senza forma, anche senza forma di Intelletto.
>
> (*Enneadi* 6.9.3).

Plotino, in questo trattato, prosegue con una serie di definizioni negative: l'Uno non è semplicemente il Bene, l'Intelletto o l'Anima, ma è la fonte indivisibile e il fine perfetto di tutte le realtà limitate. Tutte le definizioni dell'Uno devono essere negative: solo l'esperienza dell'Uno non può che essere irresistibilmente positiva. Questa esperienza è più che un'intuizione o una visione, è «un'unità appresa»:

> L'uomo formato da questa mescolanza col Supremo deve – se solo lo ricordasse – portare la sua immagine in lui: egli è diventato l'Unità, non avendo al suo interno o al suo esterno nessuna diversità; una volta compiuta l'ascesa non esiste più movimento, passione, prospettiva, desiderio; il ragionare, le Intellezioni e anche il sé sono sospesi: portato via, riempito da Dio, egli ha in perfetta tranquillità raggiunto'l'isolamento; sedato tutto, egli non si gira più da un lato o dall'altro, neanche verso se stesso; totalmente in riposo è diventato lo stesso riposo.
>
> (*Ibid.* 6.9.11).

Come mette bene in evidenza questo passaggio, è difficile separare nella filosofia di Plotino le asserzioni mistiche da quelle filosofiche, e sotto questo aspetto, sebbene non sia cristiano, Plotino si pone alla testa di una serie di filosofi-teologi mistici cristiani per i quali il concetto di Dio o dell'Assoluto è nello stesso tempo oggetto dell'esperienza mistica e della riflessione filosofica. [Vedi *NEOPLATONISMO*].

Nella sua opera *De Divisione Naturae*, per esempio, il teologo irlandese Giovanni Scoto Eriugena (810-877) affermò ed estese molti dei principi di Plotino: l'ineffabilità assoluta di Dio – concetto espresso nel linguaggio teologico cristiano in modo quasi identico alle descrizioni dell'Uno fatte da Plotino; un doppio processo di emanazione dall'Uno e di ritorno all'Uno dei livelli più bassi della realtà – livelli che assomigliano a quelli distinti nelle *Enneadi*. Contemporaneamente Eriugena fece uso di idee cristiane desunte da Dionigi l'Areopagita e da Gregorio di Nissa, dei quali tradusse le opere dal greco al latino. Per Eriugena, come per Plotino, Dio o l'Uno non è solamente al di là del pensiero umano, ma anche al di là del suo stesso pensiero; Dio è a sé incomprensibile perché nella sua unità egli non pensa affatto. Difatti il motivo della creazione, compiuta attraverso le idee (*nous* nel sistema di Plotino, gli attributi divini in quello di Eriugena), è di manifestare la natura altrimenti assolutamente ed eternamente nascosta di Dio. Per questo motivo il Dio di Eriugena è virtualmente identico all'Uno di Plotino. Egli (o esso vista la sua natura assoluta e transpersonale) è la fonte dell'essere e della conoscenza che assolutamente trascende.

Meister Eckhart (1260-1327?) attinse la sua dottrina da Eriugena e attraverso questi da Plotino e dai primi pensatori cristiani neoplatonici. Egli sviluppò un concetto dell'Assoluto, o Dio, che chiamò la divinità, rifacendosi alle due dottrine sviluppate da Plotino ed Eriugena e comparabile con la concezione duale del *brahman* indeterminato (*nirguṇa*) e determinato (*saguṇa*) nell'Advaita Vedānta. Per Eckhart, Dio è l'Essere in sé, o tutto ciò che è, ma è anche inspiegabilmente sopra ed oltre l'Essere, totalmente altro ed assolutamente Uno. L'Esistenza o l'Essere può essere concepito da due punti di vista, sia come la misteriosa fonte dell'essere, sia come l'essere (o la creazione) stesso, ma alla fine vi è solamente un'unica esistenza. Tale affermazione di un'unità assoluta dell'essere da un lato, e dall'altro l'idea che tutti gli esseri, anima umana inclusa, non sono altro che Dio o l'Essere visti dalla prospettiva della creazione, ci fanno capire perché gli insegnamenti di Eckhart fossero ritenuti troppo vicini al monismo per non essere in disaccordo con il cristianesimo ortodosso. La concezione di Eckhart dell'unità di Dio ricalca la caratterizzazione negativa di Dio fatta da Eriugena e ha somiglianza con la concezione del fondamento come *śūnyatā*, vuoto o non essere di Nāgārjuna. Chiaramente, vi è un punto nel monismo in cui la pienezza assoluta e il vuoto assoluto dell'essere non sono più distinguibili – sono modi ugualmente veri ed ugualmente inadeguati di esprimere l'assoluta alterità dell'Uno, la fonte ultima ed ineffabile di tutte le cose particolari.

La stessa necessità di concepire l'Assoluto da due prospettive – come è in se stesso e come è dalla prospettiva della creazione – si trova nel sistema metafisico di Baruch Spinoza (1632-1677), in cui l'Assoluto è chiamato Sostanza, Dio, o Natura. Per Spinoza questi

tre concetti sono dei perfetti sinonimi, infiniti ed assolutamente necessari: «Dio, o la sostanza, consiste di infiniti attributi, ognuno dei quali esprime una essenza eterna ed infinita, e necessariamente esiste» (Proposizione 11). Dio (o Sostanza, o Natura) si manifesta attraverso un numero infinito di attributi, due dei quali, il pensiero e l'estensione (o idee e corpi), sono intelligibili all'uomo e costitutivi della sua esperienza. Questi due attributi, e le loro infinite combinazioni, sono correlati l'un l'altro (contraddistinguendosi così dal dualismo di mente e corpo di Descartes) mediante la loro fonte comune nell'unica Sostanza divina. La soluzione data da Spinoza al dualismo cartesiano genera tuttavia lo stesso problema che si trova in tutti i sistemi monistici – ossia la difficoltà di stabilire la realtà delle cose particolari, che Spinoza chiama modi, all'interno dell'unica sostanza indivisibile. Anche se si potrebbe pensare che Spinoza creò la sua metafisica partendo da un impulso mistico o religioso, la sua concezione del divino come impersonale e assolutamente necessario non fu chiaramente influenzata (se non forse negativamente) dalla teologia ortodossa ebrea o cristiana.

Concependo il mondo come una manifestazione di Dio stesso nella sua inviolabile unità, Spinoza è d'accordo con altri monismi radicali come quello dell'Advaita Vedānta (delle *Upaniṣad* e di Śaṅkara), di Plotino, di Eriugena e di Eckhart ma è il solo ad attribuire un determinismo assoluto alla sostanza divina. Su questo punto Spinoza è rigorosamente coerente, anche se la sua terminologia dà l'impressione di una certa incoerenza o di essere addirittura paradossale: egli parla della necessità della Sostanza divina in termini di libertà e di determinismo, perché Dio è libero di fare ciò che è richiesto dalla sua natura. E Dio è libero a causa di ciò che è – o a causa della necessità che è il carattere essenziale della sua esistenza. Dal momento che solo Dio deve essere, e deve essere ciò che Egli è, solo Dio è libero. Inoltre, tutti gli attributi ed i modi di Dio sono ciò che sono necessariamente in quanto parti dell'essenza di Dio. Senza violare la sua unità e la sua necessità si può concepire Dio, o la Natura, in termini polari, come il creatore; o *natura naturans* («natura naturante»), e come creazione, *natura naturata* («natura naturata»). Quest'ultima consiste nelle infinite combinazioni degli attributi e dei modi dell'unica Sostanza divina, Dio o Natura. Entro tale Sostanza tutte le cose che esistono, esistono in questo modo perché altro non sono che Dio, e la natura di Dio è assolutamente necessaria.

Nella parte conclusiva dell'*Etica*, Spinoza afferma che questa Sostanza – la quale, dobbiamo ricordarlo ancora, è l'unica e sola realtà, senza badare a quanto diversa e molteplice possa apparire alla prospettiva umana – può essere conosciuta mediante la terza o più elevata forma di conoscenza, l'amore intellettuale di Dio. Tale amore, che è conoscenza di una cosa particolare in relazione alla sua causa divina (o natura divina), è in realtà una conoscenza diretta di Dio, o Natura, nella sua infinità, eternità e necessità. In questa discussione dell'amore intellettuale di Dio che si trova nella quinta parte dell'*Etica*, intitolata «Della libertà umana», la concezione monistica spinoziana della Sostanza (Dio o Natura) rivela una profonda esperienza personale che sembrerebbe affondare le sue radici nell'esperienza mistica anche se non proprio religiosa nel senso usuale. Mentre nel complesso l'*Etica* sembra rappresentare un monismo ateo che non lascia spazio al Dio della religione occidentale, l'amore profondamente mistico della necessità divina, che è lo scopo e forse la fonte dell'intero sistema di Spinoza, sembrerebbe giustificare l'affermazione di Novalis, spesso citata, su Spinoza come «un uomo intossicato da Dio». W.T. Stace sostiene entrambe queste interpretazioni e afferma che Spinoza «mostra nella sua figura il paradosso vivente di essere un ateo intossicato da Dio» (*Mysticism and Philosophy*, p. 217).

Poiché la sua filosofia dello Spirito assoluto è più il risultato di una riflessione filosofica che il prodotto di un'esperienza mistica, G.W.F. Hegel è più vicino a Spinoza che a Plotino o a Eckhart. Hegel assomiglia a Spinoza anche per il fatto che la sua filosofia dell'Assoluto è un'espressione, sebbene parziale ed indiretta, dell'esperienza e della comprensione di un'Unità assoluta per la quale i grandi mistici dell'Asia e dell'Occidente restano la fonte primaria. Nello spiegare la relazione tra misticismo e filosofia in Hegel, Frederick Copleston saggiamente fa notare che Hegel non fu un mistico e non pensò che il misticismo potesse risolvere i problemi della filosofia, ma piuttosto «egli vide nel misticismo l'intuizione di una verità che era compito della filosofia comprendere ed esporre in maniera sistematica» (*Religion and the One*, p. 135).

La concezione dell'Assoluto di Hegel riunisce elementi tratti da molti filosofi precedenti, tra i quali Plotino, Eriugena, Eckhart e Spinoza, e tuttavia Hegel introduce, nella sua sintesi originale, nuove concezioni tali da creare una filosofia monistica moderna e profonda. In termini simili alla concezione di Dio presente in Eriugena o in Eckhart, Hegel concepisce lo Spirito assoluto come manifestantesi attraverso la creazione spaziale e temporale. Per Hegel, tuttavia, l'Assoluto non è né vuoto né così totalmente trascendente al punto da essere considerato come non essere. Piuttosto, lo Spirito assoluto di Hegel assomiglia di più alla concezione della Sostanza di Spinoza, in quanto intelligibile alla coscienza umana. È mediante la razionalità umana

che l'Assoluto ha il suo essere: l'Assoluto esiste mediante il suo autoconoscersi che non è altro che il suo essere conosciuto attraverso la filosofia speculativa. Sotto questo aspetto, si può dire che la concezione hegeliana dello Spirito assoluto mette in mostra una temporalità radicale, caratteristica della filosofia processuale e di altri sistemi filosofici moderni influenzati dalla teoria dell'evoluzione. Lo Spirito stesso evolve attraverso la coscienza umana, senza la quale non si può dire che sia intelligibile – o reale, il che è la stessa cosa stando all'identificazione operata da Hegel tra razionale e reale.

Il sistema di Hegel è dunque monistico? In che cosa consiste il suo principio di unità o di unicità? Dal momento che il sistema di Hegel preclude la possibilità di ricapitolazioni univoche, si possono dare due risposte appropriate: poiché l'Idea assoluta è singola, razionale e l'unica realtà, il sistema di Hegel assomiglia chiaramente ai sistemi monistici di Plotino, Eriugena, Eckhart e Spinoza; tuttavia, poiché non si può pensare che l'Idea assoluta esista in se stessa, come realtà piena o perfetta, separabile dal processo della coscienza umana per mezzo della quale si conosce, c'è un senso in cui l'Uno in questione, l'Idea assoluta, è ugualmente temporale e molteplice. Lo Spirito assoluto è all'inizio e senza di esso non vi sarebbe nessun inizio – ma accade anche che esso viene ad essere o viene all'essere per il fatto di essere pensato – mentre la riflessione umana fa avanzare, o rende reale, il contenuto attuale dell'idea divina. Dal punto di vista di Hegel la sua *Fenomenologia dello Spirito* era un contributo significativo all'autorealizzazione dello Spirito assoluto.

Delineare la relazione tra queste due prospettive – lo Spirito assoluto come l'unica fonte del tutto e come il processo spazio-temporale – richiese ad Hegel migliaia di pagine tormentose e continua a produrre infiniti volumi di interpretazione da parte dei suoi seguaci e dei suoi critici. Mentre sarebbe possibile risolvere il problema dell'Uno e dei molti in termini contemporanei senza far riferimento ad Hegel, la maggior parte dei lavori importanti su questo problema in questo secolo è chiaramente riconducibile all'una o all'altra interpretazione del sistema hegeliano. Lo sforzo più promettente sembrerebbe quello di J.N. Findlay, le cui Gifford Lectures, *The Discipline of the Cave*, e *The Transcendence of the Cave*, tenute dal 1964 al 1966, rappresentano una riformulazione, con un metodo fenomenologico e dialettico, dei problemi presentati per la prima volta da Plotino ed Hegel.

Conclusione. Un esame dei sistemi monistici varia dall'inflessibile dottrina dell'Advaita («non duale») Vedānta di Śaṅkara a quei pensatori, come Radhakrishnan e Hegel, che hanno tentato di affermare l'unità o l'unicità del reale senza mettere in pericolo la realtà o il valore della molteplicità. Sotto questo aspetto, la risposta di Radhakrishnan e la sua riformulazione della concezione del *brahman* di Śaṅkara «così da salvare il mondo e dargli un reale significato» sembrerebbe essere una critica efficace della posizione del monismo assoluto: più radicale è l'affermazione dell'unicità, più difficile è affermare le cose particolari in quanto cose particolari. Nel contesto dell'unità assoluta, tutte le cose particolari sono relegate ad uno statuto di quasi realtà. Se tutto è *brahman* – o Essere, o l'Assoluto, o l'Uno, qualsiasi altro nome abbia – allora i bastoni e le pietre, le civiltà ed i pianeti, le idee e le divinità devono tutte condividere, e forse perdere, la loro realtà determinata a favore della onninclusiva (o onniconsumante) realtà dell'Uno.

Dato il grado con cui un sistema monistico mette in pericolo la realtà del mondo ordinario, non ci sorprende osservare che esso si è ispirato, ed a sua volta presta le sue formulazioni, all'esperienza mistica. I tre sistemi monistici più agguerriti – quelli di Śaṅkara, Plotino e Spinoza – sono tutti dipendenti da una consapevolezza mistica, per quanto razionali possano essere i loro rispettivi processi di articolazione. In considerazione della tendenza monistica tesa a svalutare l'intera gamma delle cose particolari, è comprensibile che nella storia del pensiero occidentale il monismo sia stato combattuto non solo dalle teologie ortodosse (dell'Ebraismo, del Cristianesimo e dell'Islamismo), ma ugualmente dalle filosofie dominanti. In Asia e soprattutto in India può sembrare che il monismo abbia avuto un grande successo storico, ma la maggior parte dei sistemi di pensiero asiatici – per esempio il Confucianesimo in Cina, il teismo e lo Yoga in India, e varie forme di Buddhismo in ogni parte dell'Asia – non sono stati monistici. Inoltre, la notevole influenza dell'Advaita Vedānta in India può essere dovuta alla sua evidente fonte mistica e alla sua forza ermeneutica piuttosto che alla sua argomentazione filosofica. L'affermazione monista dell'Uno (qualunque sia la terminologia) può essere sicuramente più vera delle miriadi di posizioni religiose e filosofiche che affermano la realtà della molteplicità, ma, sebbene la maggioranza dei pensatori e dei filosofi religiosi manchi di intuizione mistica, sembra probabile che nel futuro della religione e della filosofia il monismo continuerà ad essere una posizione minoritaria fortemente combattuta.

[Per un punto di vista in contrasto con il monismo, vedi *DUALISMO*. Idee correlate sono prese in esame in *PANTEISMO E PANENTEISMO*, e problemi sorti dalla relazione tra il divino ed il cosmo sono presi in considerazione nella voce *TRASCENDENZA E IM-*

MANENZA. Vedi anche le biografie dei pensatori qui menzionati, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

La più utile rassegna delle filosofie monistiche è costituita dalle Gifford Lectures di F. Copleston, pubblicate con il titolo *Religion and the One. Philosophies East and West*, New York 1982. Sebbene sia meno centrato sul monismo, il brillante studio interpretativo di K. Jaspers, *Die Grossen Philosophen*, München 1957 trad. it. *I grandi filosofi*, Milano 1973) esamina praticamente tutti i contributi filosofici alla posizione monistica. Si raccomanda soprattutto la lettura dei capitoli su Lao-tzu e Nāgārjuna, Eraclito e Parmenide, Plotino, Nicola Cusano e Spinoza. Il libro di W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia 1960, è uno studio delle implicazioni del misticismo per la filosofia, ed in particolar modo per le filosofie monistiche. Nove articoli sulla filosofia del misticismo sono raccolti in «The Monist», 59 1976). Rassegne sul monismo e sul panteismo si possono trovare in *The Encyclopedia of Philosophy*, New York 1967; e nell'*Encyclopaedia Britannica*, Chicago 1968.

Tra le numerose edizioni praticamente indistinguibili delle Upaniṣad, vi è quella di Sarvepalli Radhakrishnan (trad. e cur.), *The Principal Upaniṣads*, New York 1953. Per una edizione italiana delle Upaniṣad, cfr. *Upaniṣad - Vediche, Postvediche, Settarie e del Yoga*, a cura di C. Della Casa, Torino rist. 1983. La metafisica di Radhakrishnan è ampiamente illustrata in *An Idealist View of Life*, London 1957, 2ª ed.; cfr. anche il suo *Spirit in Man*, in J.J. Muirhead (cur.), *Contemporary Indian Philosophy*, London 1958. Per una esposizione ed una difesa contemporanea del sistema non dualista di Śaṅkara, cfr. E. Deutsch, *Advaita Vedānta. A Philosophical Reconstruction*, Honolulu 1969. Per quanto riguarda Nāgārjuna e il primo (o indiano) Buddhismo Mahāyāna, cfr. specialmente F.J. Streng, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, New York 1967; e K.K. Inada (trad. e cur.), *Nāgārjuna. A Translation of His Mūlamadhhyamakakārikā with an Introductory Essay*, Tokio 1970. Il libro di D.T. Suzuki, *Introduction to Zen Buddhism*, New York 1974 (trad. it. *Introduzione al buddhismo Zen*, Roma), è una delle molte introduzioni e rassegne che egli ha scritto, che riguardano il carattere paradossalmente monistico del Buddhismo Zen. Particolarmente utile è il volume a cura di W. Barrett, *Zen Buddhism. Selected Writings of D.T. Suzuki*, Garden City/N.Y. 1956. Vi sono numerose traduzioni inglesi del *Tao-te-ching* di Lao-tzu e degli scritti di Chuang-tzu; tra queste: Wing-tsit Chan, *The Way of Lao-tzu*, Indianapolis 1963; B. Watson, *Chuang-tzu. Basic Writings*, New York 1964; e R.M. Smullyan, *The Tao is Silent*, New York 1977. Cfr. *Testi taoisti*, a cura di F. Tomassini, introd. di L. Lanciotti, Torino rist. 1987.

La migliore traduzione inglese delle *Enneadi* di Plotino resta quella di S. MacKenna, *The Enneads*, New York 1957, 3ª ed. Cfr. *Enneadi*, a cura di V. Cilento, I-IV, Bari 1947-49. Passi scelti tratti dal *De divisione naturae* di Giovanni Scoto Eriugena sono ristampati in R. McKeon (cur.), *Selections from Medieval Philosophers*, I, New York 1930; in H. Shapiro (cur.), *Medieval Philosophy*, New York 1964; e in J.F. Wippel e A.B. Wolter (curr.), *Medieval Philosophy*, New York 1969. Per un'edizione italiana, cfr. *De divisione naturae*, Milano 1967. Vi sono molte traduzioni in lingua inglese di Meister Eckhart: J.M. Clark e J.V. Skinner, *Meister Eckhart. Selected Treatises and Sermons*, London 1958; R.B. Blakney, *Meister Eckhart. A Modern Translation*, New York 1941; M. Fox, *Breakthrough. Meister Eckhart's Creation Spirituality*, New York 1980, con introduzione e commento. Cfr. Meister Eckhart, *Opere tedesche*, a cura di M. Vannini, Firenze 1982. Una brillante interpretazione filosofica è quella di R. Schürmann, *Meister Eckhart, Mystic and Philosopher*, Bloomington/Ind. 1978. L'interpretazione più dotta e importante di Ibn ʿArabī è quella di H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, Paris 1958.

La metafisica di Spinoza è espressa compiutamente nella sua *Ethica more geometrico demonstrata* (1677) (trad. it. *Etica*, Firenze 1963). Per quanto riguarda Hegel, fondamentale è la sua *Phänomenologie des Geistes* (1807) (trad. it. *La fenomenologia dello spirito*, I-II, Firenze 1974). Tre importanti riformulazioni dell'Assoluto hegeliano si trovano in J. Royce, *The World and the Individual*, I-II, New York 1901-1902 (Gifford Lectures 1900-1901); F.H. Bradley, *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay* (1893), Oxford 1930, 2ª ed. riv. (trad. it. *Apparenza e realtà. Saggio di metafisica*, Milano 1947); e J.N. Findlay, Gifford Lectures, 1964-1966, pubblicate in due volumi: *The Discipline of the Cave*, London 1966, e *The Transcendence of the Cave*, London 1967. Il neohegelismo o (secondo le sue parole) neo-neoplatonismo di Findlay è ulteriormente sviluppato nel suo *Ascent to the Absolute. Metaphysical Papers and Lectures*, London 1970; e una sintesi del suo pensiero si trova in D.P. Lackey, *An Examination of Findlay's Neoplatonism*, in «The Monist», 59 (1976), pp. 563-73.

ROBERT A. McDERMOTT

MONOTEISMO. Il termine *monoteismo*, dal greco *monos* («unico») e *theos* («Dio») è usato principalmente per denotare l'esperienza religiosa e la dottrina filosofica che concepiscono Dio come uno, perfetto, immutabile, creatore del mondo dal nulla, distinto dal mondo, onnipotente, attivo nel mondo, personale e degno di essere venerato da tutte le creature. Non tutte le forme di monoteismo sono d'accordo su tali attributi. Le difficoltà principali riguardano l'esistenza di Dio separato dal mondo e il suo essere personale.

Il termine *monoteismo* è stato di solito usato dalla teologia piuttosto che per operare delle descrizioni della religione di carattere filosofico o comparativo. I filosofi hanno usato il termine *teismo* come equivalente di *monoteismo*, mentre gli studi comparativi ritengono che categorie come *monoteismo* e *politeismo* siano inappropriate per descrivere certe tradizioni religiose. Il *monoteismo* presuppone l'idea di un *theos* – ossia l'idea di un essere divino fornito d'intelletto e volontà, del tutto personale, raffigurabile in immagini prese dalla vita umana e reso vicino con la preghiera.

Da questo punto di vista il monoteismo si differenzia dal deismo e dalle varie forme di monismo. Inoltre esso presuppone l'unità del divino e innalza alla supremazia e alla potenza assoluta un unico *theos* che produce e governa tutte le cose in accordo con la sua volontà divina. Questo tratto distintivo differenzia il monoteismo da quelle concezioni che ammettono una pluralità di esseri divini. In altri termini il *monoteismo* è più atto a descrivere l'idea di Dio presente nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islamismo e in quei sistemi filosofici basati su queste tradizioni. Possiamo però estendere l'uso del termine fino ad includere le concezioni della divinità di certe altre tradizioni come lo Zoroastrismo, il Sikhismo ed alcune forme di Induismo e di Buddhismo, abbastanza differenti dal modello monoteistico in quanto pongono e concepiscono l'esistenza di forze del male accanto a Dio, la natura impersonale di Dio, la completa immanenza di Dio nel mondo, o l'irrealtà fondamentale del mondo. In questa voce, il requisito minimo richiesto affinché una tradizione religiosa possa essere considerata monoteista è che metta in risalto sia il termine *theos* sia il termine *monos*.

Il monoteismo nella storia religiosa. Anche se per lo più il monoteismo viene associato all'Ebraismo, al Cristianesimo e all'Islamismo, non bisogna dimenticare che le tendenze all'opera nella prospettiva monoteistica sono da lungo tempo presenti nella storia religiosa dell'umanità. Il monoteismo è come un fiume con molte sorgenti e molti affluenti. È difficile tracciare il corso del fiume perché le credenze monoteiste molte volte nascono per protesta contro altre credenze ed altre pratiche religiose.

Per quanto oscure, le fonti del monoteismo possono essere rintracciate fin dove arriva la nostra conoscenza della vita culturale dell'umanità, ossia nella divinità elevata primordiale dei cacciatori arcaici. La teoria dell'*Urmonotheismus* («monoteismo originario») sostenuta da Wilhelm Schmidt e da altri afferma che il monoteismo primordiale fu la prima forma in cui si manifestò la percezione umana della divinità e che la pluralità degli esseri divini e degli spiriti che si trovano nelle religioni arcaiche non è altro che una degenerazione da questa percezione originaria.

Anche se questa teoria non può essere dimostrata dalla storia delle religioni, in anni recenti le ricerche hanno chiarito che molti popoli arcaici possiedono la concezione di un dio elevato creatore del mondo, che ha una autorità suprema sugli altri dei e spiriti e presiede alla moralità umana. Alcune tra le popolazioni più arcaiche, come certe tribù africane, gli aborigeni australiani ed i cacciatori nomadi della Terra del Fuoco, hanno una concezione precisa di un dio supremo di solito associato con il cielo che è invariabile, invisibile, onnipotente e datore di moralità. Di norma il dio elevato supremo è un dio remoto (*deus otiosus*), troppo distante, onnipotente, buono e giusto per aver bisogno di venerazione o per essere profondamente coinvolto nella vita ordinaria: vi sono divinità e spiriti minori che svolgono un ruolo più attivo nella vita delle persone.

Il flusso del monoteismo scorre debolmente nelle fertili valli delle religioni agricole arcaiche poiché la loro esperienza pluralistica delle forze della natura trova il proprio centro nella figura della Madre Terra. Qui il dio elevato tende a diventare il capo del pantheon divino. Sospinto indietro dalle divinità della fecondità della terra, il dio elevato difficilmente può essere il centro di una percezione unificante della divinità. Ma alcuni dei elevati si svilupparono in sovranità ed autonomia complete, come fonti del potere fecondante e come garanti dell'ordine e delle norme del mondo e della società umana. Per esempio, Zeus e Jupiter erano dei elevati sovrani modellati in accordo con le nozioni greche e romane di norma e legge. In India, Varuṇa era il guardiano sovrano di *ṛta*, l'ordine cosmico, ruolo preso poi dalle grandi divinità Viṣṇu e Śiva. Jahvè, il dio elevato degli antichi Ebrei, si manifestò sotto la forma di un creatore onnipotente, sovrano assoluto e autore di tutte le norme e di tutte le leggi che rendono possibile il funzionamento del mondo. La credenza negli dei elevati non esclude necessariamente la presenza di esseri divini minori, ma crea l'opportunità, come vedremo nei seguenti esempi tratti dall'antica Grecia, dall'Induismo e dal Buddhismo, di riflettere sull'unità della realtà divina.

Religione greca. Tra i pensatori greci, le idee di una realtà divina unitaria furono espresse al fine di dimostrare l'ordine e la razionalità del mondo. Sembra che già ai tempi dei presocratici, filosofi come Senofane rappresentassero l'unità spirituale del mondo intero nella nozione dell'Uno-Tutto, increato, immodificabile ed immanente in tutte le cose. Platone pose in rilievo l'unità del Bene e lo identificò con Dio: Dio deve essere buono in maniera perfetta, privo di cambiamenti e l'artefice del miglior mondo possibile. L'idea del bene era centrale anche per la formulazione del concetto di Dio, principio causale del tutto, di Aristotele. L'unicità del Primo Motore supremo consegue dall'unità del mondo fisico. Dio è uno, eterno ed immutabile. Dio è definito come puro pensiero (*nous*) che pensa sempre la stessa cosa, ossia se stesso – e da questo punto di vista non si tratta di vero e proprio teismo. In seguito, nelle religioni ellenistiche il senso dell'unicità di dio fu espresso innalzando un dio o una dea al rango supremo del pantheon. Ad esempio, Apuleio descrisse

Iside come l'unica Grande Madre del tutto, qualunque fosse il nome con cui veniva chiamata nei diversi luoghi (*Metamorfosi* 11).

Induismo. L'Induismo è caratterizzato dal pensiero monistico (*advaita* o non dualistico) che fonde la realtà divina con il mondo in una unità detta *brahman*. Se come in questo caso il principio unificante riveste una grande importanza ciò va a scapito della qualità teistica della realtà divina unificata. Ci sono sempre state tendenze teistiche nell'Induismo ma sono state associate con una varietà di esseri divini. Tuttavia un'intensa preoccupazione per la *bhakti* (devozione a un dio) ha condotto a volte gli induisti ad innalzare un unico dio come sovrano supremo o a concepire le varie divinità come manifestazione di un unico dio. «Lo chiamano Indra, Mitra, Varuṇa e Agni... ma la realtà è una, sebbene i sapienti la chiamino con nomi diversi» (*Ṛgveda* 1.169). Tra i Vaiṣṇava, Viṣṇu tende a divenire il tutto, lo stesso vale per Śiva tra i Śaiva. Kṛṣṇa, *avatāra* di Viṣṇu, è ritenuto il dio supremo nascosto dietro ogni nome: «Molti sono i sentieri che la gente segue, ma tutti alla fine conducono a me» (*Bhagavadgītā* 4.11). In questo modo l'Induismo riconosce l'unicità del divino includendo nello stesso tempo forme di devozione teistiche, e perfino il culto esclusivo di un Dio unico, senza però negare la realtà degli altri dei.

Buddhismo. Il Buddhismo, come l'Induismo, è essenzialmente un monismo che relega ad un ruolo di secondo piano tutti coloro che condividono la nascita divina, in quanto anch'essi sono intrappolati come tutti gli esseri viventi nel ciclo delle rinascite. Ma nel Buddhismo Mahāyāna si sviluppò l'idea secondo cui gli esseri che hanno realizzato la loro buddhità (ossia Buddha e i *bodhisattva*) possono rivestire la stessa funzione degli dei nelle religioni teistiche. Generalmente il Buddhismo Mahāyāna afferma la molteplicità di questi esseri potenti, ma in alcune scuole Buddha siede al posto supremo ed è venerato in maniera esclusiva. Tale è il caso di Amitābha (giapp. Amida) Buddha nel Buddhismo della Terra Pura, una monolatria soteriologica in grado di offrire l'unica speranza di salvezza per questa età degenerata. Il Buddhismo esoterico ha sviluppato un cosmoteismo unificato, secondo cui l'intero universo è il corpo di Mahāvairocana, il Buddha Grande Sole, che unisce tutti i Buddha ed i *bodhisattva* – e perciò tutta la realtà – in questa suprema realtà-Buddha.

Religione egizia. Una delle prime forme di monoteismo esclusivistico si sviluppò chiaramente nell'antico Egitto. Nel politeismo elaborato e complicato della religione egizia fu a lungo presente una tendenza razionalistica che concepiva le varie divinità come forme differenti di un unico dio, sottolineando la supremazia del dio Sole che tendeva ad assorbire gli altri dei. Nel 1375 a.C. circa il faraone Amunhotep IV ripudiò l'autorità dei vecchi dei e dei loro sacerdoti e si dedicò esclusivamente ad Aton, il dio che appariva sotto la forma del disco E del sole. Si proclamò figlio di Aton, prendendo il nome di Akhenaton («devoto ad Aton») ed impose questa forma di venerazione agli altri. Per decreto reale Aton divenne il solo dio esistente, re non solo dell'Egitto ma dell'intero mondo, incarnazione di tutti gli attributi degli altri dei. Akhenaton fece anche cancellare il nome degli altri dei dalle iscrizioni e li sostituì con il nome di Aton. Il monoteismo di Akhenaton era in verità una protesta contro gli abusi presenti nel culto degli dei ma non sembra aver portato a nuovi modelli etici. Dopo venticinque anni Akhenaton morì e i suoi successori reinstaurarono i vecchi culti.

Zoroastrismo. Sviluppatosi dall'antica religione politeistica indoiranica, lo Zoroastrismo unificò le varie realtà divine nel dio elevato Ahura Mazda. Zarathustra (Zoroastro), che visse tra il 1700 e il 1500 a.C. circa, fu un sacerdote che si ribellò contro i rituali di culto tradizionali e proclamò la sconfitta del politeismo. Nei suoi insegnamenti Ahura Mazda (pal.: *Ōhrmazd*) è il dio unico che, per realizzare la sua volontà nel mondo, associa a sé i sei Amesha Spenta («i santi immortali»), spiriti o angeli che rappresentano i comportamenti ed i principi morali. Ahura Mazda, il Saggio Signore, è buono, giusto e morale; egli crea unicamente cose buone ed elargisce benedizioni ai suoi adoratori. Il Dio unico, che elabora i suoi piani per il mondo, è sovrano sulla storia. Gli esseri umani devono aiutare Dio con azioni oneste, e vi sarà un giudizio finale in cui ogni anima sarà giudicata per vedere se è degna di entrare in paradiso. Il conflitto nel cosmo trova la sua spiegazione nella rivalità dei due spiriti primordiali: Spenta Mainyu lo spirito buono, e Angra Mainyu (pal.: *Ahriman*) lo spirito malvagio. Ahura Mazda procreò questi due spiriti; la loro lotta dura dall'inizio dei tempi, quando decisero di schierarsi per il bene o per il male. Sembra dunque che ad Ahura Mazda non possa spettare l'attributo dell'onnipotenza, in quanto il regno del male è al di là del suo controllo; da questo punto di vista lo Zoroastrismo non è un monoteismo completo. Tuttavia non vi è alcun dubbio che il regno di Ahura Mazda alla fine dei tempi uscirà vittorioso da questo scontro. Inoltre, in questa religione escatologica il conflitto fra il bene ed il male non è compreso tanto in termini metafisici quanto in termini etici, includendo così la libera scelta degli esseri umani tra le norme del «Saggio Signore» e quelle di Angra Mainyu. È pur vero che lo Zoroastrismo tardo mise in primo piano alcune divinità che prima erano sullo sfondo del pantheon. Ma nell'insegnamento di Zarathustra nelle *Gāthā* si

trova un monoteismo unico con un accento etico-dualistico.

Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo. Le tre religioni generalmente considerate la massima espressione del monoteismo, Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo nacquero in contrasto al politeismo del Vicino Oriente antico. Queste tre religioni sono strettamente affini in quanto nascono dallo stesso sfondo culturale semitico e dalle fondamenta della religione dell'antico Israele.

Nonostante sia la fonte di questo tipo di monoteismo, la religione dell'antico Israele agli inizi non era realmente monoteistica. Le storie del patriarca Abramo ci mostrano chiaramente che egli adorava il dio elevato cananeo *El* rappresentato sotto varie forme in aggiunta al dio del clan. E quando il popolo di Israele strinse il patto con il dio elevato Jahvè non per questo escluse l'esistenza di altre divinità. Potremmo definire l'antica religione israelita enoteistica o monolatrica, nel senso che la lealtà a Jahvè era totale ma il potere di Jahvè era limitato dal momento che anche le altre nazioni avevano i propri dei. Alcuni figli di Israele vivevano con una visione politeistica, essendo leali a Jahvè, in quanto dio del patto, ma adorando Baal e le altre divinità della fecondità quando si stabilirono a Canaan e divennero agricoltori. Ma il patto con Jahvè conteneva i semi del monoteismo: i figli di Israele avevano esperienza di Jahvè come di un essere personale, che si mostrava negli eventi storici e richiedeva una lealtà totale ed un comportamento etico in accordo con la legge del patto. I profeti si presentarono come coloro che rifiutavano il politeismo con il suo stuolo di divinità che controllavano le varie funzioni della natura. Elia ed Osea, per esempio, affermarono con forza che Jahvè solo era capace di far sentire il suo potere in tutti i campi dell'esistenza, in quanto creatore di tutto e Dio unico che invia il grano durante il raccolto e il vino alla vendemmia. Non appena il politeismo fu vinto, i profeti combatterono una nuova battaglia per superare le limitazioni imposte dalla visione enoteistica di Dio. Un tempo era stato accettato che non si poteva adorare Jahvè al di fuori della terra di Israele. Ma Amos insisté che l'unico vero Dio, Jahvè, non aveva solamente condotto Israele fuori dall'Egitto, ma anche i Filistei fuori dalla Cappadocia e gli Aramei da Cirene (*Amos* 9,7). Il secondo Isaia, il profeta dell'esilio babilonese, si spinse fino al punto di descrivere Ciro II, il potente re dei Medi e dei Persiani, come l'«unto di Jahvè», che Jahvè stesso aveva preso per mano (Is 45, 1). Nella visione di questi profeti, Jahvè non è più un dio tribale che divide i suoi poteri con le divinità delle altre nazioni; piuttosto, egli è il creatore universale di tutto e il regista della storia di tutti i popoli secondo il suo santo disegno.

Ebrei, cristiani e musulmani attinsero alla visione monoteistica fondamentale dell'antico Israele, riempiendo la figura di Dio con i colori e le forme derivanti dalle loro culture particolari. Gli aspetti del monoteismo ebraico, cristiano e musulmano saranno discussi più a lungo in seguito.

Sikhismo. Dobbiamo ora menzionare un'altra espressione del monoteismo: il Sikhismo.

Con Gurū Nānak (1469-1539 d.C.) si sviluppa un modello di monoteismo indiano che sintetizza il monoteismo mistico induista con il monoteismo personale ed etico portato in India dall'Islam. Nell'insegnamento di Gurū Nānak, si parla di un unico Dio immortale, non creato, esistente da se stesso, creatore di tutto l'universo, onnisciente, senza forma, giusto e pieno di amore. Dio è trascendente come pura potenzialità ed immanente come incarnazione del mondo. Così Dio è contenuto in ogni cosa. Dio è personale ma è al di là di qualsiasi conoscenza globale, ed è venerato principalmente nei rituali ove si ripete il suo nome. La rivelazione avviene per mezzo dei *gurū* che esprimono la parola divina. Gli esseri umani ottengono il paradiso o l'inferno alla fine di un periodo di vita, sebbene siano coinvolti in una lunga serie di nascite e di morti. La salvezza finale per gli esseri umani è il *nirvāṇa*, l'assorbimento nell'essere di Dio come acqua mescolata ad acqua.

Ricapitolando gli esiti di questo esame storico-religioso ampiamente comparativo, è chiaro che il monoteismo è sorto in modi diversi. In alcuni luoghi nacque grazie ad un processo razionale, riflettendo sulla logica soggiacente all'unificazione del potere divino. In altre tradizioni, l'esperienza mistica del mondo come uno ed unito al divino diede vita ad espressioni monoteistiche. In altre tradizioni ancora, l'esperienza storica di un Dio potente e personale portò alla formulazione di credenze monoteistiche.

Il monoteismo in contrasto con le visioni non monoteiste. Il monoteismo nasce spesso in contrasto con altre visioni della realtà divina. Uno fra i contesti più ovvi nei confronti del quale il monoteismo definisce se stesso è quello costituito da una pluralità di esseri o forze divine, comunemente chiamato politeismo. Punto essenziale del politeismo è la nozione dei *theoi*, esseri divini personali operanti nella natura e nella società. Questi dei hanno volontà personali, controllano sfere specifiche ed interagiscono uno con l'altro per costituire un organismo funzionante. Il funzionamento della natura è visto come l'opera di una pluralità di volontà divine, e questa pluralità e questo conflitto sono estesi alla vita umana e sociale. Di norma vi è una divinità sovrana del pantheon, ma questo dio elevato ha

poteri e autorità limitati e spesso è ritenuto vecchio o impotente.

Il monoteismo si distingue dalle varie forme di politeismo per il fatto che l'intero regno della potenza divina è unificato, senza volontà in conflitto o limitazioni di sorta. Dio ha un'autorità e un potere illimitati ma è nello stesso tempo un *theos*, con una volontà personale e con relazioni con il mondo. Quelle che prima erano le varie divinità, nel monoteismo sono concepite come qualità ed attributi di Dio o come esseri asserviti al mondo creato. Nella visione monoteistica Dio trascende il mondo della natura e della società umana; il mondo non è il luogo della potenza divina, perché Dio è il creatore di ogni cosa dal nulla (*ex nihilo*). Gli esseri umani raggiungono il loro valore e il loro scopo realizzando la creaturalità comune e servendo l'unico Dio universale. La rivelazione da parte di Dio è la fonte di un significato universale ed unificato.

Correlato al politeismo è ciò che F. Max Müller chiamava enoteismo e che altri hanno chiamato monolatria: l'adorazione di un dio alla volta o l'innalzamento di un Dio più potente come unico essere da adorare. [Vedi *ENOTEISMO*]. Gli altri dei, anche se reali, sono di grado inferiore rispetto al Dio supremo. Monolatria significa che, sebbene sia riconosciuta l'esistenza degli dei inferiori di altri popoli, un solo Dio è adorato come essere supremo. L'enoteismo (catenoteismo) è la dottrina secondo cui differenti divinità possono essere adorate come Dio supremo una alla volta, senza che ciò implichi la non esistenza degli altri dei.

In contrasto con la monolatria e l'enoteismo, il monoteismo universalizza esclusivamente il potere e l'autorità dell'unico Dio, perché anche dividere il potere con divinità inferiori sarebbe una limitazione inaccettabile. Il monoteismo è intrinsecamente universalistico, trascendente i limiti tribali o nazionalistici; il Dio unico ha l'autorità ed il potere su tutti i popoli, amici e nemici. Il monoteismo rifiuta l'idea cara agli enoteisti di adorare ora un dio ora un altro come supremo, permettendo invece l'esperienza dei vari aspetti del Dio unico in tempi differenti.

Una forma di pensiero affine al monoteismo ma ancora legata al politeismo e all'enoteismo è il dualismo teistico. [Vedi *DUALISMO*]. Di norma, questa esperienza della realtà divina separa gli elementi malvagi e pericolosi da quelli buoni, associandoli con un'altra potenza divina, dando così origine a una lotta divina che ha degli echi nella vita umana. Il bene è rappresentato dal dio supremo, mentre la fonte del male è concepita sia come costituita da molti esseri sia da un solo essere malvagio.

Essenzialmente il monoteismo non permette che il Dio unico sia limitato dalle cause di distruzione e di malvagità; tali cause non possono essere forze divine al di fuori della volontà dell'unico Dio. Alla fine il Dio unico deve essere la fonte di tutta la realtà e di tutti gli eventi, inclusi quelli che gli esseri umani esperimentano come malvagi e distruttivi. Certe forme di pensiero monoteistico ammettono che si possa parlare di esseri malvagi concepiti come creature di Dio, che hanno il permesso, nei limiti loro concessi dall'autorità di Dio, di compiere distruzioni e di fare il male secondo varie intenzioni. Ma questi demoni o diavoli occupano solo una parte del panorama dell'esistenza umana e non possono porre dei limiti o agire contro il potere, l'autorità e la volontà di Dio.

Il monismo (non dualismo) nella storia delle religioni rappresenta una vasta categoria di pensiero e di esperienza in cui la realtà divina è concepita unificata e non esiste separazione ontologica tra il divino e il mondo stesso (monismo) oppure il divino è l'«anima» del mondo (non dualismo). [Vedi *MONISMO*]. Tutta la realtà, inclusi gli esseri umani, fa parte della natura divina. Il monismo e il non dualismo si muovono in direzioni opposte al teismo, poiché la volontà personale e l'alterità dal mondo non rientrano in questa percezione del divino. Il mondo non è ciò che appare essere nella molteplicità delle nostre percezioni. Piuttosto, o il mondo è per essenza un'unica realtà divina, o è essenzialmente un'illusione, o consiste di forme ed espressioni che emanano dall'unica fonte divina. Inoltre, il monismo e il non dualismo sono astorici, in quanto il ritmo ciclico del tempo esprime l'esperienza dell'unica realtà divina. Il cammino religioso è un cammino di disciplina mistica e di meditazione che conduce progressivamente ai più alti stadi della conoscenza, fino a giungere alla liberazione finale in un'unione con l'unica realtà divina. Naturalmente è fatta riserva per le pratiche teistiche che si trovano al livello più basso della perfezione spirituale.

Il monoteismo si distingue dalle varie forme di monismo e non dualismo in quanto pone una separazione netta tra l'unica realtà divina e il mondo creato da Dio. Da questo punto di vista vi è un'inflessione dualistica nel monoteismo, perché vi sono due distinti regni della realtà, il divino e il mondo creato. Solo Dio è eterno e trascendente: creò il mondo dal nulla (*ex nihilo*). Contemporaneamente, molte forme di monoteismo sostengono che Dio non è solo trascendente ma anche immanente al mondo: la presenza, il potere e le operazioni di Dio sono presenti immediatamente all'esperienza umana. [Vedi *TRASCENDENZA E IMMANENZA*]. Il mondo è anch'esso una creatura reale e buona in quanto parte del disegno di Dio. La rivelazione da parte di Dio è importante come guida; l'aspetto profetico e devozionale prevale sull'aspetto mistico e

meditativo. Dio è un *theos* personale che si incontra nell'esistenza storica come un Altro, al quale ci si lega con l'obbedienza e il servizio. E Dio lavora nella storia del mondo, dirigendo gli eventi verso un *eschaton* in cui vi sarà la valutazione e il giudizio finale. La storia ha un inizio e una fine che Dio trascende del tutto.

Dimensioni della credenza e della pratica monoteistica. Nello stabilire una tipologia del monoteismo al fine di definire i tipi ideali a cui tendono le varie tradizioni religiose monoteistiche, è importante comprendere che anche entro un'unica tradizione vi possono essere differenti esperienze e filosofie del monoteismo. Così, mentre una tradizione può rientrare in un certo tipo di monoteismo, il suo tono particolare può essere modificato da notazioni prese da altri tipi. Inoltre, il pensiero monoteistico è centrato soprattutto sulla dimensione teoretica o verbale dell'esperienza religiosa. Quando ci muoviamo verso la sfera pratico-sociale incontriamo una varietà di fenomeni che a volte possono non essere chiaramente monoteistici. Il culto, la legge, le usanze e le forme sociali possono mostrare notevoli paralleli nelle differenti religioni, senza riguardo alle posizioni teoretiche del monoteismo, del politeismo o del monismo. Per esempio, il Cristianesimo, come l'Induismo, ma non l'Islamismo e l'Ebraismo – e neanche lo Scintoismo politeistico – utilizzano le immagini della divinità. Alcune moschee musulmane sono nude e semplici come i luoghi di meditazione buddhista, mentre alcune chiese cristiane luccicano di broccati d'oro, candele, immagini e icone di santi da rivaleggiare con i templi induisti o taoisti. Gli ordini ecclesiastici dei sacerdoti, dei monaci e delle suore avvicinano alcuni gruppi cristiani al buddhismo, mentre il rabbino e l'imam degli ebrei e dei musulmani assomigliano di più al sapiente maestro di un *ashram* induista. La venerazione dei santi in alcuni settori dell'Islamismo e del Cristianesimo sembra simile alla venerazione degli esseri spirituali nelle religioni tradizionali africane. Altri settori dell'Islam e del Cristianesimo respingono nettamente queste pratiche. Si deve prestare molta attenzione nell'istituire una tipologia monoteistica, per non correre il rischio di inserire le tradizioni religiose in classi troppo ristrette, recando danno all'integrità e alla ricchezza di ogni religione concreta.

La seguente tipologia riguarda le religioni monoteistiche ma include elementi che provengono da tradizioni religiose non del tutto monoteistiche, e che tuttavia presentano i due ingredienti essenziali del monoteismo: *monos* e *theos*.

Monoteismo monarchico. Il monoteismo monarchico, ossia la credenza in un unico Dio che regna su molte divinità, è affine al politeismo e sorge da un contesto religioso cosmico. Un dio elevato giunge all'autorità suprema e al potere illimitato costringendo le altre potenze divine ad una sottomissione totale. Il movimento monoteistico di Akhenaton nell'antico Egitto rientra in questo tipo; e lo Jahvismo nell'antico Israele mostrava questa forma, in quanto Jahvè veniva rappresentato come «un grande re sopra tutti gli dei» (*Salmi* 95, 3). Il risultato di tale monoteismo è un tipo di comportamento che soggioga le altre religioni e impone ad esse un sistema monolitico.

Un sottotipo di monoteismo monarchico è il monoteismo dualistico: un unico Dio opposto alle forze del male. In questa visione vi è un unico Dio sovrano, completamente buono e completamente giusto che tende a divenire distante, e a contemplare la lotta nel mondo in cui le forze divine del male giocano una loro parte. Il tratto distintivo di questo tipo di monoteismo risiede nel fatto che il male è tenuto lontano dall'unico Dio, e attribuito ai demoni ed ai diavoli. Lo Zoroastrismo è un classico esempio di monoteismo dualistico: nonostante la sua supremazia, l'unico Dio Ahura Mazda è costretto a lottare con lo spirito del male Angra Mainyu attraverso la storia del mondo, giungendo alla vittoria solo alla fine del tempo. Alcune forme popolari di Ebraismo, Cristianesimo ed Islamismo si sono avvicinate a questo tipo di monoteismo dualistico mediante la rappresentazione di Satana o del diavolo che sfida la volontà di Dio, sebbene generalmente queste religioni concepiscano il male come una creatura che riceve il permesso da parte dell'unico Dio di compiere il male nel creato. La lotta tra dio e le forze del male può essere vista come una lotta cosmica, come nei *Purāṇa* induisti, nei quali dei poteri demoniaci risorgono in ogni nuova età e Viṣṇu si incarna in un *avatāra* per attaccare battaglia e riportare l'ordine cosmico. Alcune tradizioni nell'Ebraismo e nel Cristianesimo ritengono che la lotta di Dio con Satana o l'Anticristo si svolga su un piano cosmico, al di là della storia. Più comunemente, il monoteismo dualistico ha forti legami con il piano storico dell'esistenza umana e fornisce una dimensione etica alla partecipazione umana alla lotta di Dio contro il male.

Monoteismo mistico-emanativo. Possiamo dividere il monoteismo mistico-emanativo in due sottotipi: il culto di un unico Dio attraverso molti dei, o il culto di un unico Dio come anima del mondo. Il primo sottotipo, congeniale specialmente a un contesto monistico, riconosce molti dei ma li concepisce come emanazioni dell'unica fonte divina rappresentata in termini teistici. Alcuni Greci antichi diedero una forma razionale alla pluralità degli dei in relazione con un dio elevato di questo tipo. I culti teistici induisti a volte offrono questa spiegazione della relazione dei molti dei con l'unico grande dio venerato nel culto. Viṣṇu, per esempio,

può anche essere venerato in molti *avatāra* e sotto differenti nomi. Un altro esempio potrebbe essere quello del Buddhismo Esoterico, in cui tutti i Buddha e i *bodhisattva* possono essere ritenuti emanazioni del Buddha Grande Sole, Mahāvairocana.

Un altro tipo di monoteismo, legato ad una visione del mondo monistica, è la dottrina mistica dell'unico Dio anima del mondo. Questo tipo di monoteismo afferma che vi è un unico *theos* personale che non è nettamente separato dal mondo ma che piuttosto è la forza creativa divina presente in ogni cosa. I grandi culti teistici dell'Induismo e del Buddhismo presentano spesso questo tipo di dottrina. Per esempio, il «non dualismo» di Rāmānuja afferma che Viṣṇu è il Dio assoluto e supremo con cui il fedele si mette in relazione nella *bhakti* rimanendo però qualitativamente differente dal fedele stesso: tuttavia Viṣṇu e il fedele sono uniti come l'anima e il corpo. Nei culti teistici di Kṛṣṇa, Kṛṣṇa, in quanto suprema personalità di Dio, può essere percepito differente dal mondo, e tuttavia nelle esperienze mistiche più elevate queste differenze svaniscono e Kṛṣṇa diventa il tutto, come è riportato nella visione di Arjuna (*Bhagavadgītā*, cap. 11). Il Sikhismo è un monoteismo che mette in rilievo Dio come creatore assoluto, autosufficiente ed immutabile; tuttavia Dio è incarnato nel mondo e il credente che raggiunge alla fine il *nirvāṇa* è assorbito in Dio. Il monoteismo Sikh, alla stessa stregua delle forme monoteistiche induiste, tende a essere astorico, rappresentando l'esistenza come una serie infinita di cicli fino a che la separazione è sconfitta e il fedele raggiunge la completa unione con l'unico Dio. Alcuni movimenti mistici dell'Ebraismo, del Cristianesimo e dell'Islamismo si sono avvicinati a questo tipo di monoteismo senza però mostrare questa caratteristica astorica. Per esempio, il «panenteismo» («ogni cosa è in Dio») dei mistici sufi, come Ibn al-ʿArabī (1165-1240 d.C.) o dei mistici medievali ebrei tedeschi tendeva a concepire l'intero universo come un'emanazione dell'essere di Dio, un riflesso del divino, mantenendo nello stesso tempo una visione di Dio distinto dal mondo.

Monoteismo etico-storico. Il monoteismo etico-storico, ossia la credenza in un unico Dio che guida il disegno storico del mondo, descrive in maniera caratteristica Dio come personale, dotato di una precisa volontà per quanto riguarda il disegno storico del mondo, guida di tutti gli eventi come creatore, separato dal mondo ma coinvolto immanentemente nella storia umana in quanto Dio la cui legge governa tutte le cose, che dà valore a tutto e che tiene conto di tutto alla fine della storia, e che si rivela attraverso profeti, eventi e scritture. Ci si attende che gli uomini contribuiscano al disegno di Dio, instaurando il bene e la giustizia nella società. Dio fa richieste totali, controlla la storia politica, è intollerante verso gli altri dei o verso gli altri impegni totali e deve essere adorato da tutti in maniera esclusiva.

Lo Zoroastrismo contiene quasi tutte queste caratteristiche monoteistiche anche se, facendo del dualismo di bene e male il centro della sua concezione del divino, pone dei limiti alla potenza di Dio. Anche il Sikhismo contiene molte delle caratteristiche del monoteismo etico, ma riserva il posto centrale ad una visione ciclica dell'esistenza ed al conseguimento dell'unione mistica con Dio.

La famiglia di religioni costituita dall'Ebraismo, dal Cristianesimo e dall'Islamismo esprime più compiutamente questo tipo di monoteismo e lo pone al centro del pensiero e della pratica religiosa. Ognuna di queste tre tradizioni aggiunge la sua particolare sfumatura alla visione monoteistica universale. L'ebraismo mette l'accento sul carattere personale di Dio, che si incontra nella relazione «Io-Tu» e che fornisce uno scopo etico per la vita come è scritto nella *Torah* e nel *Talmud*. L'essenza universale dell'unico Dio è rivolta verso l'umanità, soprattutto nella forma specifica del patto con gli Ebrei in quanto «popolo eletto». La natura particolare di questo patto e le sue richieste non portano però a negare l'universalità di Dio nella visione ebraica. Il compimento del disegno escatologico di Dio deve passare attraverso il patto e la fedeltà al patto, caricando così gli Ebrei di enormi responsabilità. Inoltre, tutti i non Ebrei che cercano di attuare nella loro vita i principi etici fondamentali conosciuti come i «sette comandamenti dei figli di Noè» avranno un posto nella vita del mondo a venire. La religione dell'Ebraismo esprime così un monoteismo universale che ha il suo centro nella relazione particolare tra Dio e gli uomini mediante il patto con gli Ebrei.

I cristiani hanno modulato il tema del monoteismo etico-storico in termini concreti ed esistenziali, sottolineando il carattere personale dell'unico Dio che si è rivelato nella storia umana. Resistendo alle tendenze del *triteismo*, la tradizione cristiana ha elaborato una *triunità* che presenta Dio concretamente immanente nel mondo come Padre, Figlio e Spirito Santo. Centrale in questa dottrina è l'incarnazione di Dio nella persona di Gesù Cristo, una particolarizzazione storica del Dio universale che fornisce un fulcro per tutta la storia umana e mira all'adempimento del disegno globale di Dio nell'*eschaton*. I cristiani insistono nel ritenere la loro cristologia monoteistica; Cristo è un'unica sostanza (*homoousios*) con Dio Padre. Gli Ebrei e i musulmani ritengono che tale dottrina dell'incarnazione di

Dio in Cristo rappresenti una deviazione dalla linea del monoteismo.

I musulmani hanno fatto dell'unità (*tawḥīd*) di Dio l'espressione centrale della loro confessione di fede: «Non vi è nessun dio ma Dio». L'Islam persegue un monoteismo radicale insistendo sulla totale trascendenza e sovranità di Dio, onnipotente in ogni luogo dell'universo, che non può essere paragonato a niente. Il più grande peccato è *shirk*, ossia associare qualcosa d'altro con Dio. Il Dio universale è particolarizzato nell'Islamismo facendo del Corano la rivelazione concreta con cui Dio si lega a tutta l'umanità, offrendole una guida. Anche se la rivelazione finale avvenne tramite il profeta Maometto, essa è valida per tutti gli esseri umani in tutte le epoche come guida alla vita etica e alle benedizioni che Dio predispone per le creature fedeli.

Riflessioni attuali sul monoteismo. Anche se il monoteismo è la tradizione religiosa più affermata nelle culture ispirate dall'Ebraismo, dal Cristianesimo e dall'Islamismo, esso è tuttora oggetto di innumerevoli ricerche e ripensamenti. I filosofi e i teologi continuano ad analizzare le implicazioni della visione monoteistica per il pensiero e per la società. Per esempio, un'importante opera di H. Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture* (New York 1960), ritiene che la società moderna tenda all'enoteismo, e faccia ciò assicurando a una società particolare la preminenza come centro dei valori e oggetto di lealtà; all'opposto, il monoteismo radicale ha come sua referenza l'Uno oltre i molti, da cui tutta la realtà acquista valore. Gli scrittori contemporanei ebrei e musulmani hanno inoltre posto in evidenza il monoteismo radicale come critica delle tendenze politeistiche o enoteistiche presenti nella società moderna.

I pensatori moderni hanno dovuto affrontare anche alcuni nodi essenziali ma problematici del monoteismo tradizionale. Principalmente le difficoltà riguardano la personalità di Dio, la sua immutabilità e la sua netta separazione dal mondo; i sottintesi teocratici del monoteismo, le sue connessioni patriarcali e l'apparente soppressione della libertà umana; e inoltre il rifiuto dello spiritualismo mistico rintracciabile nel monoteismo. Senza prendere in esame tutte le recenti critiche e reinterpretazioni della dottrina di Dio da parte dei filosofi e dei teologi, possiamo però menzionare molte correnti di pensiero direttamente correlate al monoteismo. Per esempio, ritenendo che la dottrina tradizionale del Dio personale corre il rischio di concepire Dio come un ente tra gli altri, John MacQuarrie e Paul Tillich parlano della realtà divina come «Essere» o il «Fondamento dell'Essere», evitando così il panteismo ma nello stesso tempo affermando che Dio non è un ente ma la *fonte* di tutto l'essere.

Il movimento conosciuto come filosofia o teologia processuale ha tentato di tracciare una via di mezzo tra un teismo unipolare indifendibile in cui Dio è rappresentato come immutabile e completamente separato dal mondo ed un ugualmente indifendibile panteismo. Alfred North Whitehead e Charles Hartshorne sostengono che Dio include e pervade il mondo, essendo nello stesso tempo distinto dall'essere del mondo. Tale visione bipolare concepisce Dio come esistenza personale infinita, indipendente dal mondo reale preso nella sua astratta identità ma includente il mondo reale preso nella sua esistenza concreta. Dio è la fonte dell'amore e la causa dell'ordine naturale, in possesso di un progetto globale per il mondo. Dal momento che Dio è personale, il cambiamento e la crescita hanno luogo in Dio, così come hanno luogo nel mondo.

Le critiche al monoteismo tradizionale provengono anche dalle analisi del tipo di ideologia e di società associate con il monoteismo. Nel 1935 Erik Peterson, in un saggio dal titolo *Der Monotheismus als politisches Problem*, descriveva il monoteismo come un'ideologia politica legata alla nozione di un potere sovrano divino e sfociante nel totalitarismo; questa linea critica è stata rinnovata di recente. Disillusi dagli effetti della secolarizzazione, i pensatori della «Nuova Destra» in Francia, come Alain de Benoist e Manuel de Diéguez, accusano l'ideologia monoteistica di sopprimere la libertà umana forzando la gente ad adottare l'ateismo come unica alternativa. Essi sono in cerca di una rinascita neopagana intesa come una nuova collocazione del sacro nella pluralità e nella libertà della vita umana piuttosto che nel dominio monolitico e totalitario del monoteismo. Similmente David Miller, affermando che il monoteismo non è più in grado di fornire creatività alla cultura moderna, auspica un ritorno alle fonti creative del politeismo. Le femministe hanno criticato il monoteismo come il modello più radicale del potere e dell'autorità patriarcale; nel monoteismo Dio è pensato come maschio onnipotente e con potere e autorità unilaterali sul mondo, separato ed autonomo, chiuso in se stesso ed opposto ad ogni cosa che abbia legami con il cambiamento, la sensualità, la natura, il sentimento e la femminilità. Naturalmente sono state date molte risposte a queste critiche. Per esempio, i teologi hanno cercato di essere più attenti nell'uso di dualismi convenzionali come monoteismo-politeismo, personale-impersonale e trascendente-immanente, riconoscendo che le tradizioni religiose, incluse quelle dette monoteistiche, sono realtà complesse e presentano elementi di tutte e due le parti di queste dualità concet-

tuali. Sono state proposte nuove difese del monoteismo. Per esempio, Bernard-Henry Lévy si rivolge alla tradizione ebraica per mostrare come il monoteismo abbia realmente una funzione liberatoria e di salvaguardia contro il totalitarismo e contro tutti gli idoli naturali, ideologici e statuali. Alcuni teologi cristiani, come Jürgen Moltmann, riconoscendo i problemi insiti nel monoteismo monarchico e patriarcale, sottolineano la relazione liberatoria di Dio con gli uomini, accentuando di nuovo la concezione trinitaria, anche se tale accentuazione allarga il divario tra il pensiero cristiano e quello ebraico ed islamico.

Queste discussioni ancora in corso mostrano bene che il pensiero monoteistico, anche se spesso contestato da concezioni religiose alternative e in tensione con esso, riveste ancora un'enorme importanza per la maggior parte del mondo occidentale e continuerà ad essere una modalità dominante di sperimentare e di esprimere la realtà divina. [Vedi anche *DEISMO* e *TEISMO*].

BIBLIOGRAFIA

Lo studio classico che ha raccolto il maggior numero di prove di un *Urmonotheismus* tra le popolazioni arcaiche è quello di W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, I-XII, Münster 1912-1955; sebbene la teoria di Schmidt non sia più accettata, gran parte del materiale è ancora utile. Più recentemente J.S. Mbiti ha raccolto e sintetizzato le dottrine sull'unità del dio elevato in tutta l'Africa in *Concepts of God in Africa*, New York 1970. Le tendenze greche ad associare unità e virtù con Dio sono discusse da J. Adams, *The Religious Teachers of Greece*, Edinburgh 1908. M.P. Christanand mette in comparazione il pensiero monoteistico induista e Sikh con l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islamismo in *The Philosophy of Indian Monotheism*, Delhi 1979. Le idee monoteistiche Sikh sono discusse da Fauja Singh ed altri in un volume pubblicato dalla Università del Punjab: *Sikhism*, Patiala, India 1969. D.B. Bedford presenta una nuova indagine del periodo monoteistico egizio, incluse le arti ad esso associate, in *Akhenaton. The heretic King*, Princeton 1984. Una ricerca approfondita dello sviluppo delle idee religiose dello Zoroastrismo si può trovare in *Religion of Ancien Iran*, Bombay 1973, di J. Duchesne-Guillemin.

Il libro di W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process*, Garden City/N.Y. 1957 (2ª ed.), è uno studio molto noto dello sviluppo del monoteismo nell'antico Israele, analizzato in opposizione al contesto delle culture del Vicino Oriente antico. I saggi a cura di O. Keel in *Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt*, Freiburg 1980, studiano lo sviluppo del monoteismo tra gli Ebrei. La concezione rabbinica dell'unicità di Dio è ben presentata da L. Jacobs in *A Jewish Theology*, New York 1973. Un'esposizione chiara e vigorosa del monoteismo nella concezione ebraica si trova in A. Heschel, *Man is not Alone. A Philosophy of Religion*, New York 1951 (trad. it. *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Milano 1970). H.P. Owen esamina i vari approcci cristiani sia teologici sia filosofici a Dio difendendo il teismo tradizionale in *Concepts of Deity*, New York 1971 (trad. it. *Le concezioni del divino*, Roma 1977). P. Tillich presenta una teologia monoteistica, correlata alla sua visione di Dio come il «Fondamento dell'Essere», nella sua *Systematic Theology*, I, Chicago 1951.

In *Radical Monotheism and Western Civilization*, Lincoln/Neb. 1960, H.R. Niebuhr ha imposto il modello per la discussione sul peso del monoteismo per la società cristiana. L'importanza centrale dell'unità di Dio nell'Islam, vista attraverso gli occhi di un pensatore moderno, è presentata con forza da Muḥammad 'Abduh in *The Theology of Unity*, London 1966. S.A.A. Mawdūdī ci fornisce una breve ma convincente analisi delle implicazioni del *tawḥid* o unità di Dio, in *Towards Understanding Islam*, Ann Arbor/Mich. 1980.

Una ricca esemplificazione delle idee filosofiche su Dio, con una interessante tipologia delle dottrine teistiche, si trova in C. Hartshorne e W.L. Reese, *Philosophers Speak of God*, Chicago 1953. Un esempio dell'attuale ricerca filosofica sul monoteismo, con attenzione all'etica, si trova in L.E. Goodman, *Monotheism. A Philosophical Inquiry into the Foundations of Theology and Ethics*, Totowa/N.J. 1981. Sviluppi dell'attuale critica del monoteismo tradizionale si possono trovare in A. de Benoist, *Comment peut-on être païen?* Paris 1981 (trad. it. *Come si può essere pagani?*, Roma 1984); e in D.L. Miller, *The New Polytheism. Rebirth of the Gods and Goddesses*, New York 1974, in cui l'autore afferma che il monoteismo non riesce a fornire creatività religiosa per l'età moderna. Materiale per la critica femminista dei concetti di Dio si può trovare in Rosemary R. Ruether, *Sexism and God Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston 1983.

In risposta ad alcune di queste critiche, B.-H. Lévy in *Le testament de Dieu*, Paris 1979 (trad. it. *Il testamento di Dio*, Milano 1980), cerca di dimostrare che il monoteismo può essere una garanzia di libertà contro tutte le forme di totalitarismo. J. Moltmann si oppone all'oppressivo monoteismo monarchico mediante un trinitario modello liberatore di Dio in *Trinität und Reichsgottes. Zur Gotteslehre*, München 1980 (trad. it. *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Brescia 1983). E un numero di «Concilium», vol. 177, è dedicato all'attuale discussione teologica cristiana, soprattutto in Europa, sulle critiche al monoteismo, e sul bisogno di ripensare e rinnovare questo concetto teologico: *Monotheism*, a cura di C. Geffré e J.-P. Jossua, Edinburgh 1985.

THEODORE M. LUDWIG

MOSTRO. A rigor di termine, un mostro è un essere mitico e può avere sembianze umane, o animali, oppure una combinazione di entrambe; può essere enorme, deforme, o grottesco, malevolo, selvaggio o terrificante. Tali creature costituiscono un aspetto tipico delle tradizioni popolari e dei culti religiosi in tutte le parti del mondo fin dall'antichità. Il termine è anche usato per indicare «anomalie» riscontrabili nell'uomo o «nascite mostruose», cioè persone con un numero di arti o

organi superiore o inferiore rispetto al normale, gemelli siamesi, ermafroditi ed anche albini.

Nella leggenda popolare, i mostri sono comunemente descritti come stupidi e ghiotti. Tutto quello che hanno, in quanto a forza muscolare, manca loro nel cervello e quando divorano le vittime non è perché essi sono per natura ostili alla razza umana, ma perché hanno insaziabili appetiti. Spesso è l'ottusità e l'ingordigia che ne causa la rovina.

Un genere di mostro mitico è il drago, la personificazione del caos primordiale, che si crede sia stato sconfitto in battaglia da un dio prima che l'ordine del mondo fosse stabilito. [Vedi *DRAGO*]. I Sumeri della Mesopotamia narravano di uno scontro tra il mostro Azag («demone») ed il dio Ninurta; i Babilonesi, della disfatta del ribelle Tiamat per mano del loro dio supremo Marduk; gli Ittiti, della sconfitta di un serpente marino di nome Illuyankas grazie all'azione combinata della dea Inaras e di un eroe mortale; gli Ebrei, della sconfitta di Leviathan per mano di Jahvè; gli Indiani, della sottomissione di Vṛtra da parte di Indra; gli Iranici, dell'uccisione del subdolo Azhi Dahaka; e i Greci del trionfo di Zeus sull'indocile Tifone.

Il mostro primordiale compare non soltanto nel mito, ma anche nel rito. È un'usanza diffusa inaugurare un nuovo anno o stagione inscenando un finto combattimento fra due antagonisti che rappresentano rispettivamente il vecchio e il nuovo anno, l'inverno e l'estate, la siccità e la pioggia, ed è quello stesso genere di combattimento che sopravvive, sebbene sotto altre forme, nella Pantomima inglese e altrove in analoghe rappresentazioni di carattere stagionale. Ciò che così inaugura ogni anno o stagione, separandolo dal precedente, si pensa che abbia inaugurato tutto il succedersi di anni e stagioni di una data era e che sia destinato a verificarsi di nuovo prima che abbia inizio un'altra era. La sconfitta del mostro è quindi ricondotta alla cosmogonia e proiettata verso l'escatologia: Leviathan, Vṛtra, Azhi Dahaka, e Fenrisúlfr della mitologia norvegese, per esempio, si dice siano stati fatti prigionieri, ma non ammazzati, e si pensa che alla fine le loro catene saranno spezzate ed essi dovranno essere nuovamente soggiogati.

In parecchi miti, il mostro è personificazione di fiumi in piena o di bufere invernali, che minacciano di inondare la terra se non vengono ben arginati. Nella tradizione popolare cinese, l'asservimento dei corsi d'acqua violenti viene denominato «imprigionamento del drago». Di contro, tuttavia, il mostro talvolta è la personificazione di un potere malevolo, il quale trattiene le acque del sottosuolo che dovrebbero invece fuoriuscire per impedire che si verifichi la siccità.

Anche i fenomeni naturali avversi vengono personificati come mostri, sebbene qualche volta risulti difficile determinare se rappresentano i fenomeni stessi o i poteri demoniaci che si crede siano causa dei fenomeni. Un mostro di tale tipo è la gigantesca divinità dell'America settentrionale chiamata *Thunderbird* (l'«Uccello di tuono»), il cui sbattere di ali è ritenuto la causa delle bufere. Gli antichi Sumeri, similmente, parlavano di un gigantesco uccello chiamato «Vento Violento» (Im Dugud) che causava le bufere; i Teutoni parlavano di Hraesvelgr. Figure analoghe appaiono nel folclore di molti popoli, come in quello cinese, birmano e di parecchie tribù indiane americane.

Gli uragani sono spesso attribuiti agli atti violenti dei mostri. In Mesopotamia, nel racconto epico della creazione *Enuma elish*, il ribelle Tiamat è accompagnato in battaglia da una coorte di raccapriccianti mostri, tra i quali Bufera di Vento, Ciclone e altri simili. Gli Indiani Seneca vedevano negli uragani l'attività di un mostruoso orso chiamato Ya-o-gah. Secondo alcuni studiosi, la parola inglese *hurricane*, che indica questo fenomeno, deriva in ultima analisi da *Hurucán*, che è il nome di un mostruoso dio del vento della tribù indiana dei Quiché dell'America centrale.

Egualmente diffusa è la credenza che le eclissi siano causate dall'azione di un mostro che divora e poi vomita il sole o la luna. Gli indiani parlano di un drago chiamato Svarbhanu, e figure simili appaiono un po' dappertutto. Nel dialetto dei turchi Chuvashi e nella tradizione popolare dell'Estonia, una forma verbale tradotta in italiano con «mangiato» è usata per descrivere una eclisse. Si percuotono tamburi e gong, si suonano le campane, viene dato fiato alle trombe, in ogni parte del mondo, per fare fuggire il terribile nemico. Una variante di questa concezione dice che il sole è inseguito di notte da un mostro vorace, nell'antico Egitto dal serpente Apopis e nella mitologia norvegese dal lupo Skoll.

Un altro fenomeno naturale personificato come mostro è il vortice d'acqua che, secondo alcuni studiosi, ha il suo referente originario nel termine «gorgo» (dal latino *gurges*). In arabo una tromba marina è detta in gergo popolare *tinnīn* («drago»); nell'Antico Testamento il mostro marino Leviathan è indicato qualche volta col termine *tannin*. Così anche Edmund Spenser descrive un vortice d'acqua con le caratteristiche di una balena.

Non solamente i fenomeni naturali, ma anche le situazioni e le debolezze umane, sono personificate come mostri o comunque attribuite alla loro attività. Negli incantesimi magici babilonesi, l'epilessia e la paralisi vengono rappresentate come un mostro demoniaco con la testa di uccello e mani e piedi umani, e l'impotenza come un mostro con la bocca da leone, i denti da

drago e gli artigli da aquila. Nel folclore ebraico l'insolazione e le vertigini sono attribuite ad un orco che ha la testa di vitello con un corno attorcigliato al centro, un occhio sul petto ed il corpo coperto di scaglie, peli ed altri occhi.

I sogni a sfondo sessuale, nelle credenze popolari, vengono comunemente attribuiti agli assalti di mostri che frequentano gli uomini e le donne addormentati. Quelli che attaccano gli uomini sono noti come demoni «succubi»; per quanto mostruose siano le loro azioni, essi sono solitamente descritti non come streghe grottesche, bensì come silfidi voluttuose o donne fatali. Quelli che perseguitano le donne sono conosciuti come demoni «incubi». La credenza in simili creature era diffusa specialmente nel Medioevo ed era sostenuta anche da notissime personalità ecclesiastiche, come Agostino. Si pensava che essi fossero gli amanti demoniaci delle streghe e che dalla loro relazione si generassero «nascite mostruose», persone deformi, ermafroditi e, alle volte, gli albini. In verità, secondo molti commentatori medievali, «i figli di Dio» che nel libro del *Genesi* (6,1-4) si dice si siano uniti a donne mortali ed abbiano generato una razza di giganti erano proprio gli «incubi».

Pressoché universale è la credenza in una megera mostruosa che si impadronisce dei bambini appena nati e li strangola, uccidendo le loro madri oppure assorbendone completamente il latte. Nell'antica Mesopotamia questa megera era nota con il nome di Lamashtu ed era raffigurata con la testa di leone, il corpo di donna ed i piedi di uccello. Essa teneva serpenti in entrambe le mani ed allattava al suo seno un cane nero e un porco. Gli Ittiti la conoscevano come Wesurya («strangolatrice»); nota ai Greci come Gello, Lamia o Strix, essa poteva assumere forma di allocco o di pipistrello. Gli Arabi la vedevano come una strega dagli occhi bovini, con un piede di asino e l'altro di struzzo. Nel folclore tedesco era una megera ossuta dal naso affilato. I superstiziosi Ebrei la identificano con Lilith, la leggendaria prima moglie di Adamo, cacciata senza figli dall'Eden a causa del suo comportamento ribelle e per questo invidiosa di tutte le neo-madri. Per contrastarla, in molte parti del mondo, si appendevano ciondoli e amuleti.

Raffigurate come mostri sono non solo le malattie e le infermità umane, ma anche la morte e l'inferno. In diversi passi dell'Antico Testamento (Is 5,14; Ab 2,5; Prov 1,12), l'Inferno è rappresentato come un essere con le fauci spalancate, una tipica immagine dell'arte medievale, visibile, ad esempio, sulla finestra orientale della cattedrale di York. Supay, la divinità peruviana degli Inferi, possiede caratteristiche simili.

Ci sono anche mostri animaleschi, creature costituite da parti di animali diversi o esseri in parte animali ed in parte umani. Di queste non tutte sono però considerate creature maligne; alcune, nonostante il loro aspetto grottesco, rappresentano spiriti o divinità benigne. Molti di questi mostri erano visti in senso benevolo grazie alla descrizione che avevano ricevuto nei bestiari di età medievale e successiva, che a loro volta derivano in gran parte da un'opera sugli animali nota come il *Physiologus*, composta (probabilmente in greco) fra il III e il V secolo d.C. da uno scrittore ignoto e poi tradotta in molte lingue europee ed orientali. Dai redattori cristiani vennero dati a queste bestie favolose significati simbolici ed allegorici, ed esse entrarono così a far parte dell'araldica (ad esempio il leone e l'unicorno dell'araldica britannica). Di spicco fra tali creature sono l'unicorno, la fenice, il grifone e la manticora.

L'unicorno è per la prima volta menzionato dallo scrittore greco Ctesia (III secolo a.C.) come originario dell'India e simile al rinoceronte. Nell'arte e nella letteratura successiva fu rappresentato come un cavallo bianco con un corno sporgente nel mezzo della fronte. Da alcuni dei primi traduttori dell'Antico Testamento fu identificato con il *re'em*, un animale menzionato in vari luoghi, e grazie a questa identificazione acquistò poi importanza nel simbolismo cristiano. Il *re'em* è descritto, comunque, chiaramente con più di un corno (Dt 33,17; Sal 22,21) e probabilmente corrisponde all'*uro* ormai estinto. Secondo la leggenda, l'unicorno avrebbe potuto essere catturato solamente se fosse balzato in grembo ad una vergine, fatta penetrare nella foresta appositamente per sedurlo.

La fenice, un uccello rosso indifferentemente identificato con l'egretta o con il fenicottero, si riteneva fosse originario dell'Arabia. Si credeva che vivesse per cinquecento anni e che poi si distruggesse bruciando nel proprio nido. Dalle ceneri rinasceva una nuova fenice. Gli studiosi moderni ritengono si tratti di una semplice metamorfosi magica greca del mitico uccello egizio *bennu*, che rappresentava il sole nascente, che si leva ogni giorno da un albero infuocato a Heliopolis.

Il grifone è una creatura con il capo di leone e le ali di aquila che, nella mitologia greca, custodiva l'oro nel settentrione. Probabilmente è da identificarsi (anche per quanto riguarda il nome) con il biblico *cherub* (il babilonese *karūbu*), che non era un angelo, come comunemente si supponeva, ma un mostro posto a custodia dell'ingresso degli antichi palazzi di Mesopotamia, messo anche in relazione con il leggendario drago che custodisce il recipiente dell'oro.

La manticora è un mostro ibrido, descritto nei bestiari con il volto di leone, il corpo di uomo, la coda con una testa di serpente ed il pungiglione di scorpio-

ne. Ha occhi sfavillanti ed è in grado di compiere balzi di prodigiosa lunghezza. La si riteneva originaria dell'Estremo Oriente, ma è anche possibile derivi dal favoloso mostro indiano *makara*.

In genere i demoni malvagi vengono descritti come mostruosi animali. Un esempio significativo è rappresentato dal russo Zmei Gorynych, un serpente che incarna ogni male ed a cui piace fuggire con le fanciulle mortali.

Un esempio di mostro-animale benigno è l'iranico Senmurv, in parte cane, in parte uccello ed alle volte in parte rettile, che dava al genere umano i semi sparsi dall'albero in cui esso viveva. Un altro è il cinese Ch'i-lin, uno spirito benigno che ha il corpo di cervo, una folta coda, zoccoli caprini e corna.

Oltre a questi mostri teriomorfici caratterizzati individualmente, ci sono anche altre categorie di esseri, ad esempio, centauri, Gorgoni ed Arpie. I centauri sono frequenti soprattutto nella letteratura e nell'arte greca, dove sono dipinti come creature metà uomini e metà cavalli. Questa caratteristica riguarda comunque solo una varietà di essi, dato che, a seconda dei casi, i tratti umani si combinavano con quelli di asini e di altre bestie. Per questo alcuni studiosi moderni ritengono che i centauri siano in realtà il corrispondente mitico delle bande di uomini selvaggi che si dice scorazzassero rivestiti da pelli di animali e si esibissero in danze rituali durante certe stagioni nei paesi balcanici e dai quali derivano anche i cavalli di legno con cui si svolgono alcune rappresentazioni nella tradizione popolare inglese. Le Gorgoni, nella mitologia greca, sono tre orrende sorelle, il cui sguardo pietrificava chi le osservasse. I loro capelli sono serpenti, possiedono ali d'oro, artigli d'ottone e denti smisurati. Una di esse, Medusa, è mortale. Le Arpie («ladre») sono osceni mostri alati in parte donne, in parte uccelli, che insozzano chiunque incontrano e che, secondo Esiodo, rapiscono i bambini appena nati. Per quanto riguarda quest'ultima caratteristica, esse hanno il loro corrispettivo nella tradizione cananea. Esiodo a due di loro attribuisce il nome di *Aello* («bufera di vento») e *Ocypete* («volatile veloce»). Da allora questi nomi fanno la loro apparizione negli amuleti di cui si diceva sopra, in uso presso gli Ebrei come espedienti per contrastare la megera che rapisce i bambini.

I «mostri» umani o gli esseri anormali, a livello popolare, sono attribuiti all'unione di donne mortali (in particolar modo streghe) con spiriti maligni o demoni. Fanno parte di questa categoria i bambini e gli adulti deformi, gli androgini e le persone con un numero di arti ed organi superiore al normale. Un esempio significativo è la Donna-dall'aspetto-porcino, Tanakin Skinner, che fece la sua comparsa a Londra all'inizio del XVII secolo. Personaggio peraltro benevolo, si diceva avesse la testa di scrofa e mangiasse in un trogolo. Il suo aspetto grottesco era attribuito ad una vendetta divina su sua madre, la quale aveva rifiutato l'elemosina ad una povera donna che mendicava per il sostentamento dei suoi figli. Un altro esempio è l'Uomo Elefante, il soggetto di una ben nota opera teatrale di Bernard Pomerance. Anche gli albini sono compresi in questa classe, sebbene l'atteggiamento della gente nei loro confronti sia ambivalente. In Senegal, per esempio, sono considerati di cattivo augurio, nel Gabon vengono uccisi appena nati, mentre in Nuova Guinea sono considerati sacri.

Nei racconti dei viaggiatori, nei romanzi medievali e negli scritti di vari autori antichi, popoli «stranieri» remoti sono spesso descritti come mostri. Erodoto (485?-425 a.C.) e Plinio il Vecchio (23-79 d.C.), ad esempio, parlano di un leggendario popolo dell'estremo Nord, gli Arimaspi, i cui membri sono senza teste ed hanno gli occhi sul ventre. Una leggenda giapponese narra di Jon-li, un'isola remota abitata da gente per metà uomini e per metà cani. Marco Polo afferma che gli abitanti delle isole Andamane sono esseri con la testa di cane, ed altri scrittori descrivono in modo analogo i Karen della Birmania. Il viaggiatore ebreo Benyamin di Tudela (XII secolo) riporta che gli uomini che vivono nelle steppe della Turchia non hanno il naso, anche se ciò può riferirsi ai Mongoli che hanno il naso schiacciato. Nello stesso ambito, Jean Struys (1650) dichiara che nella parte meridionale dell'isola di Formosa sono stati trovati uomini con la coda, e scrittori successivi confermano quest'affermazione in riferimento ad una razza di presunti cannibali, chiamata Nuamni'aros, che viveva fra il golfo di Benin e l'Etiopia. Anche gli Ebrei, durante il Medioevo, sono stati comunemente accusati di cannibalismo.

Alcuni mostri non sono propriamente oggetto di credenza, ma sono stati deliberatamente inventati per spaventare i bambini disobbedienti. Un tipico mostro di questo genere è il personaggio greco Mormo («spauracchio») chiamato anche Mormolykeion («lupo cattivo»), che è sopravvissuto nelle camere dei bambini inglesi fino al XIX secolo. Simili creature sono la megera Bebau nella Francia centrale e la *windigo* degli Indiani Ojibwa dell'America settentrionale.

La vittoria su di un mostro dall'aspetto di drago, che devasta la campagna o tiene prigioniera una principessa o altre belle fanciulle, costituisce il motivo classico della leggenda eroica. Uno di questi personaggi è la Chimera, un mostro sputafuoco in parte leone, in parte drago e in parte capra che, dopo aver devastato la Lycia e le terre circostanti, venne ucciso dall'eroe Bellerofonte che cavalcava l'alato destriero Pegaso. Tifo-

ne, essere igneo dalle cento teste, sfidò la sovranità di Zeus, ma venne ucciso da una saetta e bruciato ai piedi dell'Etna. Il Minotauro, mezzo toro e mezzo uomo, fu imprigionato nel Labirinto dal re di Creta, Minosse, con il compito di divorare i giovani e le vergini richiesti ad Atene come tributo periodico. Ma alla fine fu sconfitto dall'eroe Teseo con l'aiuto della principessa Arianna. (L'esazione di un tributo periodico da parte degli spiriti dell'acqua, come prezzo da pagare per evitare le inondazioni, è tema comune nelle tradizioni popolari di tutto il mondo). L'Idra era un mostro del Peloponneso con cento teste, ucciso da Ercole in una delle sue dodici fatiche. Al taglio di ogni testa, ne crescevano al suo posto altre due, ma alla fine l'eroe con un tizzone di fuoco ne bloccò la crescita. Gerione era un mostro con tre teste o tre corpi, al quale Ercole, come sua decima fatica, portò via le greggi che pascolavano vicino a Cadice, dopo aver ucciso i loro guardiani, il gigante Euritione, il cane a due teste Orthros e Gerione stesso. Nella mitologia norvegese Fenrisúlfr (il lupo Fenris) era il mostruoso discendente di Loki. Alla fine gli dei lo legarono con catene fatte da nani, simili nel rumore ai passi di un gatto, al respiro di un pesce e allo sputo di un uccello e lo imprigionarono nelle viscere della terra. Egli si libererà però, nel crepuscolo finale degli dei (Ragnarǫk) e ucciderà Odino, per essere ucciso a sua volta dal figlio di lui, Vidarr. Le lotte contro i draghi ci sono familiari anche a causa delle leggende di Perseo, Beowulf, san Giorgio e molti altri eroi.

Di tanto in tanto – specialmente nel nostro secolo – sono circolate notizie di giganteschi mostri preistorici, segnalati in varie parti del mondo. Designare questi esseri come «mostri» non è però esatto, in quanto un mostro è per definizione anormale, mentre queste creature si suppone siano esemplari sopravvissuti di mammut, di mastodonti e simili. A questa categoria appartiene in particolare il famosissimo mostro scozzese di Loch Ness, sporadicamente avvistato nel corso dei secoli, ma solo dal 1933 divenuto oggetto di interesse. Si calcola sia stato visto da non meno di quattromila persone e numerose spedizioni scientifiche hanno tentato di fotografarlo e identificarlo. Alcuni segnali acustici e immagini fotografiche, diffuse nel 1973 dall'Accademia delle Scienze Applicate, secondo alcuni rafforzavano l'ipotesi della sua esistenza. Solitamente è descritto come un essere di color grigio scuro o marrone tendente al nero, lungo da quindici a venti piedi, con il collo sottile, la testa piccola, una lunga coda, quattro zampe palmate o pinne e diverse gobbe. Anche a proposito del preteso mostro preistorico detto Yeti, o Abominevole Uomo delle nevi, vi sono stati numerosi avvistamenti e sembra anche che abbia lasciato gigantesche impronte in remote zone dell'Himalaya. È descritto simile ad una scimmia antropomorfa, alto all'incirca sei piedi, dall'aspetto peloso, con enormi denti in una bocca smisurata e una testa che si restringe verso l'alto. Gli Sherpa della zona lo descrivono molto più piccolo e con un ciuffo di capelli rosso o nero e la faccia di scimmia. Non ha la coda e sembra muoversi su due zampe.

Parente dello Yeti è lo Sasquatch, o Bigfoot, un'ipotetica specie di primate, che si dice sia stato visto sui monti del Pacifico nordoccidentale a partire dal 1840. Si dice che questa creatura sia alta fra i sette e i nove piedi e pesi dalle seicento alle novecento libbre. Non è feroce. Ha l'aspetto di un primate peloso, cammina in posizione eretta e lascia impronte lunghe sedici pollici e larghe sei. Il Sasquatch è presente nel folclore degli Indiani della costa nordoccidentale e può avere un suo corrispondente nel Mono Grande delle Ande. Si è pensato che l'Abominevole Uomo delle nevi, il Sasquatch e il Mono Grande possano essere esemplari sopravvissuti di un preistorico uomo-scimmia noto come *Gigantopithecus*, resti fossili del quale sono stati scoperti in Cina e in altre parti dell'Asia.

Mostri e orchi sopravvivono anche nelle leggende popolari in personaggi come il mostro di Frankenstein, King Kong e gli analoghi protagonisti del cinema dell'orrore, della televisione e dei fumetti. Un'interessante evoluzione in questo ambito è data dal diffondersi di racconti relativi a visitatori provenienti dallo spazio, che si immaginano usciti da dischi volanti. È significativo che molti di questi racconti derivino dalle relazioni di persone di origine irlandese e che le creature vengano descritte con un aspetto molto simile a quello dei folletti del folclore irlandese.

Infine, si può osservare che i mostri compaiono anche come personaggi della propaganda politica. Un esempio calzante è costituito dai giapponesi che nella II guerra mondiale erano raffigurati come «scimmie» – una ripresa tendenziosa dell'antica abitudine (trattata sopra) di caratterizzare così popoli remoti e poco noti. Allo stesso modo, personaggi storici crudeli sono comunemente descritti come «mostri», ad esempio Attila e, ai giorni nostri, Adolf Hitler e Joseph Mengele. In queste caratterizzazioni viene espressa efficacemente la vera natura di un mostro: enorme, selvaggio ed ostile, esso è proprio l'opposto del nanerottolo, dell'elfo o spiritello che, anche se dispettoso, è fondamentalmente benigno.

[Per la trattazione degli esseri mitici di aspetto umano e bestiale, vedi *TERIANTROPISMO*].

BIBLIOGRAFIA

Per le opere generali sui mostri, cfr. C. Gould, *Mythical Monsters*, London 1886; e C.J.S. Thompson, *The Mystery and Lore of Monsters*, London 1930. Sul drago cosmogonico, cfr. il mio *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, (1961), New York 1977, 2ª ed., pp. 137-53.

Mostri con forma animalesca sono l'oggetto degli studi di P. Lum, *Fabulous Beasts*, London 1952; e di T.H. White, *The Book of Beasts*, London 1956; in particolare sull'unicorno cfr. Odell Shepard, *The Lore of the Unicorn*, New York 1930; e, sui centauri, J. Cuthbert Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, (1910), New York 1964, pp. 190-225. Sulle streghe che rapiscono i bambini, cfr. il mio *The Holy and the Profane*, New York 1980; sugli «spauracchi», cfr. Elisabeth M. Wright, *Rustic Speech and Folk-lore*, Oxford 1913. Sabine Baring-Gould studia gli uomini con la coda in *Curious Myths of the Middle Ages*, (1866), New York 1884, pp. 86-89; e R. Andree tratta gli albini in *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, Leipzig 1881, pp. 278-80. J. Napier si occupa del Sasquatch in *Bigfoot*, London 1972; e dello Yeti in *The Abominable Snowman*, New York 1973.

THEODOR H. GASTER

NOME. Il nome e l'attribuzione del nome sono elementi fondamentali dei processi simbolici e comunicativi degli uomini. È tipico dell'uomo nominare ed essere nominato, e quindi possedere la piena e completa facoltà di porsi in relazione col mondo in maniera significativa. Nella Bibbia si afferma che Dio condusse davanti all'uomo tutti gli animali appena creati, «per vedere come li avrebbe chiamati» (Gn 2,19). In tutte le comunità umane si è sempre creduto che vi sia una relazione profonda tra il nome di una persona o di un oggetto e il suo carattere, il suo statuto e la sua autentica realtà.

Spesso i nomi posseggono qualità misteriose, se si riferiscono a realtà sacre di natura trascendente o anche se si applicano ad entità concrete. I nomi hanno potere in quanto partecipano alla realtà che essi nominano e nello stesso tempo forniscono a quella realtà una definizione ed una identità. Il nome e il nominato, in altri termini, stanno tra loro in relazione reciproca, in cui il potere del primo coincide con l'essenza del secondo. La mancanza del nome, invece, produce una condizione di marginalità nel mondo. L'insegnamento tradizionale cristiano, per esempio, vuole che i bambini che muoiono senza essere battezzati vadano nel Limbo. Essi non posseggono uno statuto chiaramente definito, dato che non hanno ricevuto alcun nome attraverso gli strumenti cerimoniali prescritti. Il battesimo che rende cristiani dona una vita umana che è nuova in senso religioso e culturale, più importante della semplice esistenza biologica. Anche tra i Netsilik (Inuit eschimesi), è assolutamente proibito uccidere una bambina dopo che ha ricevuto il suo nome, anche se le bambine vengono in genere considerate del tutto superflue.

Frequente è l'idea che il ricordo del nome consenta una persistenza oltre la morte. Nell'antico Egitto, i figli avevano il dovere solenne di conservare, attraverso vari strumenti rituali, il nome dei loro genitori. Uno dei testi delle piramidi, quello del faraone Pepi I, risalente al Regno Antico, allude alla sua esistenza che continua grazie alla ripetizione del suo nome: «Il tuo nome che è sulla terra vive, il tuo nome che è sulla terra si conserva: tu non scomparirai, tu non sarai distrutto per tutta l'eternità» (cfr. H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948, p. 113).

Non soltanto gli uomini, di alta o di bassa condizione, ma perfino gli dei esistono ed esprimono il loro potere, la loro presenza e il loro volere per mezzo dei nomi. Nell'antico Israele si credeva che Dio abitasse nel suo tempio attraverso il suo nome (*shem*), mentre in realtà dimorava in cielo. Per mezzo del suo nome, *YHWH* (probabilmente pronunciato *Jahvè*), Dio risiedeva tra le sue creature in forma rivelata. In questo caso la realtà profonda di Jahvè non corrisponde perfettamente al suo nome, anche se attraverso questo nome si manifestano nel santuario il suo potere, la sua volontà e la sua presenza. La fede islamica ritiene che Allāh ami essere invocato col suo nome, che costituisce così un mezzo di comunicazione e di unione tra Allāh e i suoi servitori umani. Nell'Induismo la menzione del nome di Dio ha un valore soteriologico. Secondo una particolare concezione, il nome di Dio è considerato persino più grande del suo referente, dal momento che il suono (*sphoṭa*) è assoluto. Ma non tutte le tradizioni attribuiscono un nome a Dio, e in qualche caso viene

considerato sconveniente, a causa della loro santità, pronunciare i nomi associati alla divinità.

I nomi degli dei e di altre entità sacre. In quasi tutte le pratiche religiose, per comunicare con la divinità è necessario conoscerne il nome. La conoscenza del nome divino offre a chi la possiede un potere e la possibilità di comunicare con la sua fonte. Questa profonda relazione tra la conoscenza del nome e la partecipazione al suo potere rivela aspetti insieme religiosi e magici.

Antico Israele e Ebraismo. Alla voce che usciva dal roveto ardente, identificata come «il dio dei tuoi padri», Mosè chiese quale fosse il suo nome. Gli fu risposto: «Io sono» (*ehyeh*), che è anche reso, in una diversa forma grammaticale, come *Jahvè* (più o meno «Egli causa l'essere»: Es 3,13s.). La tradizione ebraica, in armonia con questo che è il più misterioso e il più potente dei nomi di Dio, manifesta la convinzione che in genere tutti i nomi di Dio siano conformi ai suoi atti. Causare l'essere è l'azione più grande: perciò Jahvè è il nome più sublime. Jahvè, in quanto nome e in quanto concetto teologico, afferma la realtà eterna di Dio e insieme la sua autentica presenza in mezzo al suo popolo, con cui ha stretto un patto.

Nella Bibbia compaiono molti nomi di Dio: alcuni tra quelli che sembrano più arcaici furono condivisi con altri antichi popoli semitici. Altri nomi apparvero durante la lunga storia del patto di Israele, attraverso il contatto con i popoli confinanti e grazie alle intuizioni dei profeti e dei poeti. *Baal* («Signore»), un termine comune alla religione cananea e alla fede ebraica, fu per un certo periodo associato con Jahvè, ma in seguito venne abbandonato. *Adon*, che pure significa «Signore», non fu ripudiato come Baal e continua ancor oggi a sostituire Jahvè, un nome che gli ebrei dopo l'esilio consideravano troppo santo per poterlo pronunciare. *Adonai* («mio Signore») divenne così un potente termine religioso grazie al suo referente, il cui nome autentico era però diverso. In questo caso, in cui un nome gradito maschera un altro e più sacro nome, si può vedere come i nomi operino su diversi livelli. Alcuni altri titoli e nomi divini erano emersi, nel frattempo, dall'esperienza collettiva e dalle convinzioni di Israele: quelli di tipo politico come «re», «giudice», «pastore»; termini di parentela come «padre», «fratello», «congiunto»; e infine alcune metafore ricavate dalla natura, come quella che indica la «roccia».

Cristianesimo. La comunità del Nuovo Testamento ereditò la maggior parte dei nomi di Dio usati da Israele, ma non accolse la forte proibizione legata al nome più sacro, Jahvè. Gesù privilegiò il nome che indicava Dio come «padre», ma lo rese nella forma familiare *Abba* («papà»): da qui lo stupore degli astanti, dal momento che tale forma era usata soltanto da un bambino nei confronti di chi l'aveva realmente generato. *Padre* è rimasto comunque il più caratteristico appellativo cristiano di Dio, usato specialmente quando colui che parla si accosta a Dio nella preghiera, nella venerazione e nella lode. Tutti gli altri nomi di Dio, ereditati dalla tradizione biblica o prodotti all'interno del movimento cristiano, sono stati forgiati dalla profonda dimensione personale esaltata in Gesù.

I cristiani accettarono l'antico costume ebraico di parlare e di agire sempre «in nome» di qualcuno, Dio o uomo, come suoi rappresentanti o come testimoni. Il Nuovo Testamento usa talora i nomi di Dio e di Gesù in modo quasi intercambiabile, come somma autorità divina, ma non suggerisce mai direttamente che Gesù sia qualcosa di diverso dal mediatore tra Dio e gli uomini, e che peraltro non debba lui stesso essere venerato. L'identificazione tra il Padre e il Figlio divenne completa soltanto negli sviluppi cristologici posteriori, quando i cristiani giunsero a concepire Dio sempre più nei termini dell'incarnazione di Gesù. «Al nome di Gesù ogni ginocchio deve piegarsi» (Fil 2,10): così il Nuovo Testamento esprime la somma natura di Gesù e la sacralità del suo nome.

Islamismo. Nel tipico stile della fede di Abramo, la religione di Maometto e del Corano pone una forte enfasi sul nome di Dio. Tutte le proposizioni, scritte oppure orali, dovrebbero aprirsi con la frase «Nel nome di Allāh, il misericordioso, il compassionevole» (arab. *bismillāh al-raḥmān al-raḥīm*). Il termine Allāh è probabilmente una contrazione arcaica tra l'articolo *al-* e *'ilāh*, «divinità» (cfr. ebr. *el, eloh*, «dio»). Allāh, «il dio», o Dio, era già posto al centro del pantheon preislamico, ma in esso era soltanto la divinità più elevata, non l'unica. Anticamente gli Arabi credevano che Allāh avesse tre figlie, ma questa credenza (come altre sulla parentela e sulla contingenza di Allāh) fu completamente eliminata dall'attività profetica di Maometto e dal messaggio del Corano. Il testo sacro dell'Islam sottolinea l'incomparabile unicità di Allāh. Ma fornisce anche molti nomi e titoli di Allāh, talvolta apertamente, ma più spesso come derivati dagli attributi e dalle attività divine (per es. *Conoscitore, Provvidente, Benevolo*). L'Islamismo successivo sviluppò dal Corano l'elenco dei «più bei nomi di Allāh» (*al-asma' al-ḥusnā*), che tradizionalmente si crede siano novantanove. Questi nomi vengono recitati regolarmente dai musulmani, spesso con l'aiuto di una sorta di rosario chiamato *subḥa*. Ciascun nome possiede un potere particolare e deve essere recitato in conformità con l'atteggiamento spirituale del fedele.

Oltre ad *Allāh*, altri due nomi compaiono spesso nel Corano. Il primo è *Rabb* («Signore»), un termine usato

in genere in passi che trattano degli ebrei o dei cristiani. Il messaggio dell'unicità e della sovranità di Allāh è spesso proclamato mediante l'uso di *Rabb*, a partire da quello che di solito si considera il primo passo rivelato: «Grida, nel nome del tuo Signore (*rabbika*), che ha creato l'uomo da un grumo di sangue» (sura 96,1s.). Il secondo nome frequentemente citato nel Corano è *al-Raḥmān* («il Misericordioso»), un titolo attribuito a Dio anche dagli ebrei dell'Arabia meridionale. Il Corano prescrive ai credenti di «invocare Allāh, o di invocare al-Raḥmān: comunque lo si invochi, a lui appartengono i nomi più belli» (17,110).

I musulmani non hanno mai avuto alcuna proibizione a proposito dei nomi di Dio. Al contrario, essi hanno preferito pronunciare le loro lodi utilizzando il maggior numero possibile di nomi e di attributi divini, secondo il comandamento del Corano: «O voi credenti, invocate spesso Dio (per mezzo del *dhikr*, «menzione» dei suoi nomi), e cantate le sue lodi all'alba e al crepuscolo» (33,41s.).

Sikhismo. Il movimento religioso fondato dal guru Nānak (morto nel 1539), attribuisce grande importanza all'esaltazione di Dio attraverso il suo nome, nel corso di una particolare forma devozionale, detta *nām mārga* («il sentiero del nome»). I Sikh conoscono e recitano un gran numero di nomi di Dio, compresi quelli musulmani e quelli induisti, ma il più comune è *Sat Nām* («il nome vero»). Sebbene pensino che descrivere e definire Dio oltrepassi le capacità umane, i Sikh ritengono che l'uomo possa purificarsi e liberarsi per mezzo della venerazione dei suoi nomi, con intelligente consapevolezza e distacco dal mondo.

Induismo. Nella sua ricca e complessa visione del mondo, l'Induismo è fortemente convinto che la realtà fondamentale, misteriosa e inconoscibile, il *brahman* (letteralmente: «espansione, rigonfiamento, crescita»), trascende e abbraccia ogni cosa. Il *brahman* è la realtà più sacra, più reale, l'origine e lo scopo di tutto. L'Induismo ha sviluppato sul *brahman* molte sottili dottrine filosofiche, panteistiche e teistiche. Il termine *brahman* significa in fondo «preghiera», nel senso di sacra espressione: per questo pronunciandone il nome si partecipa della sua realtà, in quanto potere e in quanto parola. Il fedele può meditare sul divino per mezzo dei *mantra*, che sono modelli particolari e insieme tecniche di espressione orale centrate sul nome della divinità, oppure su una sola sillaba o anche su un semplice suono. Il *mantra* non è soltanto una parola che esprime un nome divino, ma è immerso profondamente nel mondo del suono e del respiro. I *mantra* vengono recitati sotto la direzione di un guru, un maestro, che conosce la pronuncia corretta delle formule e altri aspetti della celebrazione rituale, come la postura prescritta e il controllo del respiro.

Nell'Induismo risulta della massima importanza l'uso del nome corretto della divinità, che dipende dallo scopo e dalla condizione del fedele. Le principali divinità, anche se non sono mai considerate come appartenenti ad un sistema unitario, tuttavia possono essere interpretate come elementi di una generale ed equilibrata visione del mondo, che possiede enormi dimensioni sociali e culturali.

L'invocazione dei nomi degli dei risulta particolarmente importante nella dottrina devozionale della *bhakti*. Il canto e la recitazione dei nomi divini, specialmente di Kṛṣṇa, possono infatti condurre alla liberazione (*mokṣa*) dal ciclo delle rinascite (*saṃsāra*). Gruppi di fedeli si riuniscono regolarmente per celebrare il *nāma vali*, il «rosario dei nomi», in cui l'assemblea e la sua guida, entrambi emotivamente caricati, cantano il nome di una divinità, dapprima lentamente e poi procedendo verso un culmine esaltato. I *Purāṇa* insistono spesso sulla lode del nome, come nel passo seguente: «Nome di Hari, Nome di Hari, e solo Nome di Hari è la mia invocazione. Nell'era di Kali non ce n'è altro, nessun altro, in verità nessun altro percorso (per la *mokṣa*)» (cfr. Singer, 1966, pp. 143s.).

Buddhismo Mahāyāna. Il Buddhismo Mahāyāna esalta l'efficacia soteriologica dell'invocazione del nome del Buddha. Le scuole della Terra Pura, incentrate nella fede in Amitābha (detto Amida in Giappone), attribuiscono speciale importanza al semplice rito della recitazione del nome del Buddha, un rito che fornisce la salvezza e consente l'ingresso al paradiso.

Nembutsu. La ripetizione devota della frase «Namu Amida Butsu» («gloria al Buddha Amida») libera il fedele dai suoi peccati e, se pronunciata al limite della morte, lo fa rinascere nella Terra Pura. Le diverse scuole che valorizzano il ricordo rituale del nome del Buddha sono dette *Nembutsu* in Giappone e *Nien-fo* in Cina. Il monaco giapponese Hōnen (1133-1212) invitava a ripetere con fede il nome del Buddha, un esercizio accessibile a chiunque, in quanto non richiede il lungo apprendistato della meditazione. Hōnen e i suoi discepoli sostenevano che la formula *Nembutsu* doveva essere ripetuta in continuazione, fino a settantamila volte al giorno. Shinran (1173-1262), il successore di Hōnen, riteneva invece sufficiente, per garantire la salvezza, una sola recitazione della formula, purché fatta «con fede». In Giappone, dunque, il nome costituisce un elemento fondamentale, mentre in Cina e in India l'invocazione del nome del Buddha Amitābha è stata associata alla contemplazione dei giganteschi lineamenti del corpo cosmico del Buddha.

La Sutra del Loto. Un'altra pratica rituale di ripeti-

zione del nome nel Buddhismo Mahāyāna è l'invocazione della *Sutra del Loto*, il principale testo del canone buddhista che divenne la Scrittura fondamentale della scuola Tendai, in Cina e in Giappone. Nichiren (1232-1282), un giapponese che studiò il Buddhismo Tendai, lo Zen e le dottrine della Terra Pura, concluse la sua educazione spirituale con la scoperta che l'illuminazione può essere ottenuta da chiunque abbia una fede sincera nell'insegnamento della *Sutra del Loto*. Questa idea fu in seguito espressa nella formula «Namu Myōhōrengekyō» («Onore alla *Sutra del Loto della buona legge*»). In questa dichiarazione di fede è implicito un senso di umile sottomissione al potere di ciò che viene nominato, cioè in qualche modo al potere del nome stesso. Nichiren cantava il nome della *Sutra del Loto* accompagnandosi col suono di un tamburo.

Cina. La tradizione cinese sottolinea in genere l'importanza dei nomi, sia nella dottrina confuciana della «rettificazione dei nomi», una filosofia che ricerca l'equilibrio, la proprietà e l'equità nell'universo, sia nell'azione pratica di attribuire i nomi agli dei, agli uomini e agli altri esseri. Il Confucianesimo ha sempre particolarmenete valorizzato la venerazione degli antenati, ma in particolare ha posto al sommo la Via del Cielo (*t'ien-tao*). *T'ien* («cielo») è talvolta il nome attribuito al cielo impersonale che sovrasta tutte le cose; altre volte *t'ien* ha assunto un significato più personale, indicando la divina guida degli eventi terreni. Una variante è *shang-ti* («governatore supremo», o semplicemente: Dio). Ma *t'ien*, anche quando significa «divinità», è subordinato al *tao*, la realtà fondamentale, universalmente riconosciuta nel pensiero religioso cinese. Il *tao* non può essere nominato, e neppure tradotto. Definendolo un potere impersonale, creativo e regolatore dell'universo, ci si avvicina soltanto alla sua essenza, che in ogni caso è misteriosa e trascendente. Ma, paradossalmente, il *tao* è anche immanente e naturale. Il trattato classico di Lao-tzu, il *Tao-te-ching*, esordisce così: «La via (*tao*) che può essere manifestata non è la via costante; il nome che può essere nominato non è il nome costante. L'innominabile fu l'inizio del cielo e della terra; il nominato fu la madre di innumerevoli creature».

Culture arcaiche e popoli privi di scrittura. Estremamente varie e complesse sono, tra i popoli privi di scrittura, le denominazioni della divinità e del genere umano. I nomi e l'attribuzione dei nomi sono spesso circondati da divieti e i nomi vengono impiegati soltanto all'interno di particolari procedure rituali, che tengono conto della condizione, della parentela, della stagione, dell'età, del luogo e del rango.

Australia. Tra gli Aborigeni dell'Australia sudorientale, prima dell'arrivo degli Europei, vi era la credenza ampiamente sviluppata in un «high god», secondo l'espressione coniata dagli studiosi per indicare la categoria degli Esseri supremi delle culture arcaiche. Il nome di questo «high god», i suoi miti, le attività e i riti ad esso associati erano in Australia coperti da un rigido segreto, conosciuti soltanto dai maschi iniziati di elevata condizione. Uno di questi nomi è *Baiame*: si tratta del creatore del mondo, colui che ha introdotto le regole morali e ha fondato i riti di iniziazione, per mezzo dei quali l'uomo conquista la sua piena natura ed entra in contatto con la realtà fondamentale. L'«high god» è in Australia una divinità celeste, che agì principalmente all'inizio dei tempi, ma che continua ancor oggi ad esistere e ad avere influenza. *Baiame, Daramulun, Nurunderi, Bunjil* e *Biral* sono alcuni dei nomi attribuiti in Australia all'«eroe celeste» (cfr. A.P. Elkin, 1954). Il nome segreto di questa divinità veniva rivelato durante i riti di iniziazione, quando il rombo del *bull-roarer* veniva scambiato per la sua voce.

Africa. Gli Esseri supremi celesti sono conosciuti anche nelle religioni tradizionali africane. Alcuni sono lontani ed estranei alle vicende umane, come in Australia; altri sono invece attivi e impegnati nel mondo, specialmente sul piano morale. Gli Yoruba credono in un dio elevato chiamato *Olorun* («Signore del cielo»). *Olorun* non è coinvolto direttamente nell'esistenza storica, ma governa per mezzo di alcuni intermediari. Tra i Dinka, invece, *Nhialac*, il cui nome significa «al di sopra», viene onorato sia come creatore che come reggitore del mondo. I Dinka tendono a identificare tutte le altre divinità e tutte le forze sacre con *Nhialac*, che così diventa una sorta di dio unico, in senso monoteistico. I Nuer non assegnano un nome particolare al loro dio, ma usano semplicemente il termine *kwoth* («spirito»), insieme ad appropriate parole qualificanti o formulari.

Antico Egitto. La divinità celeste è chiaramente espressa nell'antica religione egizia, dove il faraone era considerato la divina incarnazione di *Horus*, il dio falcone, e di *Re*, il dio del sole. I nomi e gli attributi celesti sono sempre riservati ai membri della famiglia regale in tradizioni come quella egizia, in cui l'intima relazione, e perfino identificazione, del regno divino con quello umano è legata al governo e all'ordine cosmico. I documenti dell'antico Egitto mostrano un grande interesse per i nomi e per il loro potere. Il nome più potente, per una divinità, era il suo nome segreto, come risulta dalla famosa storia di Iside che indusse il dio supremo Re a rivelare il suo nome misterioso: la vicenda si conclude con l'appropriazione, da parte della dea, del potere di Re. La magia del nome fu estremamente sviluppata nell'antico Egitto, specialmente in riferimento alle divinità che esercitavano un diretto potere sugli uomini, in senso buono o cattivo.

Antica Roma. Nominare le divinità era, ai tempi dei Romani, una procedura assai complessa e attentamente regolata. I Romani custodivano lunghe liste di divinità, conosciute o sconosciute; ma conservavano anche liste segrete di nomi divini. Hermann Usener scrisse un celebre libro intitolato *Götternamen* (1896), nel quale dimostrava che i Romani distinguevano le divinità «momentanee» da quelle «funzionali», che ricevevano il loro nome secondo le diverse occasioni e i diversi tipi di attività. Secondo questa teoria, ogni momento, luogo, oggetto ed evento aveva la sua propria divinità, e le innumerevoli divinità che risultavano da questa concezione erano ordinate gerarchicamente. La tesi di Usener, secondo la quale gli dei momentanei e funzionali diedero in seguito origine a divinità più significative e più elevate, e infine a Dio, non è più accettata nei tempi moderni; ma le sue ricerche offrono ancora una dettagliata rassegna del sistema dei nomi divini usati dagli antichi Romani.

I nomi degli uomini e le procedure di attribuzione del nome. I nomi degli uomini e le pratiche per attribuirli possiedono spesso la stessa importanza rituale e simbolica di quelli connessi alle divinità. Nell'antico Egitto, per esempio, il nome di un dio, di una persona o di un oggetto equivaleva alla sua realtà più profonda; senza *ren*, «nome», non vi era esistenza. Nel caso degli uomini, il *ren* equivaleva per importanza al *ka*, lo «spirito» individuale o «forza vitale». In modo analogo, nella Cina tradizionale il nome e il suo proprietario erano considerati identici. Nei riti confuciani per gli antenati, il defunto possedeva la sua «tavoletta dello spirito», una lapide funeraria incisa con il suo nome. Se il nome era omesso o cancellato, allora si credeva che nella tomba non vi fosse lo spirito e la persona cessava totalmente di esistere. Concezioni simili, anche se con riti particolari e modelli di comportamento differenti, si possono trovare anche in altre tradizioni (per es. in Africa, in Oceania e nelle Americhe).

Ebraismo. Gli Ebrei hanno sempre adoperato per gli uomini nomi derivati da quelli biblici, che a loro volta sono formati nei modi più diversi: possono indicare rapporti di parentela (*Yehoshu'a ben Nun*, «Giosuè, figlio di Nun»); animali (*Raḥel*, «pecora»); piante (*Tamar*, «palma»); caratteristiche personali (*Esav*, «che ha molti capelli»); circostanze della nascita (*Ja'aqov*, «colui che nacque dal calcagno»); relazioni con Dio (*'Ovadjah*, «servo di Jahvè»). In epoca biblica gli Ebrei praticavano il mutamento del nome in seguito a un cambiamento di stato o a causa di speciali circostanze ed esperienze. Il nome di Giacobbe divenne *Ysra'el* («lascia combattere Dio», o «egli che lottò con Dio») dopo la sua lotta con l'angelo (Gn 32,29). Il nome di Abramo (*Avram*) fu mutato in *Avraham* e quello di Sara (*Sarai*) in *Sarah* quando essi furono scelti come genitori di una moltitudine (Gn 17,5; 17,15). In certi periodi gli Ebrei hanno adottato anche nomi stranieri. Nell'Europa medievale, per esempio, essi adottarono indifferentemente nomi sacri o profani, una pratica che perdura tuttora.

Cristianesimo. I cristiani hanno in genere scelto per i loro figli nomi specificatamente cristiani, ma hanno adottato spesso anche i nomi più diffusi nei paesi in cui vivevano. Dove i cristiani costituivano una minoranza, come ad esempio nelle regioni islamiche, i nomi «cristiani» (come Pietro, Giorgio, Marco e Tommaso) sono stati fattori importanti per preservare l'identità religiosa e sociale. Anche se raramente ciò è stato richiesto, spesso i bambini assumevano nomi biblici. Più comune è stata la pratica di attribuire al bambino il nome di un santo. Coloro che entrano negli ordini sacri o sono elevati ad importanti uffici ecclesiastici assumono egualmente il nome di un santo. Durante la Riforma, i protestanti cominciarono ad usare i nomi dell'Antico Testamento per i loro bambini, per distinguersi dai cattolici. Il Concilio di Trento decretò che a tutti i bambini battezzati dovesse essere attribuito il nome di un santo.

Islamismo. La conversione all'Islamismo è accompagnata dal cambiamento del nome. I nomi musulmani sono basati in parte sulle antiche usanze arabe (o persiane, turche o indiane), in parte sui detti di Maometto riportati nel corpo di tradizioni conosciuto come *ḥadīth*. Maometto insegnava che i nomi migliori sono *'Abd Allāh*, («servo di Dio») e *'Abd ar-Raḥmān*, («servo del Misericordioso»). Per questo divenne assai comune l'uso di *'abd* unito ad uno dei novantanove «più bei nomi» di Dio. Largamente usato per gli uomini è anche il nome *Muḥammad*, con tutti i suoi paralleli, poiché, secondo la tradizione, chi porta il nome di Maometto andrà sicuramente in Paradiso. I musulmani svilupparono inoltre una lista di novantanove nomi del Profeta (*asmā' sharīfah*), parallela ai novantanove nomi di Dio. Tra essi vi è *Aḥmad*, («il più lodato»), *Ṭāhā* (la prima parola della sura 20), *Mudaththir*, («avvolto», la parola di apertura della sura 74), *Munīr*, («radioso», sura 33,45), e così via. Popolari sono anche i nomi dei familiari del Profeta e dei suoi compagni: nei gruppi sciiti, tuttavia, non si trovano mai i nomi dei primi tre califfi o di 'Ā'ishah, mentre compaiono molto di frequente quelli di *Fāṭimah* e degli imam, da *'Alī* a *Taqī* o *Riḍā*. Inoltre sono ampiamente usati i nomi dei profeti del Corano, compresi quelli di *Mūsā* (Mosè) e di *'Īsā* (Gesù).

Tradizionalmente, un nome musulmano è composto da diverse parti distinte, fra le quali vi sono l'*ism*, il *nisbah* e il *kunyah*. L'*ism* è il nome religioso, come

quelli menzionati sopra. Il *nisbah* mostra invece la relazione di una persona con il luogo della sua nascita, con la sua tribù o con una particolare linea di pensiero; in arabo esso finisce sempre con *-ī*, come *Makkī*, («dalla Mecca»), *Thaqafī*, («dalla tribù di Thaqīf») e *Ḥanafī*, («appartiene alla scuola della legge di Ḥanafī»). Il *kunyah*, infine, indica la relazione dei genitori con il bambino: *Abū*, («padre di»), e *Umm*, («madre di») vengono dati al primogenito, come in *Abū 'Alī*, ma possono anche essere usati in senso più generale, come in *Abū al-Fawāris*, («padre dei cavalieri»). Il *kunyah* è il nome onorario, quello con cui ciascuno dovrebbe essere chiamato.

Il nome musulmano è spesso completato da un *laqab*, un soprannome che indica una particolare caratteristica, come in *al-A'raj*, («lo zoppo»). Spesso all'*ism* vengono aggiunti dei composti con *al-Dīn*, («della religione»), come in *Jalal al-Dīn*, («maestà della religione»). A coloro che rivestono una posizione politica possono essere attribuiti, come titoli onorifici, dei composti con *al-Dawlah*, («dello Stato»), come in *Sayf al-Dawlah*, («spada dello Stato»). I governanti si circondano in genere di lunghe serie di titoli onorifici: il titolo principale indica la loro relazione con Dio, come in *al-Mutawakkil 'alā Allāh*, («colui che confida in Dio»). Ai bambini maschi venivano talvolta dati nomi ripugnanti, per allontanare il malocchio; gli schiavi ricevevano spesso nomi gradevoli, come *Marjān*, («corallo»), o *Kāfūr*, («canfora»).

I musulmani non arabi continuavano ad usare i loro nomi tradizionali, completandoli con nomi musulmani; nei paesi sottoposti all'influenza culturale persiana, come in Turchia e in India, i nomi persiani furono spesso usati dalle classi superiori. In Pakistan si sono prodotti nomi particolarmente pittoreschi, spesso incompatibili con la grammatica araba.

I nomi vengono in genere attribuiti da un membro anziano della famiglia, oppure da un maestro venerato. Se un bambino o una bambina sono nati in un giorno fausto o in un mese sacro, possono essere chiamati con un nome che si accorda con quel giorno: *Ramaḍān*, per esempio, o *Mawlidīya* (per una bambina nata nel giorno natalizio del Profeta, *mawlid*). Se il bambino nasce in seguito ad un voto, gli può essere dato il nome *Nabi-Bakhsh*, («dono del Profeta»), *Dād-'Alī*, («dono di Ali») o *Ghauth-Bakhsh*, («dato da Ghauth», cioè da *'Abd al-Qādir Jīlānī*). Spesso, specialmente in India, viene aperto a caso il Corano e la prima parola significativa viene scelta come nome del neonato. I nomi di famiglia furono a lungo sconosciuti in alcune parti del mondo musulmano, o sono stati introdotti soltanto di recente, come in Turchia; in questi casi il *nisbah* o il *laqab* possono svilupparsi in autentici cognomi.

Induismo. Nell'Induismo i nomi di persona sono estremamente vari e numerosi. Spesso includono i nomi della divinità, come in *Devadatta*, («dato da Dio»). Il nome dovrebbe riflettere la posizione di chi lo porta, all'interno della gerarchia della sua casta. A volte ad un bambino viene dato un nome segreto, che rimarrà come parte di ciò che di lui sopravvive dopo la morte. Tra il nome e la personalità esiste una stretta relazione e perciò il nome di ciascuno deve essere custodito e rispettato. La moglie non pronuncia mai ad alta voce il nome del marito, né lo comunica ad altri; lo stesso accade per il marito nei confronti della moglie. Ogni individuo sarà più sicuro dal male e dai torti quanto maggiore è il numero dei nomi da lui posseduti. Un mutamento del nome avviene quando si cambia condizione, come quando si diventa un governatore o si viene riconosciuti come una grande guida spirituale.

Il rito dell'attribuzione del nome è un importante evento familiare, che richiede nuovi abiti, un propizio orientamento spaziale della cerimonia, il dono al bimbo di un oggetto d'oro consacrato, e infine una unzione. Il nome viene scelto da un sacerdote della famiglia o da un astrologo. Grande attenzione viene prestata al numero delle sillabe del nome prescelto (che deve essere pari per i maschi e dispari per le femmine), alla sua origine e ad altri argomenti consimili.

Cina. Anche secondo la tradizione cinese vi è una profonda relazione tra il nome di una persona e la sua realtà sostanziale. Dopo la morte, se al sepolcro non viene affissa la tavoletta dello spirito, la tomba viene considerata vuota, priva di qualunque personalità distinta e permanente. La tavoletta dello spirito, o «seta dell'anima», viene inscritta con il nome segreto del defunto e riceve le preghiere e la venerazione della sua famiglia. Benché i nomi siano ricordati per generazioni, il nome autentico del defunto non viene mai pronunciato ad alta voce; si usa piuttosto un altro nome o un titolo onorifico. Questo si applica anche alle persone che sono ancora in vita, che vengono in genere chiamate con i loro nomi inferiori, spesso apotropaici, considerati capaci di respingere il male a causa delle loro associazioni sgradevoli. È improbabile, infatti, che un demonio si interessi ad un bambino il cui nome significa «cane stupido», oppure «patata dolce». Nomi inferiori sono conosciuti anche in altre culture, come quelle dell'Africa e dell'antica Grecia. Accoppiato al nome inferiore è il «nome del destino» (*ta ming*), associato ad un significato propizio (prosperità, felicità, successo). Ma anche questo nome del destino non viene mai pronunciato. Nella Cina tradizionale si credeva che ogni nome dovesse possedere un'adeguata porzione di ciascuno dei cinque elementi dell'universo, simboleggiati da certi caratteri cinesi. La precisa determi-

nazione del nuovo nome era compiuta attraverso la consultazione dell'oroscopo.

L'attribuzione del nome, specialmente ai maschi, era in Cina una procedura assai complessa. Il «nome di latte», assegnato un mese dopo la nascita, rimane per tutta la vita e viene usato dai parenti e dagli amici intimi. Altri nomi sono il «nome del libro», attribuito all'inizio della scuola; il «grande nome», ricevuto al momento del matrimonio; il nome usato dagli amici al di fuori della cerchia familiare; il «nome di studio», assegnato agli studiosi; e infine il nome postumo, o segreto, quello che viene inciso sulla tavoletta dello spirito. Le femmine ricevono meno nomi dei maschi, ma anch'esse hanno il nome di latte, il soprannome, il nome di matrimonio e un vezzeggiativo.

Gli imperatori cinesi possedevano moltissimi nomi, alcuni dei quali erano legati ai loro anni di regno: in genere tutti questi nomi erano connessi a elementi favorevoli. Il nome personale di un governatore rimaneva segreto per tutta la sua vita. In casa era proibito ai bambini pronunciare il nome del padre; come in India, le mogli evitavano di usare il nome dei loro mariti.

Popoli privi di scrittura. L'uso di nomi segreti è largamente diffuso in ogni parte del mondo. Fra gli Aborigeni australiani, per esempio, il nome proibito era associato ai riti segreti che rivelano i nomi delle realtà sacre e delle entità totemiche. Il nome segreto, dunque, non veniva mai pronunciato, se si eccettua il contesto rituale in cui il *tjurunga* viene rivelato: esso non era conosciuto al di fuori della cerchia dei maschi iniziati al gruppo totemico. Anche nelle rare occasioni in cui era lecito pronunciare il nome segreto, questo veniva soltanto sussurrato, per timore che qualche nemico potesse udirlo e operare con esso una magia dannosa. Il nome segreto, tra gli Aborigeni, rappresentava l'io reale, legato al passato, al presente e al futuro nell'infinito Tempo del Sogno.

Tra gli Inuit (Eschimesi) del Nord America, i Netsilik distinguevano l'anima personale dal nome assegnato a questa anima. La prima era la fonte della salute e dell'energia, ma era vulnerabile agli attacchi degli spiriti malvagi e degli sciamani cattivi. Il nome dell'anima era invece un nome reale, dotato di vita e di potere autonomi, capace di salvaguardare la persona che lo portava. Per questo ciascun uomo cercava di acquisire quanti più nomi possibile, poiché essi servivano come custodi. Maschi e femmine portavano nomi privi di distinzioni sessuali, e i nomi spesso provenivano da categorie non umane, come animali, oggetti naturali o attività. I cacciatori desideravano possedere parecchi nomi supplementari, per avere una forza maggiore; le donne li ricercavano per avere bambini più sani. Al momento del parto, spesso la donna pronunciava ad alta voce una sequenza di nomi: quello nominato per ultimo, nell'istante della nascita, era creduto il nome dell'anima, già entrata nel corpo del neonato. Quello doveva essere il suo nome.

Le culture native dell'America pensavano che il nome modelli e influenzi la personalità e il carattere degli individui. I nomi potevano servire come un ideale o una meta, se erano propizi oppure se rappresentavano qualche virtù. Talora venivano attribuiti nomi che riflettevano mancanze o difetti del carattere. Spesso una persona acquisiva, nel corso della sua vita, tutta una serie di nomi. Tra i Blackfeet, per esempio, ciascuno portava di norma almeno tre nomi. Il primo lo riceveva alla nascita e lo usava sino alla sua prima uscita per la guerra. Il secondo era un soprannome, assegnato dai compagni di giochi durante la fanciullezza. Spesso questo soprannome era poco lusinghiero e talvolta rimaneva legato al suo portatore per tutta la vita. Il terzo nome era quello tribale, assegnato dopo il primo combattimento. Rifletteva in qualche modo quell'esperienza decisiva e rimaneva per tutta la vita, onorevole o disonorevole che fosse. Se un guerriero, nella sua prima battaglia, guadagnava un nome poco lusinghiero, poteva però riscattarsi con successive imprese eroiche, conquistando così un nome meritorio agli occhi della sua tribù. Ciascuno, nel corso della sua esistenza, poteva ricevere anche una dozzina di nomi: questi nomi rimanevano tutti di sua esclusiva proprietà, nel senso che erano vietati agli altri. Tra gli Indiani d'America era proibito divulgare il proprio nome: esso poteva essere pronunciato soltanto dagli altri, poiché dire ad alta voce il proprio nome era considerato un gesto di vanagloria oppure poteva rivelarsi un atto funesto. Spesso i nomi personali erano ricavati dalle realtà totemiche e da quelle animali, oppure da particolari eventi dell'esistenza. Raramente, invece, i nomi delle divinità venivano usati per gli uomini.

BIBLIOGRAFIA

Ancora utili si rivelano gli articoli raccolti sotto il titolo generale *Names*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, Edinburgh 1917, anche se non tutti forniscono informazioni sul valore religioso e magico dei nomi. Equilibrato ed informato è H. von Stietencron (cur.), *Der Name Gottes*, Düsseldorf 1975, una raccolta di saggi e di intepretazioni che copre parecchie tradizioni religiose. Sugli aspetti religiosi dei nomi, cfr. anche G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933 (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1960).

La ricerca moderna ha prestato grande attenzione ai nomi divini presenti nella Bibbia ebraica. Per un'indagine storica e culturale, cfr. J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, I-IV, (1926-1947), Oxford 1959. Analisi filologiche e riflessioni teologiche in

E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, New York 1958, (spec. pp. 43-63 e 82-85). Sintesi corrette e dettagliate, con ricca bibliografia, sono le voci: B.W. Anderson, *God, Names of*; e R. Abba, *Name*, entrambe in *Interpreter's Dictionary of the Bible*, I-IV, Nashville 1962, trattano sia dell'Antico che del Nuovo Testamento. Più specialistico è V. Taylor, *The Names of Jesus*, New York 1953.

I titoli onorifici e i nomi arabi e islamici sono individuati e analizzati da D.S. Margoliouth, *Names (Arabic)*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, un articolo erudito ma tutto sommato accessibile. Elenco e discussione dei «più bei nomi» di Allāh in L. Gardet, *Al-asmā' al-ḥusnā*, in *The Encyclopaedia of Islam*, (Leiden 1960-). Nella nuova edizione, altri importanti articoli sono *Ism, Kunya* e specialmente *Laḳab*, che contengono materiale per ulteriori ricerche. A. Fischer, *Vergöttlichung und Tabuisierung der Namen Muhammads*, in R. Hartmann e H. Scheel (curr.), *Studien zur Arabistik, Semitistik und Islamkunde*, Leipzig 1943, offre un'ottima analisi del nome di Maometto e dei mutamenti introdotti nella pronuncia affinché la sua purezza non fosse compromessa da un uso troppo frequente. Per i nomi del Profeta cfr. anche Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger*, Chapel Hill/N.C. 1985, cap. 5.

Il vasto campo dei nomi nell'Induismo non è stato studiato come meriterebbe. Sintetico ma valido è B. Walker, *Names*, in *The Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism*, II, New York 1968, pp. 116-21. Cfr. anche Margaret e J. Stutley, *Nāman*, in *Dictionary of Hinduism*, London 1977, pp. 201-203. Per ulteriori notizie sulla venerazione del nome nell'Induismo *bhakti*, cfr. M. Singer e T.K. Venkateswaran, *Krishna. Myths, Rites, and Attitudes*, Chicago 1966, pp. 91, 143s., 166, 169s. Tratta soprattutto delle fonti L.H. Gray, *Names (Indo-European)*, in *The Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX.

Per il significato del nome del Buddha nel Buddhismo Mahāyāna, cfr. H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Honolulu 1964, pp. 444, 461, 558s., 566s. Numerosi testi, in traduzione, si possono trovare in W.Th. de Bary, Y.S. Hakeda e Ph.B. Yampolski (curr.), *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*, New York 1969, pp. 345 e 348; e in St. Beyer (cur.), *The Buddhist Experience. Sources and Interpretations*, Encino/Calif. 1974.

Il sistema tradizionale cinese dell'attribuzione dei nomi è esaminato nell'articolo *Names*, in J.D. Ball, *Things Chinese, or Notes Connected with China*, 1926, 5ª ed. riv. da E.C. Werner, Detroit 1971. Cfr. anche, dello stesso Ball, *Names (Chinese)*, in *The Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX. Per gli aspetti religiosi e magici dei nomi, con ampie citazioni di testi originali, cfr. il classico J.J.M. de Groot, *The Religious System of China*, I-VI, 1892-1910, Taipei 1974 (spec. i Capitoli del vol. VI, libro II, parte IV: *The War Against Spectres* e *Use and Disuses of Names*, pp. 1109-42). Il ruolo del nome nel culto degli antenati è descritto da L.G. Thompson, *Chinese Religion. An Introduction*, 3ª ed., Belmont/Calif. 1979, pp. 48 e 52.

Una classificazione dei tipi e degli usi dei nomi fu tentata da G.B. Foucart, *Names (Primitive)*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX. Numerose ricerche sui nomi sono apparse da allora nella letteratura antropologica. Cfr., per es., la stimolante analisi sull'attribuzione dei nomi di Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962 (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964). Vedi infine Elisabeth Tooker (cur.), *Naming System*, (Proceedings of the American Ethnological Society, 1980), Washington/D.C. 1984.

I nomi proibiti degli Aborigeni di Australia sono descritti da A.P. Elkin, *The Australian Aborigines*, 3ª ed., Sydney 1954, pp. 129ss.; e da B. Spencer e F.J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, 1899, London 1938, p. 139. Per la situazione africana, cfr. B.C. Ray, *African Religions. Symbol, Ritual, and Community*, Englewood Cliffs/N.J. 1976. Per i testi dell'antico Egitto: E.A. Wallis Budge, *The Book of the Dead*, 2ª ed., London 1960 (cfr. spec. il Cap. 28). Il sistema dei nomi tra gli Inuit è descritto da A. Balikci, *The Netsilik Eskimo*, New York 1970, pp. 199ss. Le fonti originali relative agli Indiani d'America sono raccolte da S.D. Gill, *Native American Traditions. Sources and Interpretation*, Belmont/Calif. 1983, pp. 82-90.

FREDERICK MATHEWSON DENNY

NUMEN. Si tratta di una forma neutra in *-men*, derivata da **nuere* (che forma anche i verbi composti *adnuere*, «assentire con un cenno del capo», e *abnuere*, «far segno di no con la testa»). La formazione della parola è latina ma si fonda sulla radice indoeuropea **neu-*, che ha prodotto in greco il termine parallelo *neuma*. Semanticamente *numen* è collegato a *nutus* («cenno del capo»), come giustamente osservava già Varrone (*De lingua latina* VII 85): «numen... dictum est ab nutu». Si tratta insomma della manifestazione, della volontà o del potere di una divinità. Questo è il senso proprio del termine fino alla fine dell'età repubblicana (Cicerone compreso), quando la parola compare sempre accompagnata dal nome di una divinità al genitivo. L'esempio più antico è un testo di Accio citato da Varrone (*loc. cit.*): «alia hic sanctitudo est, aliud nomen et numen Iovis» («la santità di Giove è una cosa, il suo nome e il suo potere sono un'altra cosa»).

Questo uso si riflette anche nella definizione di Festo (p. 178 Lindsay, 1913), secondo il quale *numen* è «il cenno o il potere di un dio». Anche quando gli autori di età augustea cominciarono a sostituire *numina* con *dei*, per esigenze di semplificazione e, in poesia, di metrica, l'uso antico rimase ancora vivo. Theodor Birt ha osservato, per esempio, che Virgilio ha saputo mantenere il senso originario del termine in uno dei versi d'apertura dell'Eneide (I 8: *quo numine laeso*): riferendosi alla regina degli dei, l'espressione può voler dire soltanto «a causa della violazione del suo [di Giunone] volere».

Alcuni studiosi, sulle tracce della «cultura primitiva», hanno cercato di dare al termine latino un orientamento del tutto differente e hanno identificato *numen* con la parola melanesiana *mana*. R.H. Codrington (nel suo libro *The Melanesians*, del 1891) definiva *mana*

come una «forza autonoma e impersonale». Questa assimilazione di *numen* ad una potenza attiva e impersonale ha indotto H. Wagenvoort a trascurare l'uso costante del periodo repubblicano e a postulare l'esistenza a Roma di una fase «predeistica», che avrebbe preceduto l'avvento delle divinità personali. Wagenvoort si è occupato in particolare dell'analisi dell'espressione «di novensiles», che ha preferito abbreviare in «novensiles». Secondo il senso che le è proprio, la parola vorrebbe dire, con riferimento a *numen* (**nou-men*), «pieno di energia attiva». Tale fantasiosa etimologia costituirebbe soltanto una semplice svista se non tradisse invece un grave errore di prospettiva. Il tentativo di abolire ogni divinità personale e individuale dalle origini di Roma deriva, infatti, dal non aver compreso l'universalità di un generale fenomeno indoeuropeo: la presenza, dai confini orientali a quelli occidentali, del termine **deiwos* per indicare il concetto di divinità. *Numen*, in definitiva, dai tempi più antichi e fino a Virgilio, esprime semplicemente la manifestazione di un **deiwos* (divenuto *deus* in latino).

BIBLIOGRAFIA

G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 1966, Paris 1974 (trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano 1977).

A. Meillet, *La religion indo-européenne*, in *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris 1948, pp. 323-34 (spec. 326 per **deiwos*).

F. Pfister, *Numen*, in *Paulys Real-Encyclopädie*, XVII, Stuttgart 1937 (spec. coll. 1273s.: fonti di epoca repubblicana).

H.J. Rose, *Primitive culture in Italy*, London 1926.

H. Wagenvoort, *Roman Dynamism*, Oxford 1947, pp. 73-103 (spec. 75 e 83ss. per l'esegesi di *novensiles*).

ROBERT SCHILLING

PANTEISMO E PANENTEISMO. In greco *pan* vuol dire «tutto», *theos* «dio» e *en* «in». *Panteismo* significa che tutto è Dio; *panenteismo* che tutto è in Dio. Le due dottrine possono essere chiaramente distinte. Quando sono considerate insieme possono essere chiamate le dottrine del tutto.

Sebbene il teismo sia spesso in contrasto con il panteismo ed il panenteismo, è pur vero che l'idea del tutto o della totalità è preminente in ogni forma di teismo come dottrina delle religioni elevate. È questo il caso di termini come *onnisciente, onnipotente, creatore di tutto* ed altri ancora. Tuttavia la dottrina preminente nella tradizione teologica occidentale, chiamata a volte teismo classico, afferma o implica il fatto che il mondo delle creature sia esterno a Dio. I sostenitori di questa tradizione affermano anche che in Dio è presente la conoscenza di tutte le cose. In quale maniera qualcosa può essere esterno alla conoscenza del tutto? A molti spiriti elevati questo è apparso un paradosso insostenibile. Per sfuggire all'evidente assurdità di un conoscere che non include il conosciuto e per evitare anche di includere il mondo nella vita divina, Aristotele negò a Dio la possibilità di conoscere le cose particolari, sostenendo invece che Dio conosce solo le forme universali o idee. Perciò il pensiero divino conosce solo se stesso: è puro pensiero di pensiero. Aristotele, però, cadde in altri paradossi, incluso quello di esaltare come divino un essere ignorante di noi e del mondo e quindi, in apparenza, inferiore a noi. Tuttavia i teisti classici accettarono la definizione di Dio data da Aristotele: «motore immobile» (che sta a significare il non mutevole che muta). Tale concezione implica che non ci sia nulla di mutevole in Dio. Bisogna allora ammettere che Paolo fu un panteologo (ovvero teologo panteista) perché disse, riferendosi a Dio: «Perché in Lui viviamo, ci muoviamo ed abbiamo il nostro essere» (*Atti* 17,28)?

Quando noi esseri umani conosciamo cose differenti dai nostri pensieri e dal nostro corpo, tali cose sembrano essere esterne a noi. Comunque la nostra conoscenza delle cose esterne è estremamente incompleta e incerta. Dio deve conoscere ogni cosa in misura uguale e almeno con la stessa certezza con cui noi conosciamo i nostri dolori e i nostri piaceri. Nulla può essere così esterno ad un Dio onnisciente come lo sono la maggior parte delle cose per noi. Di conseguenza Platone, il primo grande teologo filosofo dell'umanità, credendo in un'Anima divina del Mondo (che ci conosce ed il cui corpo è l'universo) chiarì che nulla è semplicemente al di fuori di questa divinità: l'universo come corpo divino è «nell'»anima divina piuttosto che il contrario. Platone fu certamente un panteologo.

La differenza essenziale fra le due forme di panteologia si rende manifesta nella risposta alla domanda: «le creature hanno una libertà di decisione reale o invece è Dio che determina ogni cosa?». Il panteismo classico era una sorta di determinismo teologico: Dio decide o determina ogni cosa, incluse le nostre presunte decisioni. Sia gli Stoici greci sia Spinoza (1632-1677) sostennero questo punto di vista. I panenteisti a ciò obiettano che se vi è un unico potere che determina ogni cosa, allora, parlando causalmente, vi è un solo agente in ogni azione. La dottrina stoico-spinoziana è un monismo radicale piuttosto che un pluralismo reale. O, al massimo, il suo pluralismo è poco chiaro o ambiguo, perché o la realtà è un agente attivo oppure è

niente. Come diceva Platone, «l'essere è potenza»; per Platone ogni anima «muove se stessa». Ciò è in accordo con il panenteismo, che ammette una pluralità di agenti attivi inclusi nell'ambito della realtà dell'agente supremo.

La tradizione medievale, seguendo in ciò la saggezza di Aristotele, ammetteva che – almeno in tutti i casi in cui non si tratti di Dio – conoscere una cosa è un fatto; determinarla o produrla è un altro fatto. Se ciò è applicato a Dio, non risulta più un'assurdità affermare che Dio conosce ed in questo senso include tutte le cose, ma non determina totalmente le loro azioni. Il panenteismo evita sia un monismo radicale sia un pluralismo radicale, e lo fa, almeno così afferma, senza paradossi evidenti. Difatti, tale dottrina vede negli estremi la fonte principale del paradosso filosofico. Per di più, dal momento che Dio non determina ogni cosa, per il panenteismo il problema del male è meno spaventoso che per il teismo classico o per il panteismo nelle loro formulazioni usuali. Perché, come si può vedere in Agostino, in Tommaso d'Aquino e in molti altri, il teismo classico fu sempre attratto dal determinismo teologico, che nel caso del primo teologo americano Jonathan Edwards fu adottato apertamente.

Le varie dottrine o idee su Dio e sul mondo creato possono essere classificate, con una precisione non abituale nel passato, per mezzo dei concetti «modali» della necessità e della contingenza. Il teismo classico pone in contrasto la contingenza del mondo (nel senso che potrebbe anche non essere esistito come invece realmente esiste) con l'esistenza necessaria di Dio, cui non avrebbe mai potuto far difetto l'esistenza. Nella tabella 1 si assume che sia Dio, sia il mondo esistono. Si assume inoltre che *Dio* è un termine del linguaggio religioso ed è quindi appropriato parlare di adorazione, di servitù e di amore per Dio con tutta la forza della ragione, del cuore e dell'anima.

Sia N la necessità in Dio, C la contingenza in Dio; siano n e c la stessa cosa per le creature. Sia anche che il segno grafico $>$ rappresenti il fatto che Dio include le sue creature e $\not>$ che Dio non include le creature. Nello schema 4 e nello schema 6 il punto interrogativo al posto del simbolo di inclusione significa che, fino al punto ove la tabella prosegue, resta indefinito quali cose contingenti Dio, come essere completamente contingente, includa o non includa.

Lo schema 1 è stato sostenuto a lungo ed ampiamente, lo schema 9 ha assunto un'importanza di recente. Lo schema 1 consiste nell'affermare il punto di vista secondo cui Dio, che è del tutto necessario, non include le creature che sono del tutto contingenti. Lo schema 9 si riferisce alla credenza che Dio (sotto aspetti differenti, altrimenti vi sarebbe contraddizione) è necessario e contingente e che Dio include le creature che, sotto differenti aspetti, sono contingenti e necessarie.

L'inversione dell'ordine di NC e cn (3, 6, 7, 8, 9) simboleggia la grande importanza che riveste la necessità in Dio e la contingenza nelle creature. Dio, tranne che negli schemi 4, 5 e 6, esiste necessariamente, ma può anche (7, 8, 9) avere alcune qualità che avrebbero potuto essere differenti. In contrasto, una creatura particolare, in ben sei schemi (1, 3, 4, 6, 7 e 9) esiste in maniera contingente. La n in cn (terza fila) significa solo che devono esistere alcune creature o altre. La C da sola (seconda colonna) sta a simboleggiare che Dio avrebbe potuto non esistere del tutto. La c da sola (prima fila) significa che le creature avrebbero potuto non esserci del tutto, mentre n da sola (seconda fila) significa che le creature sono necessarie del tutto.

Tab. 1. Tabella modale degli schemi su Dio e le creature

I	II	III
(1) N $\not>$ c	(4) C ? c	(7) NC $>$ c
(2) N $>$ n	(5) C $>$ n	(8) NC $>$ n
(3) N $\not>$ cn	(6) C ? cn	(9) NC $>$ cn

I due schemi di non inclusione (1, 3) derivano dalla legge della logica modale secondo cui non vi può essere nulla di contingente in ciò che è del tutto necessario. I tre schemi di inclusione determinata (2, 5 e 8) esprimono la legge modale per cui il necessario è in ogni cosa. Le inclusioni negli schemi 7 e 9, sebbene non richieste dalla logica modale, sono permesse ed appropriate a causa del paradosso di un qualcosa di conosciuto esterno alla conoscenza onninclusiva ed infallibile.

Nella I colonna vi sono tre schemi che considerano Dio del tutto necessario. Il teismo classico trova espressione nello schema 1; il panteismo classico nello schema 2. Lo schema 3 fu sostenuto da Aristotele. Il punto di vista che considera Dio del tutto contingente (II colonna) include ciò che solitamente si dice un «dio finito», completamente privo di tutti gli aspetti necessari, assoluti, eterni, infiniti o autosufficienti; questo è il punto di vista di Charles Renouvier, John Stuart Mill, William James ed altri (John Hick sarebbe da elencare tra questi se non fosse per il suo tentativo di trovare un senso alla preminenza divina che implica un'esistenza eterna ed un sostegno necessario per le altre cose esistenti ma che è compatibile con la possibilità che Dio avrebbe potuto non esistere). La III colonna mostra le possibilità modali che permettono il contrasto tra qualità necessarie e contingenti in Dio.

Il panteismo classico (schema 2) è avvantaggiato dalle leggi della logica modale, che escludono la possibilità che un Dio totalmente necessario possa includere delle creature (anche solo in parte) contingenti, ma richiedono invece che una divinità di tale fatta includa le creature solo se sono completamente necessarie. In quanto a ciò, il panteismo classico non ha problemi; ne ha invece il teismo classico (nella sua forma abituale $N \nsucc c$) dal momento che attribuisce l'onniscienza a Dio. Proprio per questa ragione Spinoza disprezzò il teismo classico. Egli fu infatti il primo severo critico di tale dottrina, preceduto in ciò da Aristotele se solo il teismo classico fosse stato conosciuto già ai suoi tempi.

Il fatto che i tre schemi nella prima colonna siano stati le forme di credenza abituali dei primi due millenni dopo Platone può essere spiegato in due modi. Primo, gli schemi 1 e 2 sono i più semplici fra tutti, eccezion fatta per gli schemi 4 e 5, che riducono Dio ad un mero accidente dell'esistenza, un «feticcio» secondo Charles S. Peirce. Secondo, gli schemi 1 e 3 sono avvantaggiati sugli schemi 2 e 4 in quanto rispettano il principio del contrasto (Wittgenstein), o della polarità (Morris Cohen), il quale afferma che un polo di un contrasto fondamentale, come quello necessario-contingente, ha senso se e solo se anche l'altro polo ha un senso, e che entrambi debbono potersi applicare alla realtà se entrambi lo fanno. Dove ogni cosa è necessaria o contingente, entrambi i concetti perdono il loro senso peculiare. Hegel sosteneva un'idea simile. Tuttavia il paradosso di una conoscenza onninclusiva posseduta da un essere non onninclusivo favorisce lo schema 2, il panteismo classico come contrario allo schema 1. Si spiega così l'opposizione ricorrente tra gli Stoici prima, poi Spinoza e in seguito il teologo tedesco Schleiermacher, da una parte, e gli svariati teisti classici dall'altra. Sebbene gli schemi 1 e 2 siano forse le dottrine religiose più semplici che possano essere rese plausibili, ognuna ha i suoi vantaggi ed i suoi seri svantaggi quando è comparata con l'altra. Per molti secoli, però, il determinismo della prima scienza moderna (newtoniana) favorì lo schema 2.

La scarsa popolarità dello schema 3 è facilmente spiegabile. Non ha la semplicità degli schemi 1 e 2 e, o nega con Aristotele e Gersonide (Levi ben Gershom, 1288-1344) la conoscenza del concreto da parte di Dio, oppure condivide, con lo schema 1, il paradosso di un Dio completamente necessario che conosce qualcosa di contingente – che sia contingente del tutto o solo in alcuni suoi aspetti non muta la difficoltà. (La conoscenza di un aspetto contingente di qualcosa deve in se stessa avere qualcosa di contingente. Se la proposizione p è contingente, allora potrebbe essere falsa e quindi potrebbe non esserci stata tale conoscenza come conoscenza-che-p).

Aristotele, per chiara implicazione, sostenne lo schema 3, ma si avvide di dover pagare il caro prezzo di negare a Dio la conoscenza del mondo concreto. Gli Scolastici ed alcuni pensatori ebrei ed islamici rifiutarono tale pedaggio e nondimeno insistettero sulla conoscenza; ma, come Spinoza acutamente vide, essi furono costretti a pagare il prezzo logico egualmente obbligatorio di quella decisione – o ammettendo la contingenza in Dio e nel mondo (come fece più tardi l'italiano Fausto Sozzini) o affermando l'assoluta necessità del mondo (come fecero gli Stoici e Spinoza). La legge modale esclude la conoscenza divina dagli schemi 1 e 3; sia il principio del contrasto modale, sia la necessità di ammettere una libertà vera (perciò la contingenza) in Dio e nelle creature rende problematico lo schema 2; qualcuno direbbe impossibile.

Se eliminiamo la II colonna in quanto disonorevole per la divinità poiché la rende del tutto contingente, ci rimane la III colonna. Lo schema 8 appare assurdo: se vi è della contingenza nel tutto, ce ne deve essere un po' anche nelle creature. Lo schema 7 concorda con lo schema 1, o teismo classico, nel fatto che Dio deve essere concepito libero non solo di decidere tra differenti tipi di mondo ma anche di decidere sulla possibilità che non ci sia alcun mondo. Tuttavia ci si può chiedere: che tipo di bene rappresenta questa libertà di non creare niente? Non è forse il qualche cosa migliore del niente? «L'essere in quanto tale è il bene» era la dottrina tradizionale da Platone in poi. Perché si dovrebbe supporre di esaltare ugualmente il potere divino ritenendolo capace di non creare nulla come di creare qualche cosa? Questo è un altro paradosso del teismo classico. Così siamo rimasti con lo schema 9, che reca con sé i vantaggi degli altri senza i relativi svantaggi. Chiaramente le cinque idee positive della tabella sono tutte presenti nello schema 9 e soltanto nel 9. Wilmon Sheldon, come Leibniz (entrambi teisti classici), sosteneva che gli errori dei filosofi consistono in ciò che negano e non in ciò che affermano. Se è così, è da preferire lo schema 9. Simboleggia la struttura modale del panenteismo o (secondo la mia versione) del teismo neoclassico.

Oltre alla polarità di necessario/contingente vi sono altre opposizioni fondamentali che giocano un ruolo simile: assoluto/relativo, infinito/finito, eterno/temporale, potenziale/attuale, astratto/concreto, oggetto/soggetto. Ognuna di queste opposizioni produce una serie di nove schemi soggetta a leggi simili, tranne per il fatto che mentre esistono logiche modali non ci sono logiche elaborate per le altre polarità, sebbene nei miei scritti abbia dato indicazioni di massima su

ciò che tali logiche dovrebbero essere. Io affermo che la nona combinazione sia quella logicamente favorita tra tutte le coppie dei contrari universali. Se è così, il filosofo americano E.S. Brightman (1884-1952) fece bene ad usare le frasi «finito-infinito» e «temporale-eterno» per Dio.

Se N e C in NC, o se l'infinito ed il finito, fossero applicati a Dio sotto lo stesso aspetto, la III colonna rappresenterebbe degli schemi autoincoerenti. Ma non è questa l'intenzione. Whitehead, per esempio, rende chiaramente ciò distinguendo la natura «primordiale» e la natura «conseguente» di Dio, descrivendo la prima astratta, assoluta, infinita e rigorosamente eterna e la seconda concreta, relativa (dipendente), finita e «sotto un certo aspetto, temporale». Le due nature formano un unico essere in base al principio «ontologico» o «aristotelico» secondo cui entità astratte sono reali solo nel concreto. Lo schema 9 non può essere dichiarato contraddittorio da nessuna regola logica, perché allo stesso essere vengono assegnate qualità che sarebbero contraddittorie solo se si trovassero sullo stesso livello di astrazione o di concretezza.

Storicamente il teismo classico è stato rappresentato da Filone d'Alessandria (teologo ebreo del I secolo d.C.), Agostino, Anselmo, al-Ghazālī (teologo islamico, 1058-1111), Tommaso d'Aquino e numerosi altri scolastici. Più recentemente, Calvino, Lutero, Cartesio, Leibniz, Kant (nella sua *Etica*) e gli americani Jonathan Edwards e Wilmon Sheldon – e la lista potrebbe essere molto lunga – sono i personaggi più rappresentativi di questa tradizione.

In questo secolo il panteismo classico ha perso terreno. La sua necessità universale è una delle dottrine di Brand Blanshard, ma Blanshard non è un teista in modo evidente. F.H. Bradley, secondo una certa interpretazione, era un panteista (vedi la voce di W.L. Reese su Bradley nel *Dictionary of Religion and Philosophy*, 1980). Josiah Royce potrebbe essere classificato tra i panteisti. La sua divinità è includente e onnisciente e inoltre egli afferma che le relazioni sono universalmente ed esclusivamente interne o essenziali ai loro termini, il che implica una necessità universale; comunque, l'implicazione non fu mai chiaramente ammessa come è invece ammessa da Blanshard, che fu influenzato da Royce. L'allievo favorito di Royce, W.E. Hocking, fu un panenteista o teista neoclassico, anche se non lo ammise chiaramente come altri.

Il teismo di Platone è stato compreso abbastanza male. Platone afferma l'autodeterminazione («automovimento») di quelle creature che hanno un'anima e di conseguenza concepisce anche l'Anima del Mondo onninclusiva come automossa. Ciò implica un certo grado di contingenza in Dio e nel mondo. Quanto alla necessità, Platone non sostiene mai che il non esistere o il non avere un mondo fu una possibilità per Dio. Nel *Timeo* egli parla di due dei, il Dio eterno, il Demiurgo o Creatore e «il Dio che dovrà essere», l'Anima del Mondo. Vi sono delle tracce che portano a ritenere che il Demiurgo sia una figura mitica, ma l'Anima del Mondo, con il suo corpo cosmico, deve essere intesa più letteralmente. Lo studioso di Platone, Francis M. Cornford, propone di interpretare l'Anima del mondo come la divinità reale (Ronald Levinson dice «il vero Dio di Platone»), mentre il Demiurgo non è altro che l'aspetto astratto dell'Anima del Mondo, la sua eterna considerazione del Bene secondo cui agisce creativamente. In base a questa interpretazione, che avrebbe potuto stupire in qualche modo Platone stesso, egli può essere considerato il primo panenteista. I neoplatonici, invece, incluso Plotino, sono difficilmente classificabili. Le emanazioni dall'Uno sono in apparenza esterne ad esso e, come nel teismo classico, non contribuiscono in nulla alla costituzione dell'Uno, e l'anima del Mondo è ritenuta meno reale dell'Uno. E tuttavia non si dice che le emanazioni possano non aver luogo o siano contingenti.

Per duemila anni la proposta di Platone di una struttura corpo/anima in Dio fu ignorata (o incompresa) prima da Aristotele e Plotino, poi dagli Scolastici. Più recentemente fu sottostimata da Whitehead. Ma nel 1600 il socinianesimo, dottrina eretica che prese il nome dal suo fondatore Socino, affermò che Dio non conosce e non determina le nostre decisioni dall'eternità (in quanto non sono eternamente là per essere conosciute); invece Dio le conosce solo quando accadono. Nel prendere libere decisioni, noi offriamo un nuovo contenuto alla conoscenza divina e quindi modifichiamo Dio. Socino può non avere sostenuto che la conoscenza divina includa le cose conosciute, ma potrebbe anche averlo sostenuto. Ad ogni modo, il suo punto di vista si conforma allo schema NC>cn. Un teologo sociniano definì l'eternità di Dio in termini modali: «Dio è eterno in quanto non può non esistere». Questo fu uno scarto deliberato dalla dottrina medievale che afferma l'immutabilità e l'impassibilità di Dio (nel senso che nessuna creatura può influenzare Dio). Questo importante evento di tre secoli fa – il rifiuto di una dottrina centrale del teismo classico, un rifiuto fatto nell'interesse dell'automovimento o libertà delle anime – è stato sottostimato da storici e studiosi fino a tempi recenti. Non si trova ancora nelle enciclopedie e nei libri di storia. Solo un libro tedesco sul socinianesimo (di Otto Fock) racconta questa storia.

Il termine *panteismo* risale allo scrittore inglese John Toland (1670-1722) ed il termine *panenteismo* al filosofo tedesco K.F. Krause (1781-1832), studioso di He-

gel e Fichte. Krause concepì la divinità come un organismo divino includente tutti gli organismi minori. Affermava che Dio è maggiore della natura e dell'uomo. Consciamente o no, ritornò per certi riguardi al *Timeo* di Platone. Toland coniò la parola *panteista* e affermò che l'universo è Dio. In modo simile Spinoza parlò di «Dio o natura». Sembra che Toland e Krause non abbiano avuto una grande influenza sulle dottrine successive, se non per il fatto di aver fornito una definizione; furono figure minori nella storia del pensiero. Per quanto possa sembrar strano, la principale influenza di Krause si esercitò in Spagna.

Hegel (1770-1831) deve essere ritenuto un panenteista, anche se è un tipo determinato di teista. Egli afferma che i contrari devono essere uniti per esprimere la verità, e usa entrambi i termini, *necessità* e *contingenza*. Tuttavia è difficile determinare ciò che vuol dire precisamente con questi termini. Certamente afferma che l'unità di necessario e contingente, infinito e finito, universale e particolare è la verità di entrambi gli opposti. Ma come debba essere descritta questa unità resta il problema principale. Su questo punto, ai miei occhi, Hegel è poco chiaro. F.W. Schelling (1775-1854), compagno di collegio a Tubinga di Hegel, nei suoi ultimi scritti sembra un panenteista in un senso più chiaro e più definito di Hegel, sebbene non ancora molto chiaro. Egli infatti afferma il cambiamento e la libertà di Dio e delle creature e certamente non considera il creatore o l'esistenza di un determinato ordine creato come semplicemente contingente.

Dopo Schelling, il fisico, psicologo e filosofo tedesco G.T. Fechner (1801-1887) sviluppò un sistema che abbastanza chiaramente rientra nello schema CN>cn; sia Dio, sia le creature godono di una certa libertà; entrambi fronteggiano un futuro aperto, e non vi è alcuna indicazione circa l'esistenza contingente di Dio o circa la possibile mancanza del mondo creaturale. (Questo è un caso insolitamente chiaro dello schema 9). Molti studiosi non hanno prestato attenzione a Fechner così come a Socino. In Francia, tuttavia, Jules Lequier (1814-1862), consapevole della posizione dei sociniani, considerò la libertà come il «principio primo», rivolgendosi così a Dio: «Tu hai creato me, creatore di me stesso». In ciò egli anticipava «la creatura creata da sé» di Whitehead. Naturalmente Lequier non aveva l'idea che l'esistenza divina sia un semplice accidente logico e neppure voleva suggerire che la libertà divina sia priva completamente delle creature. Egli inoltre affermò chiaramente che le nostre decisioni producono una differenza in Dio, «lasciano un segno nell'assoluto». Che la divinità includa le creature nell'atto di conoscerle non è affermato chiaramente, ma sembra esserne una chiara conseguenza.

In Italia Bernardino Varisco (1850-1933) affermò sia una certa libertà di indeterminazione in tutte le creature (ciò che Platone, Socino, Lequier e forse Hegel non avevano fatto) sia l'inclusione delle creature in Dio. Varisco inoltre sosteneva che ogni creatura è senziente; non esiste materia morta e senza spirito. Solo Fechner, tra gli studiosi europei di questa tradizione, aveva proposto una cosa del genere. In America Charles S. Peirce (1839-1914) subito dopo il 1880 affermò che ogni creatura possiede una determinata libertà e sensibilità, che il cambiamento o contingenza frammentaria è diffuso nella natura e che il futuro è parzialmente indeterminato non semplicemente per la nostra conoscenza ma nella realtà. Egli accettò la caratterizzazione di Dio come l'«essere necessario» ma non si accontentò della descrizione categorica di Dio come eterno o immutabile. Egli non credeva che i nostri pensieri su Dio potessero essere molto precisi e quindi lasciò le sue idee teologiche ad un livello abbastanza indefinito e non sempre coerente. Ma se avesse avuto una posizione definita sarebbe stata solo quella del nono schema.

Alfred North Whitehead (1861-1947), un matematico, logico, fisico e filosofo inglese che si trasferì in America nel 1924, qualche tempo dopo sviluppò un sistema metafisico di vasta portata, chiaramente teistico, e sotto diversi aspetti panenteistico. Il principio polare che applicato a Dio può essere detto della «trascendenza duale» è, come già è stato fatto notare, molto evidente nei suoi scritti (a parte la definizione che è una mia invenzione). La sua «categoria» della creatività «prima» implica una libertà universale di fronte ad un futuro aperto anche per Dio. La sensibilità o «sentimento» è considerato universale (dall'atomo alla persona) e Dio è caratterizzato come l'«unificazione di tutte le cose» (nella «natura conseguente» di Dio).

Sebbene l'esistenza divina non sia necessaria, è pur vero che la natura originaria di Dio è considerata il luogo necessario delle «potenzialità pure», senza le quali nulla sarebbe possibile: che cosa invece significhi «la possibilità della non esistenza divina» non è chiaro.

Ai miei occhi, la notevole affermazione di Whitehead «ogni creatura trascende Dio» significa che il divenire della creatura non è divinamente determinato e fino a quando il divenire non cessa la creatura non è ancora afferrata e quindi inserita nella coscienza divina e perciò l'arricchisce.

Io ho cercato di chiarificare e sistematizzare l'intero sviluppo esposto sopra. Whitehead fu in qualche modo consapevole del parziale precedente platonico, ma può aver avuto poca o nessuna conoscenza di alcuni degli altri precedenti. Inoltre, utilizzando il panenteismo di Krause, dal mio punto di vista lo definisco tei-

smo neoclassico. Presento molti argomenti per questa forma di teismo, incluse sei prove teistiche, che sono convincenti per coloro che accettano le premesse su cui sono basate.

Paul Weiss (nato nel 1901) per certi aspetti sembra un panenteista, dal momento che afferma la libertà umana e dice che nella preghiera sia Dio, sia l'orante sono trasformati. Egli ritiene che la divinità è un'unità in qualche modo includente tutte le cose buone. Non afferma che Dio è del tutto necessario o che il mondo è completamente contingente. John Findlay (nato nel 1903) dal punto di vista classico è un eretico. W.P. Montague (1873-1963) e J.E. Boodin (1869-1950) sono tra i recenti teisti non classici americani più o meno vicini al panenteismo.

Le vecchie questioni in parte sono state lasciate alle spalle. I semplici contrasti – necessario/contingente, infinito/finito, assoluto/relativo, o anche eterno/temporale – non servono più a definire la divinità. L'amore divino deve essere sensibile alla buona e alla cattiva sorte delle creature e smettere i panni del puro assoluto indipendente, autosufficiente e privo di relazioni. Paul Tillich (1886-1965) fu un teista non classico, e, nel terzo volume della sua *Systematic Theology* (3 voll., 1951-1963), afferma che le creature contribuiscono in qualche modo alla vita divina. Ciò era stato già detto da Nikolai Berdiaev (1874-1948), che si definì un «panteista mistico» ma parlò di un «tempo divino» e della libertà delle creature non determinata da Dio. Fu essenzialmente un panenteista, salvo che, come Tillich, riteneva che la verità teologica non potesse essere affermata letteralmente. Schubert Ogden (nato nel 1928), un teologo che difende il panenteismo, è d'accordo in parte con Tillich e con Berdiaev per quanto riguarda il funzionamento irriducibilmente simbolico o non letterale del linguaggio religioso.

Tra i filosofi viventi che conosco meglio, il più vicino al teismo classico è il logico Richard M. Martin, il quale afferma che ogni verità è conosciuta eternamente da Dio. Tuttavia, dal momento che Martin, insieme con l'autorevole logico W.V.O. Quine (nato nel 1908), concepisce i concetti modali come una questione che riguarda il nostro linguaggio piuttosto che la natura delle cose, è difficile classificare la sua dottrina in termini modali.

I nove schemi della nostra tabella modale non esauriscono le possibili credenze su Dio o sulla realtà suprema. Varie forme di ateismo, per esempio, sono state omesse. Un importante punto di vista che è stato omesso è quello che concepisce la realtà suprema come l'unica realtà: ciò che ai nostri occhi può sembrare solo una realtà ordinaria non suprema è parvenza della realtà suprema, parvenza che noi, nella nostra ignoranza, erroneamente prendiamo per reale. Alle domande «A chi appare la parvenza?» e «Chi erroneamente prende la parvenza per qualcosa di più?» alcuni sembrano rispondere che le domande stesse sono erronee o sbagliate. In verità, non ci sono realtà erroneamente pensate ma solo quella completamente giusta e realmente assoluta, o *brahman*. Questa è la versione radicale del monismo induista, chiamato Advaita Vedānta (*advaita* significa «non duale»; *Vedānta* si riferisce ai *Veda*, antichi inni e altri documenti sacri dell'Induismo). Il suo più grande rappresentante fu Śaṅkara (788-820).

Che questa dottrina abbia un senso implica molto di più di ciò che la maggioranza degli occidentali possano concepire ed anche molto di più di ciò che molti induisti – per esempio Rāmānuja (XI secolo) e Aurobindo Ghose (1872-1950) – possano o potrebbero concepire. Ma ha avuto innumerevoli seguaci. La *Bhagavadgītā* è indefinita o ambigua riguardo al rapporto tra *advaita* (detto anche «acosmismo», che implica cioè l'irrealtà del cosmo) e panteismo o panenteismo. In accordo con Robert Whittemore, un filosofo americano contemporaneo che si trasferì in India per esaminare la questione, ritengo che la *Bhagavadgītā* possa essere ugualmente ben interpretata sia in senso panenteistico sia in senso acosmistico.

L'Islam medievale fu teista in modo classico, con in più una grande inclinazione a negare o deprezzare la libertà delle creature. Tuttavia, un grande poeta di quello che adesso è il Pakistan, Muhammad Iqbal (1877-1938), discepolo di Henri Bergson, accettò l'idea di un divenire di Dio e l'idea della libertà delle creature.

Una parte dell'Induismo, la scuola bengalese, può, secondo alcuni suoi rappresentanti, essere avvicinata al punto di vista neoclassico. Per esempio, è riportato che un discepolo del fondatore della scuola, Jiva Goswami, disse: «Dio, seppure perfetto in amore, continua a crescere incessantemente». Sembra che tra questo punto di vista indiano e quello di Whitehead o quello (per molti aspetti per lo meno simile) della teologia di Hartshorne, non vi sia una netta contraddizione.

Superficialmente, il Buddhismo sembra essere completamente non teistico. Di certo non è un teismo classico, con le realtà esterne alla realtà suprema. In alcune forme del Buddhismo Māhāyana, in Cina, è presente una tendenza verso il panteismo classico (la tradizione Hua-yen di Fa-tsang, 643-712). Nel Buddhismo Theravāda (in Birmania, nello Sri Lanka e in Thailandia) non vi è nulla di simile al teismo, sebbene la tendenza a divinizzare il Buddha sembri pervadere tutto il Buddhismo. Whitehead parlò del «Dio diffuso del Bud-

dhismo», ma il modello teistico del Medioevo o del Rinascimento occidentale non si trova nel Buddhismo.

Il Confucianesimo fu vagamente teista, ma sarebbe difficilmente classificabile secondo i termini occidentali. Correlare il Taoismo al panteismo o al panenteismo è cosa ancora più difficile.

Una dottrina deterministica, teologica o di altro genere, formulata chiaramente è una questione in gran parte occidentale. (L'idea del *karman* suggerisce tale dottrina, ma molto vagamente). Allo stesso modo, è di pertinenza dell'Occidente una dottrina dell'onniscienza eterna come nel teismo classico. Platone ed Aristotele non possedevano tale dottrina. Il teismo classico (che molti studiosi affermano non avere origine nella Bibbia) è in gran parte un'invenzione occidentale (o del Vicino Oriente), nei primi secoli cristiani. Forse Madhva (1197-1276), in India, è quello che assomiglia di più alla teologia scolastica.

Fino a qui non è stato detto quasi nulla sulla frase «Dio è amore». Whitehead dice che Dio «afferra» le creature; poiché definisce tale fatto (per quanto l'entità afferrata è concreta) come «sentimento del sentimento» ed anche come «empatia», che può essere considerata come l'essenza universale dell'amore, egli dice che Dio (in maniera «perfetta» o insuperabile) sente i sentimenti di tutti. Ciò vuol dire che Dio (nel senso migliore possibile) ama tutti? Proprio questo è il significato finale del teismo neoclassico. L'idea dell'amore divino deriva dalla Bibbia per gli Ebrei e i cristiani, non è ignota ai musulmani e agli induisti e forse non è così estranea ai buddhisti come alcuni possono pensare.

Il lungo regno del teismo classico e il notevole richiamo (per periodi limitati di tempo e ristretto a gruppi limitati) del panteismo classico forse non sono stati spiegati in maniera adeguata in questo saggio. Molti argomenti a sostegno dell'uno o dell'altro di questi punti di vista sono stati omessi, in parte a causa delle limitazioni di spazio ed in parte senza alcun dubbio a causa del pregiudizio; così come sono state omesse alcune obiezioni che i fautori degli altri punti di vista potrebbero fare al teismo neoclassico, o, come è definito da alcuni, «teismo processuale». Ma allora anche molti argomenti a favore del teismo neoclassico e contro il punto di vista classico sono stati omessi. Per colmare queste deficienze l'unico rimedio è la ricerca ulteriore da parte dei lettori.

[Per ulteriori approfondimenti sulle questioni teoretiche presenti in questa voce, vedi *ATTRIBUTI DI DIO, MONISMO, TEISMO*].

BIBLIOGRAFIA

Per degli esempi storici delle dottrine discusse, cfr. il libro mio e di W.L. Reese, *Philosophers Speak of God*, (1953), rist. Chicago 1976. Dell'opera di A.N. Whitehead, *Process and Reality*, (1929), ed. corr. New York 1978 (trad. it. *Processo e realtà*, Milano 1965), dovrebbe essere consultata sia la parte 5ª, sia l'indice sotto il nome *Dio*. Ho presentato il mio punto di vista in *The Divine Relativity. A Social Conception of God*, (1948), rist. New Haven 1982; e nei capp. 11-14 di *Creative Synthesis and Philosophic Method*, (1970), rist. Lanham/Md. 1983. Si raccomandano anche le seguenti opere: S. Ogden, *The Reality of God and Other Essays*, New York 1966; E.H. Peters, *Hartshorne and Neoclassical Metaphysics*, Lincoln/Nebr. 1970; e J.B. Cobb jr. e D.R. Griffin, *Process Theology. An Introductory Exposition*, Philadelphia 1976. Sul teismo di Whitehead ci sono molti libri. Per un'analisi competente delle ragioni da me proposte per credere in Dio, cfr. D.W. Viney, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, Albany/N.Y. 1984.

Cfr. anche nell'*Encyclopaedia Britannica*, Chicago 1982 (15ª ed.), la voce *Pantheism and Panentheism*; e nel *Dictionary of Philosophy and Religion. Eastern and Western Thought*, Atlantic Highlands/N.J. 1980, a cura di W.L. Reese e altri, le voci su Cournot, Fechner, Iqbal, Krause, Lequier, Platone, Plotino e Whitehead (sezz. 16-21).

CHARLES HARTSHORNE

PERIPEZIE EROICHE DI RICERCA. Gli Indiani Ojibwa raccontano la storia di un ragazzo, Wunzh, e della sua visione di un'avventura eroica. Avendo raggiunto l'età adatta per la rituale ricerca degli spiriti del totem, Wunzh viene lasciato solo in una grande foresta. Dopo parecchi giorni di digiuno, si ritira esausto nella capanna solitaria preparata apposta per lui e aspetta che gli arrivino i sogni che, spera, i suoi spiriti custodi gli manderanno. Li prega di dargli consigli su come la sua famiglia e la sua tribù potrebbero ottenere cibo più abbondante. Wunzh si sdraia sulla sua stuoia e presto ha la visione di uno strano giovane, vestito di giallo e verde, con piume sulla testa. Scendendo dal cielo, gli annuncia che viene dal Grande Spirito in risposta alle preghiere di Wunzh. «Ti insegnerò come aiutare il tuo popolo – dice – ma prima devi lottare con me». Debole per il digiuno, il ragazzo riesce comunque a tenergli testa durante lo scontro. «Basta!», esclama lo spirito. «Tornerò domani». Il giorno dopo lo spirito ritorna. Il ragazzo, naturalmente più debole del giorno prima, sente però che ha acquistato una forza interiore, e combatte bene. Di nuovo lo spirito esclama: «Basta! Ritornerò domani». Il terzo giorno, il ragazzo è ancora più debole, ma la sua forza interiore è aumentata in proporzione e combatte così bene che lo spirito riconosce la sconfitta e comincia a istruirlo.

«Domani, poiché sarà il settimo giorno del tuo digiuno, tuo padre verrà a offrirti del cibo. Lo potrai mangiare solo dopo aver lottato con me ancora una volta. Quindi, se mi sconfiggerai, mi dovrai spogliare e seppellire dopo aver ripulito una zona e dissodato la terra. Le settimane seguenti, dovrai estirpare le erbacce dalla mia tomba e mantenere soffice il terreno. Se farai esattamente come ti dico, imparerai qualcosa di grande valore per il tuo popolo». Il padre di Wunzh arriva col cibo e implora il ragazzo di mangiare, ma questi gli chiede di lasciarlo e promette di ritornare a casa al tramonto. Lo spirito appare alla solita ora, e il ragazzo, ora pieno di potere soprannaturale, lo sconfigge facilmente, lo uccide, lo spoglia e lo seppellisce seguendo le istruzioni, quindi ritorna alla casa del padre per mangiare. Durante la primavera, Wunzh visita regolarmente la tomba dello spirito e ne ha sollecita cura. Presto le penne verdi del copricapo dello spirito celeste cominciano a spuntare dal terreno. Nella tarda estate, il ragazzo chiede al padre di accompagnarlo sul luogo del suo digiuno e gli rivela la tomba da cui è cresciuta una bellissima pianta con grandi pennacchi gialli. «Questo è il mio amico celeste Mondawmin, lo spirito del mais. Se facciamo come lo spirito mi ha insegnato, potremo ricavare cibo dal terreno. Il Grande Spirito ha risposto alla mia preghiera: il mio digiuno è stato ricompensato».

La storia di Wunzh e di Mondawmin non è che una delle tante maschere assunte da un'unica trama di base, comune a tante storie di eroi culturali e ai rituali di culti diversi. La storia non sarebbe nuova per un giovane San o per un iniziato aborigeno dell'Australia. Vi sentirebbero qualcosa di familiare anche i cristiani appena cresimati, gli Ebrei appena divenuti *bar mitsvah*, o i musulmani appena circoncisi. Il processo per cui la forza interiore aumenta a spese di quella fisica durante un periodo di astinenza e di ricerca è noto tanto al lettore delle Scritture induiste, buddhiste, cristiane, islamiche ed ebraiche, quanto all'Indiano americano e alle sue visioni di peripezie eroiche.

Nel suo significato di base, la ricerca è un fenomeno inerente all'esistenza stessa. In un universo in cui tutto deve essere definito in relazione alla spinta dominante di dispersione delle energie, o entropia, il solo esistere significa prendere parte all'impresa eroica per la sopravvivenza. Negli esseri umani, l'esistenza della coscienza, e specificamente la coscienza del tempo lineare, si aggiunge come un'altra dimensione. Vedere l'inizio, il mezzo e la fine, significa vedere un «cammino di vita» e, vederlo, equivale a scorgere un potenziale viaggio di ricerca. Infatti non possiamo essere umani senza essere in qualche grado ricercatori, e questa è la causa del fascino del racconto della ricerca, che può parlarci ovunque siamo e chiunque siamo.

Nessuna sorpresa, quindi, che il mito della ricerca sia, senza eccezioni, associato alla figura dell'eroe, metafora umana del processo omnicomprensivo di creazione dal caos al cosmo, per mezzo del quale è tenuta sotto controllo l'entropia. Naturalmente la ricerca si diversifica nelle forme. La natura dell'eroe, i motivi e i fini derivano dalla particolare leggenda di cui egli è parte e dalla società che rappresenta. L'eroe può essere un cavaliere, un saggio o un principe, e la meta un vello d'oro, una principessa o un vaso pieno d'oro. Le storie di peripezie eroiche più antiche, come i più antichi sistemi religiosi, probabilmente riflettono una società preoccupata in primo luogo della fertilità e della sopravvivenza fisica in un ambiente ostile. Ne percepiamo le tracce nei molti racconti in cui il principe cerca la principessa e l'unione con lei porta prosperità al regno.

Una delle vicende eroiche europee più note è quella del Santo Graal. È stato Jessie Weston, nel suo classico *From Ritual to Romance. An Account of the Holy Grail from Ancient Ritual to Christian Symbol*, Garden City/N.Y. 1957, a rilevare che, sebbene la leggenda del Graal fosse uno sviluppo del Cristianesimo medievale e della cavalleria, si radicava profondamente negli antichi culti di fertilità. In apparenza, l'oggetto della ricerca dei cavalieri è la coppa usata da Cristo durante l'ultima cena. L'obbiettivo, meno conscio, ma più profondo, è il rinnovo di una società rappresentata non solo dallo sterile regno del Re Pescatore, ma anche dall'ordine, piuttosto compiacente, della Tavola Rotonda. La ricerca del Graal da parte dei cavalieri è analoga alla ricerca, di cui è anche metafora, da parte dei cristiani del regno di Dio in vita e nel rituale dei santi elementi. Il rinnovamento della vita è sempre un processo fisico e spirituale.

Ad esempio, una delle più grandi storie di peripezie eroiche, che influenzò quasi tutte le narrazioni successive, è l'*Odissea* di Omero. La meta di Odisseo sembra puramente secolare – desidera tornare dalla sposa e dal figlio – ma è anche vero che le sue avventure descrivono un processo col quale «un'anima perduta» si riconcilia con il cosmo, rappresentato dagli dei. Le prove che deve subire, culminanti nella visita alla terra dei morti, sono il mezzo per cui, con l'aiuto di Atena, saprà riprendere il posto giusto secondo l'ordine divino delle cose. Le peripezie di Odisseo non sono del tutto dissimili da quelle di un altro famoso greco, Edipo, che riesce a liberare Tebe dalla maledizione della sterilità solo scoprendo se stesso, e trovando una risposta alla domanda spirituale di base: chi sono io?

L'aspetto essenzialmente religioso della ricerca è

forse più ovvio in quelle tradizioni che evidenziano i valori mistici. L'immagine del Buddha sotto l'albero della Bodhi o quella dell'ascetico induista in profonda contemplazione, sono altri aspetti della ricerca come la storia del Santo Graal, il mito di Giasone e del Vello d'oro, o il racconto dei Magi in cerca di Gesù Bambino. Per la ricerca non sono necessari gli spostamenti da un luogo all'altro; il fatto è che il Buddha sotto l'albero della Bodhi cerca l'illuminazione, a modo suo, altrettanto attivamente come Galvano cerca il Santo Graal. Sia che l'eroe galoppi verso terre lontane o stia seduto sotto un albero, la sua ricerca implica un viaggio verso, o addirittura oltre, i limiti dell'esperienza e della conoscenza umana. In questo senso, la storia della ricerca è sempre ciò che gli induisti potrebbero chiamare la ricerca dell'Io, o quello che Carl Jung chiama il processo dell'individuazione. In breve, la ricerca è una metafora del viaggio spirituale, potenzialmente il nostro stesso viaggio rappresentato da quello dell'eroe.

L'eroe primo e il mito primo che emergono paragonando le molte storie di gesta eroiche nelle varie culture, rivelano, quindi, ciò che chiameremo un rituale universale di rigenerazione. Il rituale comporta particolari requisiti. Anzitutto, come il sacerdote in un qualsiasi rituale, l'eroe deve avere vesti speciali; deve essere chiaramente riconoscibile e designato per quel compito – realizzazione della nostra umanità – che è questione di vita e di morte per tutti noi. Ecco perché l'eroismo del protagonista deve essere stabilito fin dall'inizio da concepimento o nascita miracolosi, da un qualche segno divino, o da una straordinaria impresa infantile. Prima del suo cimento, Edipo viene riconosciuto come eroe-salvatore per aver sconfitto la sfinge che perseguitava Tebe. Anche l'essere stato abbandonato nel deserto da bambino lo segna, ponendolo a livello, per così dire, di sacralità – quello stesso di Mosè, Sigfrido, dell'indiano Karṇa, e anche di Cibele (la Grande Madre) e Attis dei Frigi. Ercole e l'*avatāra* Kṛṣṇa sono segnati, fin dall'infanzia, dal loro trionfo sui mostri malvagi. La natura di Gesù è rivelata dalle circostanze del suo concepimento e della sua nascita, oltre che dalla straordinaria intelligenza dimostrata nel Tempio a dodici anni. Riceve un segno da Dio anche al battesimo. Il Buddha, come elefante bianco, è l'agente del suo stesso concepimento e, come il tolteco-atzeco Quetzalcoatl, dimostra la sua natura col possesso di qualità adulte fin dalla nascita. Galvano e gli altri eroi arturiani sono adatti alla ricerca del Graal grazie alle passate «avventure» e alla loro amicizia con Artù, in quanto cavalieri della sacra società della Tavola Rotonda.

Una volta proclamato, l'eroe viene chiamato ritualmente al viaggio di ricerca. Questo può avvenire per mezzo di un oggetto naturale: Mosè è chiamato da Jahvè nel boschetto che brucia; i Magi dalla stella e i cavalieri dal Santo Graal stesso, che appare durante la Pentecoste. Comuni sono anche angeli e altri messaggeri soprannaturali, e spesso il messaggero resta come guida. Il Buddha viene chiamato quando, condotto in giro dal suo auriga, diventa testimone di numerose forme di sofferenza umana «manifestate» da un incantesimo degli dei. Un altro importante auriga-messaggero o guida si trova nel *Bhagavadgītā*, parte del *Mahābhārata*, una delle grandi epopee indiane. In questo testo il dio Kṛṣṇa in veste di auriga sollecita il principe Arjuna alla battaglia e a più alti valori.

Comunque avvenga, la chiamata segnala la necessità di un risveglio al destino di fronte a un disagio individuale o a un malessere sociale. È necessario un rinnovamento, e l'eroe, o risponde immediatamente al richiamo, o, al primo momento, si rifiuta. Ritirarsi dal campo è reazione abbastanza naturale per qualsiasi individuo di fronte a un serio impegno psicologico, spirituale o fisico. Il principe Arjuna dapprima rifiuta il richiamo alla battaglia; Kṛṣṇa deve convincerlo a battersi. Anche l'eroe più «religioso», con la sua riluttanza, esprime la sua umanità comune alla nostra. «No, Signore, manda chi vuoi» è la risposta di Mosè alla chiamata di Dio. E Gesù, nell'orto di Getsemani, alla vigilia della sua crocifissione, prega Dio dicendo: «Padre, se è possibile, passi da me questo calice!» Un esempio particolarmente drammatico di questo atteggiamento è la storia di Giona, il cui rifiuto si risolse in un indesiderato viaggio nel ventre di una balena. Si può dire che il padre del Buddha abbia tentato di rifiutare la chiamata per conto del figlio, quando cercava disperatamente di isolarlo dal mondo reale. A volte la chiamata stessa è una prova, nel qual caso il rifiuto sta in un'omissione, non tanto nella rinuncia all'incarico. Ad esempio, Parsifal trascura di porre le domande rituali mentre viene ospitato nel castello del Re Pescatore, perdendo così l'occasione di liberare il re e il suo paese dall'antica maledizione.

Accettando la chiamata, comunque, l'eroe è sottoposto a una serie di prove; queste avventure riflettono l'angoscia prodotta dalla visione della realtà interiore, che intravediamo nei sogni o nei momenti di disorientamento. Nel contesto del viaggio spirituale, i mostri, i demoni e le imprese impossibili che l'eroe deve affrontare, rappresentano tutti quei fattori che ci imprigionano nello sterile mondo dell'egocentrismo e ci impediscono di pervenire alla rigenerazione – la vitalità spirituale rappresentata dalla conquista del Vello d'oro, dell'elisir di vita, del Santo Graal e della principessa liberata, mete delle avventure eroiche.

Ecco perché nell'epica induista del *Rāmāyana*, il re

demone Rāvaṇa rapisce Sītā, moglie di Rāma, dando inizio a una impresa che è una lotta fra le forze dell'amore e dell'unione contro quelle della violenza e della disintegrazione. Tutte le figure che si interpongono fra Odisseo e la riunione alla fedele Penelope sono esseri da incubo, come i Ciclopi monocoli, la maga Circe, che trasforma gli uomini in porci, e le seducenti Sirene. Gilgamesh, l'eroe epico sumero-babilonese, deve vincere Huwawa, il mostro della morte, e Ishtar, nelle fattezze di seduttrice. Nel deserto, Gesù viene tentato dal demonio, che gli offre beni mondani tangibili in sostituzione di quelli intangibili, inerenti alla ricerca del regno dei cieli. Il Buddha viene tentato in modo simile da Māra, il demonio, che tenta di smuovere il Grande dalla sua posizione sotto l'albero, ricordandogli i valori più comuni della vita umana. Māra assume la forma di messaggero e informa Siddhartha che il regno del padre è stato usurpato e la moglie fatta prigioniera, e, quindi, è necessario il suo ritorno. Quando questo tentativo fallisce, ricorre alla violenza, agli argomenti teologici, e infine alla tentazione sessuale, tutto per impedire il nuovo stile di vita, meta dell'eroe.

La penultima prova dell'eroe è la discesa agli Inferi e un confronto con la morte stessa. In un certo senso, solo morendo al mondo, l'eroe può risorgere come «uomo eterno» rinnovato. Solo tramontando, il sole può sorgere. Odisseo, Teseo, Ercole, Gesù, l'egizio Osiride e Dioniso fanno tutti un viaggio alla terra dei morti. Se la ricerca è mistica, come per Giovanni della Croce (santo e poeta spagnolo del XVI secolo) e Giuliano di Norwich (mistico inglese del XIV secolo), o «psicologica», come per Carl Jung, l'eroe fa un viaggio equivalente, «un viaggio notturno» o un viaggio nelle «notti buie dell'anima», caratterizzato dall'angoscia e dai timori che necessariamente accompagnano una discesa negli Inferi spirituali o psichici. Durante questa discesa, intuiamo che il vero scopo è la riscoperta dell'io perduto. Odisseo ed Enea cercano il loro destino fra i morti. Gesù, il «secondo Adamo», discende a salvare l'Adamo «perduto». Il re sole, Gilgamesh, discende per cercare la vita eterna, ma anche nella speranza di ritrovare Enkidu, suo amico e suo secondo io. In un racconto di peripezie eroiche fra i più antichi – se non il più antico – che conosciamo, la dea madre sumera Inanna scende nell'oltretomba per ritrovare il perduto amante, Dumuzi; l'amante perduto, naturalmente, è l'altra metà senza la quale sarebbe impossibile una significativa integralità – quello che i Cinesi chiamerebbero unità di *yin* e *yang*.

Da notare che quello che fanno gli eroi, negli antichi racconti di peripezie eroiche, viene ripetuto dagli uomini comuni attraverso il rituale religioso e le relative discipline. Il musulmano che va alla Mecca ottiene lo speciale titolo di *ḥājj*, per aver seguito i passi del Profeta. Lo sciamano, indiano d'America o siberiano, compie un viaggio rituale e psichico nell'«altro mondo» per affrontare gli spiriti che vorrebbero privare della salute o della vita un individuo o la tribù. L'iniziazione tribale alla pubertà comporta spesso gesta eroiche, come suggerisce la nostra storia di Wunzh e Mondawmin. Anche il comune fedele diventa un vero eroe di un'avventura eroica nel mondo fisico. Un induista, un buddhista o un cristiano che entri nel luogo del culto intraprende un viaggio rigeneratore nel microcosmo, dal caos del mondo al cosmo della realtà ultima o causa prima. Reminiscenze del viaggio eroico sono spesso ben visibili in questi templi del culto. Mostruose gargolle stanno a guardia dell'ingresso come dicessero: «Entrate a vostro rischio». Infatti, la vera ricerca religiosa, come la discesa dello sciamano, può essere pericolosa.

La simbologia della ricerca determina, a volte letteralmente, il luogo del culto ed è quanto avviene con l'edificio tradizionale della chiesa. Oltrepassati i mostri sul portale della grandiosa cattedrale medievale, il viaggiatore cristiano si trova davanti al fonte che rappresenta il suo battesimo, che egli riconferma col segno della croce e l'acqua santa. Entrato nella chiesa vera e propria, parteciperà alla Messa, complessa rappresentazione del viaggio di Cristo attraverso la morte, la discesa e la resurrezione; viaggio cui il fedele partecipa e nel quale letteralmente agisce, movendosi alla fine sino all'altare, all'estremità opposta della chiesa, per partecipare al sacrificio eucaristico, dopo di che, completamente rinnovato, rientrerà nel mondo. Una versione moderna, secolare, del viaggio spirituale avviene sul lettino dello psichiatra, dove il rinnovamento comporta la scoperta di sé, tramite un processo di rievocazione, letteralmente di ricordo.

L'espressione più ovvia di ricerca si trova in letteratura. Come già detto, qualsiasi cosa con un principio, un punto mediano e una fine, come nel caso di una trama, è in un certo senso una ricerca. Odisseo cerca di riunirsi a Penelope, Enea cerca una nuova Troia, i pellegrini di Dante e di John Bunyan viaggiano verso il regno di Dio, Tom Jones spera di diventare degno di Sofia, e le tre sorelle di Cecov hanno nostalgia di Mosca.

Un tipo di letteratura in cui il motivo delle peripezie eroiche è particolarmente evidente e, quindi, particolarmente aperto all'osservazione, è la fiaba. Un buon esempio è il motivo che appare in molte parti del mondo e che è diventato familiare con la fiaba dei fratelli Grimm, *L'acqua della vita*. Il titolo della storia indica chiaramente che il fine è il rinnovo spirituale della vita.

«C'era una volta un re che era gravemente ammalato». L'inizio di questo racconto – e della maggior parte

delle fiabe – pone un rituale riferimento temporale per l'azione. È una metà dell'intelaiatura che si concluderà con il finale «e vissero felici per sempre», liberando l'eroe del racconto dalle sue prove temporali e ponendolo in uno stato di completezza, che è eterno. Nella prima immagine de *L'acqua della vita*, il re, come quasi tutti i re, rappresenta il regno dell'uomo sulla terra, entrato in conflitto a causa della nostra nemesi universale, la mortalità. Ciò che una volta era un intero, è ora spezzato. I parenti mitici e letterari del re sono le figure del Re Pescatore del romanzo del Graal e il Lear di Shakespeare. Il vecchio re ammalato costituisce un tema pressoché costante della salvazione o del rinnovamento, essenza religiosa delle peripezie eroiche.

Il re ha tre figli, che piangono nel giardino del palazzo per la sofferenza paterna. Salvatori potenziali, i figli ci rammentano i cavalieri della Tavola Rotonda. La natura simbolica dei numeri nelle favole, come nei rituali religiosi e in teologia, è tale che, anche qui, la presenza di tre figli diventa significativa. Il numero quattro rappresenta la quaternità, simbolo di equilibrio e interezza, e quattro fratelli significano uno sforzo comune. Il tre, invece, tende a suggerire discordia di due contro uno.

Nel giardino appare un vecchio e dice ai figli che il padre potrebbe guarire con l'acqua della vita: «Un solo sorso e guarirebbe bene, ma è difficile trovarla». Come si è già visto, la guida è figura familiare in questo tipo di racconti. La sua funzione è di indicare la soluzione del problema insolubile e di fissare i mezzi per la salvezza, gettando «l'altro» nel mondo limitato del tempo e dello spazio. La sua soluzione comporta sempre un'impresa difficile.

Il primogenito va dal padre per chiedere il permesso di mettersi alla ricerca dell'acqua miracolosa. Dopo il primo rifiuto, insiste, finché il padre accetta, ed egli continua a pensare: «Se trovo l'acqua, mio padre mi lascerà il regno». Subito dopo la partenza, il principe incontra un nano che gli chiede dove sia diretto. Quando il principe risponde insultandolo, il nano imprigiona lui e il suo cavallo fra due montagne che si sono magicamente ravvicinate. Non ritornando il primo figlio, il secondo fa la stessa richiesta al padre, ottiene le stesse risposte e, come il fratello maggiore, sogna di ereditare il regno. Incontrando lo stesso nano, che gli chiede dove sia diretto, dà la stessa risposta villana. Inutile dire che subisce la stessa punizione del fratello. L'uso dell'identica formula nei riguardi dei primi due fratelli suggerisce uno scopo rituale: i due fratelli maggiori sono l'aspetto negativo di uno schema, in cui il terzo, l'onesto e puro eroe in cerca dell'Io, contrasta con i primi due che rappresentano un corrotto rifiuto alla chiamata.

Quando i fratelli non fanno ritorno, il più giovane chiede e ottiene dal padre riluttante il permesso di mettersi in viaggio per la stessa ricerca. Ma, a differenza dei fratelli, pensa solo al benessere del padre. Mentre gli altri due sono mossi dalla speranza di vantaggi materiali – ossia da egotismo – e vengono debitamente puniti, il giovane è mosso dall'amore, il giusto atteggiamento che conduce alla salvezza. Il suo incontro col nano è quindi ben diverso da quello dei fratelli.

«Dove stai andando?» è la richiesta rituale del nano. «Sto cercando l'acqua della vita per guarire mio padre sofferente» è la semplice risposta. Il nano, soddisfatto, istruisce il ragazzo sul come raggiungere la meta: «L'acqua sgorga da una fonte in un castello incantato. Prendi questa verga di ferro e batti tre volte per aprire il portone del castello. E porta questi due pani per ammansire i leoni che fanno la guardia al portone. Ma, presa l'acqua, abbi cura di lasciare il castello prima che l'orologio batta la mezzanotte, o rimarrai in prigione per la vita».

Il nano, come il vecchio nel giardino, impersona la guida spirituale. Qui, assume il ruolo del maestro sciamano, che addestra il buon principe nell'arte della magia e gli fornisce gli oggetti necessari a procurare le forze della guarigione. Le sue istruzioni non hanno significato razionale, ma, come in tutti i rituali, vanno eseguite sulla fiducia, proprio come va accettato sulla fiducia il nanerottolo. Solo il giovane principe ha questa fede; solo lui supera le prove. Il vecchio nano è per lui quello che la fata madrina è per Cenerentola, o Atena per Ulisse. È la vocina nel buio che indica il sentiero verso l'essenziale esperienza religiosa, la cui meta è di vincere la morte. Il nano, agente dell'altro mondo, non è soggetto alle leggi fisiche; per questa ragione possiede la magia.

Arrivato al castello, il giovane segue le istruzioni rituali. Le porte di ferro sono vinte dalla verga magica; i leoni si acquietano con il pane. All'interno del castello, il principe trova una spada e una forma di pane e numerosi principi stregati. Una bella principessa lo saluta come liberatore e promette di divenire sua sposa, se ritornerà fra un anno. Quindi lo conduce all'acqua della vita e gli ricorda che deve lasciare il castello prima che l'orologio batta la mezzanotte.

In queste avventure sono presenti e operanti molti degli elementi della discesa degli eroi negli Inferi e del processo spirituale e psicologico che essa rappresenta. Il principe, come tutti gli eroi di queste imprese, rappresenta la nostra stessa potenziale avventura nell'ignoto, ossia il castello sbarrato e incantato. L'eroe scende sempre a salvare quelli che sono imprigionati nelle tenebre. Gesù salva Adamo ed Eva; Orfeo quasi libera Euridice. In questo caso, la principessa liberata,

come la Bella Addormentata sotto incantesimo, è l'immagine della metà perduta e più profonda, dell'Io irredento, bramoso della salvezza, rappresentazione della saggezza divina, o sofia, senza la quale il Verbo non può farsi carne. I leoni, sopraffatti dalla magia di un potere soprannaturale, sono l'ostacolo bestiale al viaggio nell'interno.

La promessa di matrimonio della principessa non è un realistico messaggio d'amore. Il rapporto è ritualistico: l'eroe e l'eroina agiscono in maniera archetipica e simbolica, più che sentimentale. Il futuro matrimonio è stabilito come meta ultima del principe, dopo la guarigione del padre. La spada e il pane, simboli di potere, nutrimento e di possibili buone azioni, sono il supporto magico nel cammino verso la meta. È la principessa che guida il principe all'acqua miracolosa, perché è lei, Saggezza divina, la custode più adatta del simbolo di vita eterna, raggiungibile alla fine con l'emergere dell'Io. La sua ripetizione dell'ammonimento del nano circa l'ora in cui lasciare il castello, indica che la fanciulla e il nano sono un unico e stesso potere, l'impulso creativo universale per cui è resa possibile la continuità dell'evoluzione, simboleggiata dalla ricerca stessa. In termini di cultura cristiana, in cui i Grimm scoprirono questo racconto, la principessa assume un significato nel contesto del culto della Vergine. La Vergine è la forma terrena della madre di Dio, ma, come la Chiesa – il castello liberato dall'incantesimo – è anche la sposa di Dio. In questo doppio ruolo, di madre-guida e di sposa, si rifa alle più antiche tradizioni della Grande Dea.

Quando la principessa lo congeda, il principe giunge a un bel letto che trova irresistibile e dove giace, addormentandosi. Così facendo, esprime ritualmente la sua fratellanza con la prole dei genitori primordiali trasgressori. Come Cristo nell'orto di Getsemani, rivela la sua natura umana. Si risveglia solo al suono dell'orologio che sta battendo la mezzanotte. Veloce, prende l'acqua dalla fonte e fugge dalle porte ormai quasi chiuse, perdendo una parte del calcagno, segno che ha poco meno che ignorato la proibizione del nano e della principessa. Questo incidente ci rammenta non solo Cenerentola e la sua scarpina di vetro, ma anche che il viaggio è pieno di tentazioni e pericoli, ciascuno dei quali potrebbe impedire il successo. Forse la perdita di una parte del corpo collega il principe ai tanti uomini-dei squartati dei culti di fertilità del Vicino Oriente. Visto che l'infortunio del principe non è più menzionato nella favola, sembra evidente che si tratta di un avvenimento rituale con significanza simbolica, più che narrativa.

Ora il principe è pronto per le imprese che, se realizzate, lo condurranno alla riunione definitiva con la principessa. Nel viaggio di ritorno, incontra ancora il nano, che lo informa sui poteri magici della spada e del pane trovati nel castello. La spada può essere usata per sconfiggere interi eserciti; il pane può nutrire gli affamati, senza mai consumarsi. È chiaro il significato religioso della spada, come simbolo della giustizia equanime di Dio, e del pane come pane della vita. Nella tradizione cristiana si ritrova molta di questa simbologia, che dà tanta importanza alla spada e al pane nelle mani di Cristo. Ma, molto probabilmente, le origini di questi simboli risalgono a tradizioni molto più antiche.

Il giovane principe risulta più chiaramente come figura di salvatore, quando prega il nano di liberare i suoi fratelli colpevoli. Il nano, con la sua saggezza antica, lo avverte del pericolo insito in questa decisione, ma invano. Il tentativo di redimerli deve essere fatto; il percorso verso il ricongiungimento con l'Io deve implicare un commercio diretto con le forze oscure, rappresentate dai fratelli. E quando i fratelli sono liberati, il principe – scioccamente, da un punto di vista pratico – racconta delle sue gesta e delle sue prospettive per il futuro. I tre fratelli continuano il viaggio insieme, e, con la spada e il pane, vengono salvati tre regni. Inutile dire che, alla prima occasione, i fratelli maggiori tradiscono il più giovane. Una notte, mentre dorme, rubano il liquido magico, sostituendolo con acqua salata. Il tradimento da parte dei fratelli è motivo antico e ricorrente, ad esempio, nella storia biblica di Caino e Abele, nella storia egizia di Set e Osiride, e in parecchie favole ben note. La bontà, con la sua misericordia, è per natura vulnerabile al male, che è per sua natura aggressivo. Sembra che una delle tante prove dell'eroe sia quella di diventare la rituale vittima sacrificale.

Il re riceve l'acqua salata dal giovane principe, e la sua salute peggiora. I figli maggiori accusano il fratello di tentare di uccidere il re e presentano la vera acqua miracolosa, affermando di esserne gli scopritori. Il padre è sanato immediatamente. Il giovane rimane silenzioso – sembra, di nuovo, che ciò sia necessario per l'inevitabile processo rituale; viene esiliato e un vecchio cacciatore riceve istruzioni di ucciderlo nella foresta. Il cacciatore, come quello della favola di Biancaneve, non se la sente di eseguire gli ordini; quest'uomo semplice sa riconoscere l'innocenza, là dove il re non riesce. Lascia il principe libero di andarsene per la foresta. Miticamente, questo periodo indica l'isolamento dell'eroe nel deserto, morte simbolica, durante la quale deve subire l'ultimo isolamento che lo renderà trascendente. È il periodo di preparazione per il passo finale nella ricerca di sé, rito iniziatico che lo trasferirà da uno stato di mortalità a uno di immortalità, dall'immaturità alla saggezza.

Durante questo periodo accadono parecchie cose.

Tre carri carichi di tesori arrivano al palazzo del re da parte dei tre re salvati dalla spada e dal pane del principe buono. Il re comincia a sospettare che suo figlio possa essere innocente. «Come vorrei che non fosse morto!», si lamenta. Allora viene la rituale esclamazione del cacciatore: «È vivo! È vivo!». Intanto, la principessa del castello ha preparato una prova finale. Davanti alla sua porta viene steso un sentiero ricoperto d'oro, e i servi ricevono l'ordine di ammettere al castello solo chi cavalcherà sopra il sentiero. I due fratelli cattivi, ricordando il racconto del fratello più giovane, si avvicinano al castello, ma non permettono che i cavalli calpestino il sentiero d'oro, perché apprezzano il metallo prezioso più che l'oggetto del loro viaggio. Perciò vengono respinti: il male non può raggiungere la saggezza divina. Solo colui le cui preferenze vanno al di là del guadagno materiale, potrà entrare nell'assoluto. Il giovane principe, la mente tutta presa dalla principessa, cavalca sul sentiero d'oro senza nemmeno notarlo ed è ricevuto dalla sacra fanciulla. Il rituale della separazione è finito; la dea riceve il figlio rinato.

Come l'ascesa al paradiso nel mito, il matrimonio rituale che conclude questo e molti altri racconti simili, rappresenta la meta raggiunta dell'integralità. Il principio maschile si unisce a quello femminile, e nell'unione di *yin* e *yang*, viene scoperto l'io, momento in cui il presente diventa eternità; la vita può essere vissuta felicemente «d'ora in poi». La gioia che proviamo alla fine della favola e delle altre storie del genere è più che sentimentale. Nasce dall'aver avuto la visione del raggiungimento della meta, della crescita individuale e dell'evoluzione umana. Scorgiamo noi stessi che letteralmente ci risvegliamo alla coscienza permanente che è conoscenza di sé. In questo senso, il racconto di peripezie eroiche è sempre una storia di creazione in cui l'eroe emerge dal caos come Dio ricreato in uomo. [Vedi *EROE*].

BIBLIOGRAFIA

L'analisi più vivace dell'eroe della ricerca è ancora lo studio classico di J. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, (1949), Princeton 1968 (trad. it. *L'eroe dai mille volti*, 1958, Milano 1984). Altro importante saggio sull'argomento è C.M. Bowra, *The Hero*, in *The Hero in Literature*, New York 1969, V. Brombert (cur.). Una raccolta di racconti mitici, che illustrano e rappresentano il monomito eroico, si trova nel mio *Mythology. The Voyage of the Hero*, New York 1980.

Le migliori trattazioni del motivo delle gesta di ricerca in letteratura, in particolare nel romanzo, e dell'importanza globale del motivo per la critica letteraria, sono N. Frye, *The Anatomy of Criticism*, Princeton 1957; e *Archetypes of Literature* e *Quest and Cycle in Finnegans Wake*, in *Fables of Identity*, dello stesso, New York 1963. Per il mito del Graal, cfr. H. e R. Kahane, *The Krater and the Grail. Hermetic Sources of Parzival*, (1965), Urbana 1984. Il mito del Graal è una delle fonti più importanti per quello che è forse il più famoso racconto di ricerca del nostro secolo, *The Waste Land*, di T.S. Eliot. Anche i *Four Quartets* del medesimo autore sono una ricerca poetica, con molte derivazioni dalla mitologia occidentale e orientale.

Per una visione psicologica della ricerca, come indagine di sé nel mondo moderno, cfr. C.G. Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, 1933. Il miglior studio sulla ricerca sciamanica è M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, 1954). Versioni di racconti di ricerca induisti e buddhisti si trovano in A.K. Coomaraswamy e Sister Nivedita (Margaret E. Noble), *Myths of the Hindus and Buddhists*, New York 1967; e in A.K. Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, London 1928. Tutti i lavori di Coomaraswamy sulle religioni dell'Oriente possono contenere utili informazioni sulla ricerca, come viaggio mistico spirituale. Le opere di T. Merton offrono una commovente documentazione dell'avventura mistica cristiana. Cfr., ad esempio, T.P. McDonnell (cur.), *A Thomas Merton Reader*, Garden City/N.Y. 1974.

DAVID ADAMS LEEMING

POLITEISMO. [Questa voce prende in esame le varie teorie sullo sviluppo del politeismo e ne indaga la natura e i tratti distintivi. Per un esame descrittivo delle varie forme storiche del politeismo, vedi le voci individuali sulle varie religioni e sulle varie culture].

Il termine politeismo (dal greco *poly-*, «molti», e *theoi*, «dei»), cioè «il riconoscimento e l'adorazione di molti dei», viene usato principalmente in contrasto con *monoteismo*, ovverossia «la credenza in un unico Dio». Quest'ultimo concetto viene considerato dai teologi apologisti e dagli evoluzionisti culturali del XIX secolo una forma «più elevata» di credenza, sostituibile (nel modo migliore) dall'ateismo moderno e scientifico. Per comprendere il politeismo dobbiamo prendere in esame il termine di base *teismo*, che riveste il significato di una credenza in «divinità», distinte da altri tipi di esseri soprannaturali o potenti (fantasmi, spiriti degli antenati, ecc.). Per nostra sfortuna, nessuna discussione sul politeismo può ignorare le connotazioni implicate dalla parola greca *theos*, soprattutto perché tale termine greco ha influenzato in gran parte la tradizione occidentale. Evidentemente i *kami* giapponesi (che secondo la tradizione scintoista sono 800.000) e il greco *theos* non sono la stessa cosa: ciononostante mi rifarò, correndo il rischio di semplificazioni, all'uso tradizionale occidentale del termine.

Le teorie storiche (o meglio pseudostoriche) sull'origine del politeismo erano strettamente collegate allo schema evoluzionista che caratterizzava la prima *Reli-*

gionswissenschaft. L'umanità primitiva era consapevole della sua dipendenza da una serie di potenze, concepite come esseri individuali e immateriali («spirituali») – ad esempio gli spiriti dei morti e soprattutto degli antenati – o come entità soprannaturali. Uno dei modi per entrare in contatto con questo mondo di spiriti era rappresentato dallo sciamanismo, un livello della credenza primitiva e del comportamento rituale detto anche «polidemonismo». A volte in questi sistemi emergono figure più importanti, connesse con i racconti dell'origine e dell'inizio di tutte le cose (i primi antenati, gli eroi culturali, gli dei creatori), ma tali figure non sempre sono centrali nella vita cultuale della comunità. Anche gli dei creatori sovente si ritirano nel più alto dei cieli rimanendo inattivi. [Vedi *DEUS OTIOSUS*]. Abbiamo riportato qui questa teoria perché, anche se ormai obsoleta, fu ritenuta per un certo tempo adeguata per spiegare la tappa iniziale dello sviluppo religioso, che ha come suo stadio finale il monoteismo. Secondo questa teoria, l'animismo e il polidemonismo si evolvono nel politeismo e quest'ultimo evolve (ma nessuno sembra sapere come e perché) nel monoteismo.

Una teoria opposta, conosciuta con il nome di *Urmonotheismus Schule* (associata alla figura di Wilhelm Schmidt e alla cosiddetta Scuola di Vienna, sostenitrice della *Kulturkreiselehre*), affermava che il monoteismo era il credo originario dell'umanità e che il polidemonismo e il politeismo si svilupparono solo quando l'umanità degenerò dal suo stato di innocenza primordiale. L'elemento di apologetica teologica in tale teoria è immediatamente evidente (anche se in se stesso tale fatto non costituisce un argomento pro o contro la sua validità). Di fatto si tratta di una ripresa antropologica della dottrina teologica tradizionale, secondo cui Adamo e i suoi discendenti erano chiaramente monoteisti, ma tra Adamo e Noè e poi dopo Noè si sarebbe instaurato un processo di corruzione. La versione ebraica medievale di tale processo è articolata nei dettagli da Mosè Maimonide (Mosheh ben Maimon). L'umanità politeistica fu poi riportata al monoteismo per il tramite della rivelazione divina o per una riflessione filosofica più matura. C'è del vero in quest'ultima affermazione, perché, anche se non vi è nessuna particolare evidenza che dimostri l'evoluzione dal politeismo al monoteismo, si può però affermare che il monoteismo si presenta sia come uno sviluppo rivoluzionario improvviso (per esempio, non si trova un vero e proprio stadio politeistico nell'antica religione di Israele), o anche come una tendenza monistica (come nella tarda Roma antica o in alcune forme della religione indiana), sia come il risultato del fatto che una molteplicità di divinità (potenze o manifestazioni divine) sono sussunte sotto un unico principio superiore che abbraccia tutto («l'Uno», «il Tutto», *brahman*, ecc.).

La natura del politeismo. Volgendoci ora dalle congetture storico-speculative alla fenomenologia o alla morfologia del politeismo, siamo colpiti dal fatto curioso che il politeismo, sebbene sia uno dei fenomeni più importanti e maggiormente diffusi nella storia delle religioni, ha avuto meno attenzioni del dovuto. Sembra che il politeismo si sia trovato spiazzato, per così dire, tra le «religioni primitive» e il monoteismo. O forse dovremmo aggiungere pure il Buddhismo, se prendiamo in considerazione anche le religioni non teistiche. Come tutti gli idealtipi fenomenologici (per usare un termine di Max Weber), il politeismo non esiste come tipo puro. La varietà storica non è facilmente riducibile a un comune denominatore. Il politeismo greco è differente dallo Scintoismo giapponese, e quest'ultimo è differente dalla religione Maya. Tuttavia siamo in grado di distinguere alcune caratteristiche essenziali del fenomeno, anche se non tutte sono presenti contemporaneamente in ogni caso specifico.

Forse il tratto più saliente del politeismo è che esso fa la sua apparizione solamente nelle culture più avanzate (incidentalmente, questa può essere una delle ragioni per cui gli evoluzionisti lo considerarono un fenomeno successivo al mondo primitivo). Nella maggior parte dei casi, almeno per i nostri scopi, la frase «culture avanzate» significa le culture provviste di scrittura (ad esempio la Cina, l'India, il Vicino Oriente antico, la Grecia e Roma), anche se il politeismo occasionalmente si trova pure nelle culture prive di scrittura (ad esempio nelle religioni dell'America centrale e meridionale prima della conquista da parte degli spagnoli, tra gli Yoruba, popolazione dell'Africa occidentale, o in Polinesia). Di solito tali culture praticano anche un tipo di agricoltura più sofisticato (per esempio quello in cui l'aratro sostituisce la zappa), anche se, di nuovo, non è il caso di generalizzare. Si potrebbe infatti pensare che nel caso della Polinesia sia la stessa generosità della terra a produrre il *surplus* che rende possibile lo sfondo culturale e sociale del politeismo (stratificazione sociale, divisione del lavoro, strutture di potere, ecc.), mentre in altre culture ciò dipende da una più avanzata struttura di produzione del cibo. «Culture più avanzate» sono quelle la cui economia fornisce un sufficiente *surplus* di risorse, in modo da creare una certa distanza tra l'uomo e la natura. La società non lavora più senza posa. Il risultato è un incremento della divisione del lavoro (con tutto ciò che comporta, come la burocrazia e la casta sacerdotale), una maggiore stratificazione sociale (casta dei guerrieri, capi, regalità), e delle strutture politiche (città, città-stato, luoghi di culto, imperi). Il politeismo greco fiorì

nelle città-stato; la Mesopotamia (Sumeri, Assiri e Babilonesi) e l'Egitto furono dei regni e in determinati momenti storici degli imperi. Lo stesso discorso vale per l'America centrale e il Perù prima della conquista. Le religioni indoeuropea e iranica prezoroastriana non erano certamente primitive. Similmente i regni Yoruba di Ọyọ e Ifẹ (l'attuale Nigeria), per esempio, rappresentano chiaramente una cultura elevata, anche se priva di scrittura. Lo stesso si può dire dell'antico Giappone, con il suo culto dei *kami*, praticato molto tempo prima dell'infiltrazione della cultura e dei fondamenti della scrittura cinesi.

Tali considerazioni non vogliono essere una spiegazione esaustiva né vogliono render conto dell'apparizione del politeismo. Esse sono volte semplicemente a suggerire lo sfondo spirituale e culturale a partire dal quale il politeismo diviene un fenomeno intelligibile. In ogni religione, la società cerca di articolare la sua comprensione del cosmo e delle potenze che lo governano e di strutturare la sua relazione con queste potenze in sistemi simbolici appropriati. Nelle società che abbiamo preso in esame, l'uomo si trova già di fronte il cosmo: egli è strettamente collegato ad esso ma non più totalmente intrecciato. È quindi presente una certa distanza (anche se minima) dalla natura e ancor più dalle potenze che ora sono considerate «divinità», ossia esseri sovrumani, differenti, potenti (anche se non onnipotenti) e quindi benefici o pericolosi – tali, in ogni caso, che diventa necessario assicurarsi la loro benevolenza – e adorati con azioni cultuali come i sacrifici. Questi esseri divini sono personali ma non materiali (anche se possono assumere temporaneamente e per determinati motivi una forma corporea); soprattutto i loro comportamenti e le loro motivazioni sono simili ai comportamenti e alle motivazioni umane. La loro importanza per la vita umana è dovuta al fatto che, a differenza degli Esseri supremi primitivi (divinità creatrici del tipo del *deus otiosus*), essi intervengono nelle faccende umane, sia per loro iniziativa personale sia perché ciò è loro richiesto nelle preghiere, nei sacrifici o nei rituali.

Una delle caratteristiche che distinguono gli dei dagli uomini è l'immortalità. Anche se non eterni nel senso dato a questa parola dalla riflessione filosofica, gli dei, agli occhi dei credenti, sono «gli immortali». Il tratto peculiare del politeismo risiede in questa distinzione principale e non (come nelle religioni monoteistiche) in una differenza fondamentale di essenza che poi, a livello filosofico, si trasforma in trascendenza. Anche quando tale differenza è sottolineata, non si tratta di un contrasto tra creatore e creatura, bensì di una differenza di livelli di potenza e di permanenza. La relazione è bipolare: l'uomo e gli dei, sebbene differenti, sono in relazione tra loro. Esiodo (*Opere e Giorni* 108) ci racconta di «come gli dei e gli uomini mortali scaturirono dalla stessa fonte». Anche se è così, «una è la razza degli uomini e una è la razza degli dei, e [anche se] da un'unica madre [Gaia] entrambi deriviamo il nostro respiro. Tuttavia un potere completamente indipendente ci separa: per gli uni c'è il nulla, mentre per gli altri i cieli di bronzo resisteranno come una dimora incrollabile per sempre» (Pindaro, *Nemee* 6.1-5).

Ora, anche se gli dei con i quali l'uomo è in relazione sono durevoli e permanenti, ciò non significa che essi siano privi di origini o di storia. A differenza del Dio biblico, che fa la storia ma che in se stesso è privo di storia, men che meno di una storia famigliare, la loro storia è l'oggetto di racconti mitologici, inclusi i racconti sulle loro relazioni familiari, sulle loro vicende amorose, sulla loro progenie e così via. Da qui le genealogie mitologiche, le storie degli dei che hanno preceduto le divinità attuali (ad esempio la coppia greca Urano-Gaia, seguita da Crono e quindi da Zeus, o, nella tarda religione indiana, la sostituzione delle divinità principali come Indra, Varuṇa e Mitra con Śiva, Viṣṇu e altre divinità). Questi dei sono personali (di fatto questo carattere personale è anche uno dei principali tratti distintivi del monoteismo, costituendone uno dei problemi filosofici fondamentali) e qui risiede il loro significato religioso: essi sono accessibili all'uomo.

Tale generalizzazione deve essere naturalmente in qualche modo precisata quando si parla del fenomeno degli «dei morenti e risorgenti» come Adone, Attis, Osiride, Dumuzi, anche nei miti e nei rituali politeistici. [Vedi *DEI MORENTI E RISORGENTI*, vol. 5]. La maggior parte delle religioni politeistiche possiede, come è stato indicato nel paragrafo precedente, una mitologia molto sviluppata, non limitata alla narrazione delle vicende teogoniche e cosmogoniche, anche se è spesso usata, o manipolata deliberatamente, per rendere conto delle cose come sono e per legittimare l'ordine cosmico, sociale, politico e rituale. Ma non sempre è così. Forse il miglior esempio di un politeismo molto sviluppato, con un sistema rituale elaborato, ma quasi sprovvisto del tutto di una mitologia, è quello di Roma antica. Sotto questo aspetto il contrasto con l'antica Grecia è impressionante. Tuttavia, anche quando abbiamo un *corpus* mitologico molto ricco, le sue immagini ci pervengono in elaborazioni letterarie più tarde. Così la mitologia dell'antico Giappone (prebuddhista) ci è accessibile solo in opere letterarie composte dopo l'assorbimento degli influssi cinesi (cioè anche buddhisti).

Senza che ciò implichi un'adesione alla teoria semplicistica secondo cui l'ordine divino rispecchia sempre e necessariamente l'ordine umano e sociale, non si

può negare che i due fenomeni abbiano una qualche correlazione. Il mondo divino politeistico è più differenziato, più strutturato e spesso estremamente gerarchizzato, perché la visione umana del cosmo è differenziata, strutturata e gerarchizzata in modo simile. Vi sono molte divinità perché l'uomo percepisce il mondo nella sua varietà e nella sua molteplicità. Da qui deriva anche la specializzazione delle varie divinità, che può avere o carattere locale ed etnico-tribale (divinità di luoghi specifici, città, paesi, famiglie), o carattere funzionale (divinità di singole arti, divinità delle malattie, della guarigione, della fertilità, della pioggia, della caccia, della pesca, ecc.). Il senso romano altamente sviluppato dell'ordine portò tale specializzazione all'estremo, al punto che i primi Padri cristiani, nella loro polemica antipagana, si presero gioco degli *indigitamenta* o invocazioni di divinità molto specializzate da parte dei romani. Ogni padrone di casa aveva il suo *genius*; le donne avevano la loro Giunone; i bambini erano protetti sia quando entravano, sia quando uscivano, sia quando esercitavano le loro funzioni naturali da Educa, Abeone e Potin. Vi era anche una dea responsabile per il gabinetto e per le acque di scolo: Cloacina. (L'esempio romano illustra un altro principio importante: le divinità possono essere degli esseri mitologici forniti di una immediatezza simbolica, così da essere successivamente «interpretati» o razionalmente allegorizzati; possono anche essere la personificazione di concetti astratti).

Per citare un altro esempio di gerarchia simile, pochi mondi divini furono così gerarchici come quello cinese; infatti quest'ultimo sembra essere la replica esatta della burocrazia amministrativa della Cina imperiale. Così come potevano essere divinizzati gli scomparsi illustri per mezzo di un decreto imperiale, anche gli dei potevano essere promossi a un rango più elevato. (Successivamente il Giappone adottò il modello cinese e così fecero altri popoli). Nel XIX secolo, queste promozioni imperiali erano annunciate sulla *Peking Gazette*.

La possibilità di elevazione dei vivi o dei morti a un rango divino (in Occidente accadeva così con i re del periodo ellenistico e con gli imperatori romani) richiede una revisione della nostra precedente asserzione che il politeismo presenta una insormontabile differenza (anche se non radicale come nel monoteismo) tra gli uomini e le divinità. Perché se da una parte gli esseri umani possono occasionalmente raggiungere il rango della divinità, dall'altra le divinità possono assumere la forma umana (come negli *avatāra* induisti) o esistere in manifestazioni umane (come nel concetto giapponese di *ikigami*).

Un corollario importante del politeismo riguarda le divinità maggiori che, sebbene potenti, non per questo sono onnipotenti. Solo un Dio monoteistico, essendo *monos* (unico), può essere onnipotente. A causa delle differenziazioni morali, le divinità originariamente ambivalenti si dividono in divinità positive (buone) e negative (cattive, malvagie e demoniache).

Tale fu la sorte degli *asura* (divinità) della tradizione indoeuropea che divennero, nella tradizione indiana vedica e postvedica, antidivinità demoniache, opposte ai *deva*. Necessariamente la molteplicità degli dei portò a stabilire una gerarchia di divinità maggiori e minori e produsse un pantheon, ossia una struttura generale dove ogni dio occupava un posto determinato. Gli dei più importanti avevano un nome e una personalità distinta: gli altri formavano la *plebs deorum*, un gruppo spesso indistinguibile dagli spiriti senza nome dell'animismo. Anche se privi di identità certa molti dei erano percepiti come reali, cosicché un romano poteva invocare la divinità *si deus si dea* o distinguere tra *dei certi* e *dei incerti* (un po' come rivolgere una preghiera «a chi possa interessare»). Vi è anche un riferimento all'*aius locutus*, «[il dio] che ha parlato [in una determinata occasione, chiunque esso sia]».

Nel caso in cui il monoteismo subentri al politeismo, la moltitudine di divinità può essere sia abolita (teoricamente), sia trasformata in demoni, sia degradata al rango di angeli e di spiriti tutelari. Ciò sta a significare che un monoteismo ufficiale può dare asilo a un politeismo funzionale *de facto*. Non vi è dubbio che, per le masse urbane della Roma del IV secolo, il culto dei martiri cristiani era semplicemente una trasformazione dei culti politeistici precedenti e, probabilmente, ciò vale ancora per gran parte del cattolicesimo, soprattutto nelle aree rurali.

Alcuni studiosi ritengono che l'enoteismo (l'adorazione esclusiva di un unico dio senza però negare l'esistenza di altre divinità) sia uno stato intermedio tra il politeismo e il monoteismo. Quest'ultimo è definito come il riconoscimento teoretico dell'esistenza di un unico dio, mentre tutti gli altri (per seguire il linguaggio dell'Antico Testamento) sono considerati «vanità e nulla». La terminologia sembra alquanto artificiosa (sia *hen* sia *monos* in greco hanno il significato di «uno») ma cerca di esprimere una distinzione effettiva. Così si è sostenuto che anche nell'Antico Testamento monoteistico si possono ritrovare vestigia enoteistiche (per esempio, *Esodo* 15,11 «Chi è come te, tra gli dei, o Signore», o *Michea* 4,5 «Perché tutte le nazioni marceranno ognuna nel nome del suo dio» mentre Israele marcia nel nome di Jahvè, il suo Dio per l'eternità). Il fatto che il nome usato più frequentemente nell'Antico Testamento per denominare Dio sia *Elohim*, ossia una forma originariamente plurale, è portato a testimo-

nianza di ciò, ma in realtà le argomentazioni sono dubbie e forse influenzate dagli schemi concettuali persistenti dell'evoluzionismo. Tendenze enoteistiche si ritrovano anche nella religione vedica e, in minor grado, nella *bhakti* («devozione») verso una serie di divinità induiste posteriori. [Vedi *ENOTEISMO*].

Uno dei problemi che non può essere ignorato è la scomparsa (con poche eccezioni) del politeismo, o a causa delle «rivoluzioni» monoteistiche (per esempio nell'antico Israele, nell'Islam) o a causa delle tendenze unificanti del pensiero. In verità, da parte degli studiosi, è stata prestata poca attenzione al fatto che il politeismo è gradualmente scomparso dappertutto, tranne che in alcune religioni dell'Asia orientale. Nella maggior parte dei dibattiti filosofici odierni, le uniche alternative praticabili dalla società sembrano essere il monoteismo o l'ateismo; il politeismo è trattato come un fenomeno o uno stadio importante nella storia delle religioni, ma difficilmente considerato, filosoficamente o teologicamente, un'opzione attuale e possibile.

La ricerca di un'unità soggiacente a tutto (un unico universo malgrado la molteplicità delle forme dell'esistenza; un'unica legge naturale sotto la quale tutte le altre leggi possono essere sussunte) è chiaramente uno dei fattori che hanno portato a concepire il divino come uno. Usando un linguaggio impersonale risulta abbastanza facile parlare «del divino» al singolare. Un dio personale è una questione più complicata. Ad ogni modo la presenza di tendenze unificanti è riconoscibile ovunque, anche nell'antichità. Il drammaturgo greco Eschilo parla dell'«uno con molti nomi», e il *Ṛgveda* parla dell'unico dio che «gli uomini chiamano Indra, Mitra, Varuṇa, Agni».

Il paganesimo politeistico del tardo Impero romano era sincretistico, nel senso che manifestava la tendenza a identificare gli dei delle varie culture (greca, romana, orientale, germanica). Si può parlare così di uno «pseudopoliteismo», cioè di un sistema religioso che mantiene la terminologia politeistica tradizionale, ma considera i molti dei come delle mere manifestazioni di un principio divino essenzialmente unico. Tale tendenza è evidente in molti tipi moderni di neoinduismo. Per alcuni scrittori ellenistici (ad esempio Marco Aurelio) la distinzione grammaticale tra *theos* (singolare) e *theoi* (plurale) risulta quasi priva di senso.

Nonostante i sempre più sofisticati livelli raggiunti dalle dottrine monistiche – anche non teistiche – un politeismo funzionale *de facto* può continuare a esistere tra le masse dei credenti devoti. Non è questo il luogo per un'analisi psicologica e sociologica del ruolo occupato dal culto dei santi tra molti cattolici. In India, e qui non interessa quale dottrina monistica o non dualista sia presa in considerazione, la vita religiosa della massa dei credenti è *de facto* politeistica. Il caso del Buddhismo Mahāyāna è ancor più impressionante. A livello dottrinale e accademico, e anche a livello dell'esperienza mistica più elevata, vi può anche non essere un dio o un essere divino: i termini chiave sono *vuoto*, *nulla* e simili. Tuttavia il buddhista comune (e anche il monaco buddhista) si mette in relazione con i molti Buddha e *boddhisattva* che di fatto costituiscono il pantheon buddhista così come un politeista si comporta verso i suoi dei. [Per ulteriori informazioni su questo argomento, vedi *DEI E DEE*. Vedi anche *ANTROPOMORFISMO*].

BIBLIOGRAFIA

Sul soggetto esiste una scarsa, se non addirittura inesistente, letteratura sistematica. Discussioni sul politeismo si possono trovare sia nelle voci sul monoteismo delle vecchie ma classiche enciclopedie (l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, a cura di J. Hastings, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, ecc.), sia nelle indagini sulle singole religioni politeistiche (per esempio sulla religione germanica e celtica; sulle religioni del Vicino Oriente antico; sulla religione greca e romana; sulle religioni dell'India, del Giappone e della Cina; sulle religioni dell'America centrale e dell'America meridionale). Forse la prima disamina dell'era moderna sul politeismo si trova in D. Hume, *The Natural History of Religion*, (1757), (trad. it. *Storia naturale della religione*, Roma-Bari 1981), anche se l'analisi di Hume è chiaramente influenzata dalla mentalità illuministica del XVIII secolo. Uno studio sistematico del fenomeno si può trovare in G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (1933), Tübingen 1956, 2ª ed. riv. ed ampl. (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1960); E.O. James, *The Concept of Deity*, New York 1950; e A. Brelich, *Der Polytheismus*, in «Numen», 7 (1960), pp. 123-36. Sulla relazione tra politeismo e organizzazione politico-sociale più sviluppata (per es. la polis greca), cfr. W. Burkert, *Polis und Polyteismus*, nel suo libro *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977, (trad. it. *I Greci*, I-II, Milano 1984, II, pp. 317-97).

R.J. ZWI WERBLOWSKY

PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO. Le prime generazioni di pensatori cristiani accettarono l'esistenza di Dio come un dato di fatto che non necessitava di prova alcuna, in quanto supposta sulla base di un'evidenza immediata per mezzo di un atto che non distingueva chiaramente tra fede e ragione. L'esponente principale di questo tipo di approccio fu Agostino (354-430), che postulò la consapevolezza di Dio come la «prima verità» presente nell'intuizione della verità che avviene nella profondità dell'anima umana. Bonaventura (1217-1274) fu il legittimo erede di Agostino

nel periodo medievale, come lo fu Blaise Pascal (1623-1662) nell'epoca moderna. Per contrasto, Nicolas Malebranche (1638-1715) promosse un ontologismo in cui «Dio» veniva rappresentato come la prima idea innata fissata nella mente umana, di cui tutte le altre idee non sono che modificazioni.

L'argomento ontologico. Coloro che hanno ricercato l'esistenza di Dio tramite un procedimento razionale si sono serviti di una via *a priori* oppure di una via *a posteriori*. Il primo tipo di approccio fa derivare l'esistenza di Dio dall'idea di Dio presente nella coscienza del soggetto conoscente. La formulazione originaria di questo argomento si trova in Anselmo d'Aosta (1033-1109): tale argomento rappresenta Dio come «qualcosa di cui nulla può pensarsi di più perfetto o maggiore». Una tale nozione, secondo Anselmo, richiede l'esistenza reale di Dio (*Proslogion* 2) e perciò implica la sua necessità (*Proslogion* 3). Diverse versioni di questo argomento si trovano nelle opere di René Descartes (1596-1650), il quale afferma che Dio non può essere concepito non esistente (*Terza Meditazione*) e di Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), che, facendo eco a Giovanni Duns Scoto (1265 circa-1308), argomenta che se Dio è possibile, allora esiste (*Nuovi saggi sull'intelletto umano* 4.10). Ai giorni nostri, troviamo tra i difensori dell'argomento ontologico Norman Malcolm, Alvin Plantinga e Charles Hartshorne. I due critici più acuti della prova ontologica furono Tommaso d'Aquino (1221-1274), che considerò infondato il passaggio dall'ordine ideale all'ordine reale (*Summa Theologiae* 1.2.1-2) poiché riteneva che l'idea di Dio di Anselmo includesse sì il concetto di esistenza reale, ma non perciò il suo effettivo esercizio, e Immanuel Kant (1724-1804), che non smise mai di affermare che l'esistenza non è un predicato incluso in un qualsiasi concetto ma si può incontrare solamente nell'esperienza empirica («Dell'impossibilità di una prova cosmologica dell'esistenza di Dio», in *Critica della ragion pura*, A 592/B 620ss.). Tuttavia l'idea di Dio di Anselmo, se concepita religiosamente e non logicamente, ha la sua origine, chiaramente, in un'esperienza religiosa della trascendenza allo stesso tempo oggettiva e oltre la portata della ragione inerme. Sembrerebbe gratuito negare che tale esperienza possa, nella sfera vitale e concreta, trasmettere l'esistenza reale del trascendente, senza tuttavia dimostrarla in modo logicamente convincente.

L'argomento cosmologico e l'argomento teleologico. Altre posizioni rifiutano qualsiasi approccio *a priori*, per il motivo che niente è antecedente o in grado di spiegare l'essere di Dio. È invece vero che gli esseri finiti del mondo non hanno in sé la spiegazione della loro realtà, essendo piuttosto degli effetti di una causa trascendente creativa. Ciò spiega *a posteriori* la semplice esistenza per lo meno di una causa prima, che i cristiani hanno materialmente identificato con Dio. Nel linguaggio di Tommaso d'Aquino, gli argomenti di questo genere non sono definiti «prove», ma cinque «approcci» o «vie» (*viae*) a Dio che hanno la funzione di «preamboli della fede» (*praeambula fidei*) nella rivelazione di Dio. Punto di partenza di tutti questi argomenti sono i fatti chiaramente osservabili nel mondo dell'esperienza comune: il movimento, la causalità, la contingenza dell'esistenza, i gradi della perfezione ontologica e la finalità intrinseca. Il nucleo di questo processo di pensiero è rappresentato dalla nozione di causalità: efficiente, formale e finale. Se l'ordine delle cose è un ordine essenziale e non semplicemente accidentale, un regresso infinito in una serie causale è considerato inintelligibile. Il pensiero razionale è così portato a postulare l'esistenza di Dio come causa prima o finale – non come il primo membro della serie, ma come causa analogica della serie in quanto tale. I lineamenti di tale procedimento non sono originali dei pensatori cristiani, ma si possono ritrovare già in Platone, Aristotele, Ibn Sīnā (Avicenna), Ibn Rushd (Averroè) e Mosè Maimonide. Significativamente lo stesso Tommaso non fa mai riferimento a questi pensatori in quanto in grado di stabilire l'esistenza di Dio, ma solo in quanto giustificano il giudizio che «Dio è»; tutto ciò che è richiesto, allora, è la legittimità di usare la copula «è» di Dio in un senso trans-soggettivo.

Argomento morale. La convinzione del pensiero cristiano circa un'intelligibilità intrinseca della realtà, in grado di rivelare un fondamento trascendente alla realtà stessa, raggiunse la sua espressione più elevata nel XIII secolo, per poi cadere vittima dello scetticismo con la nascita della teologia nominalista nel XIV secolo, soprattutto con Guglielmo d'Ockham (1280-1349). Immanuel Kant, alla fine del XVIII secolo, sostenne, nella *Critica della ragion pura*, che la conoscenza umana non ha nessun accesso a dei significati che oltrepassino il mondo fenomenico dato immediatamente alla coscienza e strutturato, inoltre, dalle categorie innate presenti nella soggettività del soggetto conoscente. Quindi, per Kant, Dio è un'idea regolativa formata dalla ragione per legittimare l'ordine etico. In questo modo l'etica diventa il principio fondante per postulare l'esistenza di Dio e non il contrario, come era accaduto in passato. Gli imperativi morali intendono semplicemente postulare un qualcuno che comanda; ogni problema riguardante un referente reale di questo concetto al di fuori della coscienza è al di là della competenza della ragione umana.

Ebraismo e Islamismo. Il pensiero ebraico rifuggì da tutti gli sforzi fatti per provare l'esistenza di Dio, ri-

tenendo ciò stabilito al di là di ogni dubbio dai profeti, interessati all'autorità morale di Dio. Tuttavia, Filone d'Alessandria (circa 20 a.C.-90 d.C.), sotto lo stimolo del pensiero greco e arabo del periodo ellenistico, integrò la riflessione razionale sul mondo con ciò che insegnavano le Scritture. Nel Medioevo, Maimonide (1135-1204) propose due tipi di argomenti cosmologici: uno derivato dal movimento, l'altro dalla contingenza dell'esistenza. Tra i pensatori moderni, Moses Mendelssohn (1729-1786) accentuò il ruolo della ragione per esplorare quelle zone della realtà in cui la rivelazione sembrava non essere necessaria, mentre Franz Rosenzweig (1886-1929) ritenne che l'incontro esistenziale dispensasse da ogni tipo di inchiesta razionale, costituendo già di per sé una rivelazione. Tale posizione è in accordo con la via di Martin Buber (1878-1965) verso Dio, considerato il Tu eterno presente in ogni dialogo umano con ogni tu finito.

Il pensiero islamico non fece uso della ragione per spiegare le cose divine insegnate nel Corano fino al Medioevo, quando Ibn Sīnā (980-1037), distinguendo l'essenza dall'esistenza, concepì Dio come colui che esiste necessariamente. Ibn Rushd (1126-1198), integrando la tradizione islamica con la sua interpretazione di Aristotele, sostenne che la metafisica era in grado di dimostrare la verità rivelata riguardo a Dio, accessibile ai credenti nel linguaggio metaforico. L'influenza di Ibn Rushd, attraverso l'averroismo latino, si estese all'Università di Parigi nel XIII secolo e alle università di Bologna e Padova fino alla metà del XVII secolo.

Ateismo moderno. G.W.F. Hegel (1770-1831) ritornò all'argomento ontologico, affermando che la coscienza finita è un «momento» dell'autodispiegamento dello Spirito Assoluto, che viene così ad assumere le prerogative prima ascritte alla divinità. Ludwig Feuerbach (1804-1872), in maniera esplicita, impugnò l'ateismo contro la dottrina cristiana, capovolgendo il pensiero hegeliano e riducendo tutti i riferimenti all'infinito a semplici proiezioni dello spirito finito, messo a confronto con le sue apparentemente inesauribili risorse e aspirazioni. Tale tendenza si manifesta sotto forma di ateismo psicologico con Sigmund Freud (1856-1939), di ateismo socio-economico con Karl Marx (1818-1883), di ateismo etico con Jean Paul Sartre (1905-1980) e con Albert Camus (1919-1960) e di ateismo antropologico con Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), segnando di sé gran parte del pensiero occidentale moderno.

L'età postateistica. La reazione alla negazione di ogni segno accessibile dell'esistenza di Dio cominciò con Friedrich Schleiermacher (1768-1834), che postulò, al di sotto del piano della ragione o della volontà, un sentimento (*Gefühl*) o una consapevolezza immediata della profonda dipendenza della coscienza dalla realtà reggente della totalità trascendente, equivalente alla consapevolezza di Dio presente nell'umanità. Da parte sua, il pensiero cattolico, nella costituzione *Dei Filius*, approvata dal Concilio Vaticano I nel 1870, rifiutò sia il «tradizionalismo», sia un «semirazionalismo» (secondo il quale, dopo la rivelazione da parte di Dio, la ragione sarebbe capace di conoscere da se stessa i puri misteri di Dio che formano il contenuto di tale rivelazione), optando invece per la possibilità di una conoscenza naturale almeno per quanto riguarda l'esistenza di Dio. Paul Tillich (1886-1965) stabilì un nuovo modo di analizzare l'incontro esistenziale in opposizione alla riflessione metafisica; ciò che egli chiama esperienze dell'apertura permettono agli uomini di porre le domande fondamentali a cui viene data una risposta in correlazione all'atto rivelativo di un Dio automanifestantesi. Wolfhart Pannenberg di recente ha affermato, in reazione alla neo-ortodossia di Karl Barth che fa di ogni conoscenza del Dio vero un problema di fede religiosa, che la storia nella sua universalità si apre alla ragione umana e offre dei fondamenti ipotetici per conoscere la realtà di Dio. Allora le «prove» disponibili non sono altro che modi antropologici di formulare la domanda con precisione e urgenza – la domanda che noi siamo a noi stessi. Dal momento che la storia non ha concluso il suo corso, tutte le risposte sono ugualmente provvisorie, in quanto basate sull'anticipazione dell'esaurimento della storia nella risurrezione di Cristo.

Karl Rahner (1904-1984) e Bernard Lonergan (1904-1984) hanno tentato di riabilitare le cinque «vie» di Tommaso d'Aquino, ritenendole delle formulazioni logiche e riflessive di un dinamismo non tematico e preriflessivo dello spirito finito. Tale struttura trascendentale della coscienza umana, che si attualizza nell'ordine storico e categoriale, è descritta da Rahner nei termini di una precomprensione (*Vorgriff*) di Dio stesso sotto forma di mistero sacro. In modo radicalmente diverso, Alfred North Whitehead (1861-1947), capostipite della filosofia del processo, concepì Dio come un coprincipio insieme al mondo in un universo pervaso da un divenire creativo. Questo argomento sull'esistenza di Dio nasce dalla necessità di dover spiegare la novità in un universo autocreativo senza fare di Dio l'eccezione, piuttosto che il primo esempio, dello schema metafisico. Qui Dio «attira» il mondo in avanti, proprio mentre a sua volta esso fornisce i dati per il progredire creativo di Dio stesso verso la novità (*Process and Reality*, 1929, 5.2).

Stato attuale delle prove. Gran parte del pensiero moderno, soprattutto quello dipendente dalla filosofia analitica, tende a respingere tutti i discorsi sulle prove

dell'esistenza di Dio in quanto privi di significato, dal momento che non si può dare nessun contenuto verificabile all'idea di Dio. *De facto*, né il teismo, né l'ateismo possono essere considerati dimostrabili o indimostrabili con la ragione. L'affermazione dell'esistenza di Dio è ritenuta una questione di fede (religiosa o di altra natura) piuttosto che di ragione – ma, una volta fatta, può presentarsi del tutto ragionevole.

[Vedi anche *DIO*, *ATTRIBUTI DI DIO*, *ATEISMO*; vedi inoltre *FILOSOFIA*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

J.B. Cobb Jr, *A Christian Natural Theology*, Philadelphia 1965. I capp. 4 e 5 contengono un'esposizione dell'argomento di A.N. Whitehead dal punto di vista di un suo estimatore.

L. Dupré, *A Dubious Heritage*, New York 1977. Studio incisivo degli argomenti ontologico, cosmologico e teleologico, alla luce del pensiero postkantiano.

L. Gardet e M.M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948. Uno studio fondamentale dal punto di vista cristiano.

Amelie-Marie Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe mediévale*, Paris 1944.

J. Guttmann, *Philosophies of Judaism. The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, New York 1964.

J. Hick (cur.), *The Existence of God*, New York 1964. Una valutazione critica che include un esame degli argomenti morali e religiosi alla luce delle discussioni odierne.

A. Kenny, *The Five Ways*, New York 1969. Un rifiuto, dotto e moderato, di tutte le «cinque vie», in quanto basate su una cosmologia antiquata.

H. Küng, *Existiert Gott?*, München 1978 (trad. it. *Dio esiste?*, Milano 1979). Una serie di argomenti contro l'ateismo e il nichilismo, basati sull'esperienza di valore dell'esistenza umana.

J.L. Mackie, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford 1982. Esteso rifiuto degli argomenti tradizionali e contemporanei, con una particolare enfasi sul ruolo del male come potenza di negazione nel mondo.

J. Maritain, *Approches de Dieu*, Paris 1953. Accurata difesa delle «cinque vie» di Tommaso d'Aquino, e anche approccio prefilosofico, basato sul dinamismo dell'intelletto.

E.L. Mascall, *The Openness of Being. Natural Theology Today*, London 1971. Un esame dei vari argomenti, compresi quelli del Tomismo trascendentale, della filosofia del processo e dell'empirismo; in sostanza, una difesa dell'approccio metafisico al problema di Dio contro il positivismo anglosassone.

A. Plantinga (cur.), *The Ontological Argument, from St. Anselm to Contemporary Philosophers*, (1940), New York 1965. Una ricerca critica e a carattere espositivo dell'argomento nelle sue varie forme; non include però l'ingegnosa formulazione dello stesso Plantinga di questo argomento, sviluppata più tardi nel cap. 10 di *The Nature of Necessity*, Oxford 1974.

J.E. Smith, *Experience and God*, New York 1968. Una valutazione critica degli argomenti ontologico, cosmologico e teleologico, da un punto di vista pragmatista. Cfr. soprattutto il cap. 5.

WILLIAM J. HILL, O.P.

REGALITÀ. È l'istituzione centrale di Stati governati da (o incentrati su) un individuo, il re. (In pochi casi, una donna, ritualmente identificata con un uomo e trattata come tale, assume il ruolo centrale). Come istituzione statale, la regalità è quindi distinta da altre istituzioni sociali, tipiche di alcune società prive di Stato, come *chiefdoms* e simili. Le società rette come regni sono caratterizzate da una struttura interna complessa e gerarchica e sono spesso divise in differenti classi sociali; si basano su un'economia agricola e/o manifatturiera, che richiede una direzione centralizzata. Tali società richiedono un punto di riferimento centrale, sia politico che economico. Sebbene il monarca abbia un potere politico personale variabile da caso a caso (può essere un monarca assoluto o un semplice simbolo), egli è importante in quanto rappresenta il centro o il cardine del potere. Il potere sullo Stato spetta, se non a lui direttamente, almeno al suo ambiente immediato.

Sebbene non tutti i re si possano definire in assoluto «re sacri», tutti i re in un certo senso sono «sacri». I ricercatori moderni hanno sottolineato i tratti religiosi comuni dei vari tipi di regalità, spesso a scapito delle differenze. In tutto il mondo la regalità è la più diffusa ed arcaica istituzione dello Stato. Le uniche società a non essere mai state governate da un re, in qualche momento della loro storia, sono quelle prive di una organizzazione statale. La maggior parte delle società che erano o sono ancora oggi organizzate come Stati, hanno sperimentato, e in molti casi successivamente rifiutato, la regalità. Le grandi culture dell'antichità che si svilupparono al tempo della cosiddetta rivoluzione urbana – Mesopotamia, Egitto e Cina – erano società statali governate da «re sacri». Gli Stati agricoli dell'America centrale e meridionale degli Aztechi e degli Inca erano organizzati come monarchie «sacre», e le società organizzate come Stati dell'Africa, dell'Europa e dell'Asia mantennero la regalità per millenni. La definizione delle caratteristiche comuni delle varie forme di regalità, tuttavia, richiede una notevole attenzione. Molto spesso, tutto ciò che si riesce ad evincere è un quadro generale di somiglianze dettate da situazioni sociali ed economiche simili; e questo quadro di somiglianze è composto sempre da realtà specifiche fra di loro profondamente diverse.

Il re come punto di riferimento e totalità. L'aspetto più importante della regalità, sottolineato da culture differenti in modi differenti, è la centralità del re ed il suo ruolo come simbolo di totalità. I monarchi sono simbolicamente, ed anche effettivamente, il centro della società organizzata come Stato. Sono considerati mediatori sia fra le varie parti e i diversi interessi costitutivi dell'ordine sociale, sia fra l'uomo e ciò che è sovrumano. Il re tiene assieme il «cosmo» sociale. Così, il suo potere è simbolo di totalità, come quello dell'Essere supremo di molti sistemi religiosi. Spesso la sua dimora e la sua persona sono considerate simbolicamente come un microcosmo o come il centro del cosmo. A proposito di questo aspetto della regalità si possono ricordare sei espressioni simboliche ed ideologiche.

1. Nel Vicino Oriente antico e nel tardo Impero romano, la sala contenente il trono regale era costituita ad immagine del cosmo stesso. Nella tradizione iranica essa è sovrastata da una volta rotante simile al cielo. La concezione del monarca come «re delle quattro parti» che si ritrova sia nel Messico azteco, sia nell'antica Me-

sopotamia, dove risale almeno al III millennio a.C.; l'identificazione, nel Vicino Oriente antico, del re come «albero cosmico», affiancato da guardiani mostruosi; l'uso dell'ombrello regale che nacque nell'antica Assiria nel I millennio a.C. e di qui si diffuse in molte parti dell'Africa, dell'Asia e dell'Europa – tutti questi elementi hanno un significato simile. Il simbolismo solare della monarchia prevalente nell'antico Egitto e nello stato Inca proseguì durante il Medioevo europeo con la consacrazione dell'imperatore attraverso la sollevazione sugli scudi, e ricomparve nella propaganda di Luigi XIV di Francia. Come il simbolismo cosmico precedentemente ricordato, il simbolismo solare si riferisce al re come datore cosmico di vita.

2. Il ruolo del re in una organizzazione centralizzata di produzione e, per esteso, il ruolo del palazzo o della corte, erano espressi ideologicamente come redistribuzione: il monarca era visto come un elargitore di beni e ricchezze. Nei miti del Vicino Oriente antico e dell'antica Europa, i re raggiungono od ottengono il potere se sono donatori generosi che si preoccupano dei bisognosi. Una conferma di ciò è data dalle molte istituzioni basate sulla distribuzione di cibo, effettuata regolarmente o in occasione di feste, come la distribuzione di cereali al popolo romano da parte dell'imperatore. Un ulteriore aspetto della centralità dei re è costituito dalla loro qualità di giudici, una qualità che è ovviamente collegata al loro ruolo di donatori imparziali: il biblico Salomone divenne, nella tradizione cristiana, il modello del giudice regale.

3. Il ruolo del re come mediatore è sottolineato simbolicamente dal suo rapporto ugualmente intenso con tutte le parti e gli aspetti della società di cui egli è il centro. Questo è evidente soprattutto in società nelle quali le diverse classi o funzioni sociali sono distinte con chiarezza e caratterizzate con precisione. Così, nei rituali regali indiani e celtici, il simbolismo tripartito collega chiaramente il monarca a funzioni sacerdotali, militari e produttive.

4. Il ruolo del re come mediatore tra i poteri soprannaturali e la società è evidente soprattutto nella sua funzione magica e sacerdotale. Tale funzione non è mai l'unica responsabilità del re e spesso perde d'importanza o scompare del tutto quando esiste una forte classe sacerdotale. Ma quando il re ha una funzione sacerdotale, egli è responsabile delle relazioni cultuali fra la società e la sfera soprannaturale. Ad esempio egli assume spesso il ruolo centrale nelle ricorrenze agricole annuali della nazione ed attraverso preghiere e sacrifici offerti in favore del popolo.

5. In alcune società (specialmente nell'Africa subsahariana) il re può essere ucciso ritualmente se perde il suo vigore e deve essere sostituito come autentico simbolo del benessere del regno. Alcune antiche mitologie presentano un mitico re come vittima sacrificale. In alcune tradizioni di popoli parlanti lingue indoeuropee, un primo re, che spesso è un «primo uomo», è la vittima del primo sacrificio cosmogonico ed il mondo viene creato dal suo corpo smembrato. In certe antiche tradizioni semitiche nordoccidentali, e probabilmente nelle pratiche rituali del I millennio a.C. un re, in un periodo di crisi, offre il suo figlio e futuro successore come vittima sacrificale per gli dei.

6. Infine, i re ricoprono un ruolo centrale in guerra e di conseguenza sono i capi dell'esercito nazionale. Questo aspetto della regalità è stato recentemente sottolineato negli studi generali sull'istituzione regale; ma senza negare l'importanza che le guerre possono avere avuto per il sorgere di specifiche dinastie, si dovrà osservare che l'idea dei re come capi militari appare solamente un aspetto particolare del sistema simbolico generale sopra descritto. Inoltre, la storiografia o la mitologia (ad esempio la genealogia regale dei Ruanda nell'Africa centrale, o la Bibbia) spesso enfatizzano l'uguale importanza degli aspetti «di guerra» e «di pace» della regalità, presentando un'alternanza dei due tipi di re, rispettivamente pacifico e guerriero, nelle successioni genealogiche.

I poteri dei re. Il potere politico «reale» dei re è spesso difficile da distinguere dal loro potere «simbolico» («magico» o «religioso»), perché nelle ideologie di molte società essi sono fortemente compenetrati. In effetti, il diventare re è spesso visto come conseguenza di un potere precedente, sia che questo accada in tempi mitici agli inizi delle dinastie, sia nel corso di una successione dinastica. Il potere precedente, che determina l'arrivo al trono, è rappresentato come qualità soprannaturale, come il possesso di un oggetto simbolico o del favore di una divinità.

Il potere «simbolico» o «religioso» del re stesso è rappresentato principalmente dalla connessione fra la persona del re e il benessere globale del paese, della gente e dello stato. Ciò implica che le forze della natura siano controllate dalla società attraverso di lui, e che la sua prosperità personale, la correttezza dei suoi comportamenti rituali e la sua condotta morale influiscano sul risultato del raccolto e sul rischio di calamità come carestia od epidemie. Sir James Frazer considerava questo concetto come l'aspetto centrale della regalità nelle fasi più arcaiche di sviluppo. In tempi moderni esso appare nei regni d'Africa e dell'Asia orientale, ma se ne trovano tracce anche nelle società antiche della Grecia, d'Israle, del mondo celtico. Questa concezione dei re come ricettacoli di potere soprannaturale implica la necessità di uno stretto controllo sociale sulla loro vita quotidiana fino ai minimi particola-

ri; esempi di ciò sono forniti dall'enorme numero di divieti riguardanti la persona del monarca attestati per le monarchie africane e dall'atto estremo, sopra ricordato, dell'uccisione del re nel momento in cui egli dà segni di aver perso il suo vigore. I divieti riguardanti il re hanno lo scopo di proteggere sia la sua persona da inutili rischi, sia i suoi sudditi o il suolo del regno dal contatto con il monarca che potrebbe risultare pericoloso per loro.

Laura Makarius (1974) ha creduto di riconoscere l'origine di questo potere soprannaturale, detenuto (o meglio, «contenuto») dai re, nella loro stessa impurità, esaminando la regalità specialmente in Africa, ma anche altrove. La studiosa ha sostenuto che la violazione da parte del re dei divieti, soprattutto di quello del sangue e dell'incesto, rappresenterebbe un aspetto essenziale della regalità, poiché la violazione lo trasforma in un detentore del potere magico e ambiguo del sangue, insieme impuro e sacro. Senza dubbio, l'incesto regale e le numerose cerimonie di sangue della regalità, descritte da Laura Makarius, caratterizzano il potere dei re in questi termini ed esaltano il loro particolare status di superiorità. Ma il fatto stesso che, in molte ideologie della regalità, si credeva che il benessere del regno derivasse non solamente dal benessere dei re, ma anche dal loro corretto comportamento, che è spesso identificato con la capacità del re di mantenere la giustizia e di difendere la verità cosmica (come nelle tradizioni dell'antico Egitto e dei Celti), dimostra che il re sacro non è per definizione colui che infrange le regole e nemmeno colui che si trova al di sopra di esse. Il suo potere lo esonera da alcune regole a cui soggiacciono gli altri uomini, ma ne fa un difensore delle regole sociali e gli impone delle regole diverse, non valide per la gente comune. Per questo motivo in alcuni regni africani, asiatici e americani, il monarca poteva sposare sua madre o sua sorella, ma non gli era permesso di muoversi a piedi o di condividere un pasto con altri esseri umani. Paradossalmente, sebbene i poteri politici e quelli magici o religiosi della regalità siano collegati, i divieti che regolano il comportamento dei re sacri e proteggono il loro potere magico o religioso possono limitare il loro potere politico effettivo. La Cina fornisce il più chiaro esempio di una simile situazione. Fino alla caduta della monarchia cinese avvenuta in questo secolo, l'imperatore della Cina unita, il Figlio del Cielo, viveva nel suo palazzo, intoccabile e privo di effettivi poteri; la burocrazia controllava le sue azioni nel timore di una frattura nell'ordine morale e cosmico e poteva privarlo del suo mandato «celeste» se egli avesse infranto le regole. In altri casi, il governo del re è «controllato» in modo simile non da una burocrazia, ma da altri gruppi dotati della funzione di lodare e biasimare l'operato del monarca, come i bardi nelle tradizioni celtiche irlandesi.

Il potere magico o religioso dei re riveste minore importanza nelle società più complesse, specialmente in quelle che credono in un elaborato pantheon politeistico o in un singolo dio onnipotente. Tuttavia, sopravvivono alcuni poteri magici del re, in particolare quello di guarire. Questo potere, sebbene solo raramente attestato nell'antichità, assunse particolare importanza in Europa durante il Medioevo e la credenza popolare in esso sopravvisse fino alle grandi rivoluzioni dei tempi moderni. Sia i re inglesi, sia quelli francesi erano ritenuti capaci di guarire i sudditi colpiti da una malattia della pelle chiamata scrofola, conosciuta anche come «male del re».

Re e dei. Il governo e i poteri particolari dei re, il loro significato centrale e cosmico e il loro ruolo di mediatori fra la sfera umana e quella extraumana non solamente li pongono al vertice della piramide gerarchica dello stato, ma ne fanno anche una particolare categoria di esseri umani superiori. Questo «status» spesso implica la credenza in una speciale relazione fra il monarca e la sfera sovrumana o divina e in modi diversi assimila il monarca a un dio o ad una creatura mitica. In verità, i re vengono spesso trattati come esseri sovrumani o dei. Questa assimilazione si manifesta nelle somiglianze fra l'architettura e l'organizzazione dei palazzi e quella dei santuari; fra i diritti, le immagini, i simboli e gli accessori regali e quelli divini; e fra gli atteggiamenti rituali ed i comportamenti in rapporto ai simboli sacri, agli dei o ai re, assunti dagli osservanti del culto e dai sudditi. Tuttavia le forme specifiche di affinità fra esseri mitici o divinità e re variano enormemente da cultura a cultura. In alcuni casi, come nelle antiche culture egizie e azteche, il re è equiparato direttamente ad un dio; in altri casi, come presso i Kotoko o gli Ankole, il re era messo alla pari con animali sacri. Altrove, si riteneva che le dinastie reali discendessero ognuna da una figura mitica, dio od eroe divinizzato, come in molti regni ellenistici del Mediterraneo orientale, o da un animale sacro, come ad esempio i re del Dahomey nell'Africa occidentale. Ancora in altri casi, si credeva che il re fosse lo sposo di una grande dea (come nella regalità dei Sumeri del III millennio a.C.) o il figlio di un dio con cui la madre aveva avuto rapporti (come il re Alessandro di Macedonia nel IV secolo a.C. secondo tradizioni più tarde). Ma altre ideologie della regalità insistono sulla elezione e sulla scelta divina del re, piuttosto che sulla qualità o sull'origine divina del monarca. Ovviamente, ogni identificazione o connessione genealogica dei re con esseri divini o mitici divenne impossibile nel contesto della fede monoteistica in un dio trascendente. In un tale con-

testo il collegamento fra la sfera regale e quella divina si trasformò in una profonda disuguaglianza: l'ideologia dell'elezione divina divenne la principale fonte della sacralità dei re.

Corte e dinastia: successori e sostituti. Sebbene la persona del re sia il perno dello Stato e spesso egli viva in un isolamento rituale, egli non è realmente isolato: né sincronicamente, perché egli è circondato dalla famiglia reale e da un seguito di persone che si prendono cura di lui e del regno, né diacronicamente, perché egli è un anello della catena della dinastia reale che regna sullo Stato. Così, la famiglia reale svolge un ruolo importante e complesso nello stato: la famiglia circonda il re durante la sua vita, svolgendo funzioni politiche e rituali essenziali ed assicurando la successione, il più delle volte trasmessa in linea diretta.

Uno o più membri della famiglia reale possono assumere uno specifico ruolo ed accompagnare il re nei momenti di manifestazione rituale e pubblica del suo potere; nei casi più estremi il sistema porta ad una diarchia. È il caso degli Inca del Perù (diarchia del re e del figlio del re), degli Aztechi del Messico (diarchia del re e del fratello del re), e dei Lozi del Benin e dei Ruanda dell'Africa (diarchia del re e della regina madre). Altrove, come nel regno del Buganda (Africa orientale), una moglie puramente rituale accompagna il re, soggetta alle stesse regole e divieti del re e vestita con i medesimi abiti ed insegne. Tuttavia, in numerosi altri casi, la famiglia reale è assente dalla vita rituale dei re.

I membri della famiglia reale, soprattutto l'erede al trono se designato in precedenza, spesso fungono da sostituti del re, il quale, quando la sua presenza non è ritualmente necessaria, si astiene dall'apparire in pubblico; ma è anche possibile designare il sostituto ufficiale scegliendolo fra le persone della corte o nel popolo. Nel regno Yoruba di Ọyọ (attuale Nigeria), il re era fiancheggiato da sette importanti dignitari, che potevano costringerlo ad uccidersi in caso di sventura per il regno o se suo figlio maggiore od i suoi schiavi si fossero comportati immoralmente. I dignitari avevano di riserva non meno di tre possibili sostituti ufficiali, uno solo dei quali, il *kakanfo*, aveva sangue reale. Il *kakanfo* non poteva risiedere nella capitale ed era così un sostituto «invisibile»; doveva comparire soltanto in caso di guerra, agendo come capo militare e rappresentando il re durante le battaglie.

I sostituti permanenti (che qualche volta seguivano il monarca fino alla tomba) non devono essere confusi con i sostituti che prendevano il posto del re per soffrire e morire in specifici contesti rituali, allontanando così le calamità dal monarca. L'esempio più famoso è costituito dal sostituto del re assiro che, secondo i testi della prima metà del I millennio a.C., era intronizzato e più tardi ucciso.

Come constatato in precedenza, la continuità della regalità viene identificata con quella della dinastia reale ed il sangue reale è un prerequisito essenziale per diventare re. A volte la scelta del successore reale è stabilita con esattezza e precisione; più frequentemente non lo è, per cui viene a crearsi competizione fra i membri eleggibili della stirpe regia. Di conseguenza, il periodo successivo alla morte del re è solitamente un periodo di caos sociale (e cosmico), sia effettivo che simbolico. Vi sono alcuni modi per prevenire questa situazione: la scelta di un successore ufficiale durante la vita del monarca (che può portare ad una diarchia) o la temporanea intronizzazione di un re fittizio (ad esempio il giullare di corte nel regno degli Ankole dell'Uganda nell'Africa orientale, o una figlia del re deceduto fra i Mossi del Burkina Faso nell'Africa occidentale).

Spesso i re, oltre alla loro moglie o mogli ufficiali, hanno diverse mogli secondarie e concubine ufficiali, come nel caso dell'antico Israele e dell'Africa attuale. In alcuni casi, la moglie ufficiale del re era sua sorella o sua madre o un'altra donna a lui legata da vincoli di parentela, che normalmente avrebbero implicato un divieto matrimoniale. Gli studiosi moderni hanno interpretato in modi diversi le nozze incestuose fra reali dell'antico Egitto, del Perù, delle Hawaii, del Madagascar e della Birmania. Tradizionalmente, tale pratica fu interpretata dagli studiosi come intenzione di mantenere puro il sangue reale e di far rimanere il potere regale all'interno di un ristretto gruppo di discendenza. Si fa ora sempre più strada un'altra interpretazione, che pone l'accento sul carattere eccezionale dell'incesto reale e sul ruolo che questo viene ad assumere nella definizione della natura e dello status particolare dei re.

Rituali della regalità. Sebbene l'intera vita dei monarchi fosse spesso soggetta a regole particolari e fortemente ritualizzate, si può porre l'attenzione su alcuni rituali della regalità, particolarmente diffusi ed importanti. Il classico studio su tali rituali di A.M. Hocart (1927) ne mette in evidenza tre tipi principali: la consacrazione, le nozze ed i riti funebri.

La consacrazione, spesso preceduta da un periodo di iniziazione, trasforma l'erede regale in un re o, secondo le parole di Hocart, «il futuro re in un dio». Gli elementi chiave del rituale sono: un incontro contrattuale fra il re ed il popolo, durante il quale si fanno ammonizioni e promesse; il bagno e l'unzione del nuovo re; un banchetto comune; l'investitura del nuovo re con i paramenti regali; e una processione. Questo rituale ha lo scopo di sottolineare il fatto che, sebbene si possa essere nati come possibili eredi al trono regale, re *si diventa*. Il fatto di diventare re spesso comporta

problemi e contraddizioni a livello politico e simbolico, in quanto conferisce grande potere a coloro che sono abilitati a consacrare il monarca, i quali spesso sono sacerdoti.

Anche i riti funebri regali sono significativi, perchè esaltano la continuità della regalità, sia per le particolari aspettative *post mortem* del re ora defunto (che arrivano alla sua deificazione dopo la morte), sia per il ruolo particolare che assume il suo successore in quei rituali. In alcuni casi estremi, in Africa, i possibili successori lottavano per il controllo del corpo del re deceduto.

In contrasto con questi rituali, che consacrano la successione regale e sostengono l'ideologia della regalità, ci sono i riti che concernono gli aspetti della regalità relativi ai momenti di crisi o realizzano a livello simbolico una crisi istituzionale per esprimere, controllare ed allontanare le crisi vere e proprie. Esempi a questo riguardo sono l'umiliazione rituale degli antichi re babilonesi, durante l'Akitu o festa del Nuovo Anno, e l'attacco rituale ai moderni re africani, durante le maggiori ricorrenze festive, classificati da Max Gluckman come «rituali di ribellione».

Il diritto divino dei re. In contesti politeistici e soprattutto monoteistici, come detto sopra, il carattere sacro dei re assume un aspetto differente: i re non sono divini per se stessi, ma ricevono il loro potere dalla divinità. Nell'Europa cristiana, si credeva che l'autorità dei re non derivasse solamente dalla loro discendenza da stirpi reali, ma anche e soprattutto dalla loro investitura. A sua volta, l'investitura venne presto ad assumere la forma di unzione rituale con olio consacrato, somministrata dai prelati. A partire da quel momento l'investitura fu potenzialmente controllata dalla Chiesa e l'origine ed il controllo dell'autorità regale divenne un importante oggetto di controversia nei conflitti fra la Chiesa, il Sacro Romano Impero e le monarchie nazionali, nel corso del Medioevo e del Rinascimento.

Tuttavia, il diritto dei re a governare era divino, anche se i re stessi non erano, in definitiva, divini. Questa credenza si sviluppò in una importante e complessa teoria durante il Medioevo e mantenne la sua autorevolezza fino alle rivoluzioni del XVII e XVIII secolo. Sebbene non fosse un dio, si credeva che il re fosse stato scelto per rappresentare il volere di Dio sulla terra e così, in qualche modo, il monarca risultava simile a Dio. Inoltre era il capo del corpo, formato dalla società, chiamato dai teorici il «corpo politico», ad imitazione del «corpo mistico», concetto cristiano per indicare la Chiesa capeggiata da Cristo. Infine, al re erano simbolicamente attribuiti due corpi: il corpo fisico e il corpo «politico»; la continuità dell'istituzione regale faceva sì che nonostante il corpo fisico del re potesse morire, il suo corpo «politico» fosse considerato immortale.

Tali complesse teorie furono elaborate dagli intellettuali e in questa forma, probabilmente, non ebbero mai diffusione tra il popolo. Più popolari nel Medioevo erano altre concezioni del re, visto come un padre del popolo, un buon protettore e guaritore. Le rivoluzioni inglese e francese, tuttavia, giudicarono, condannarono e giustiziarono i re e distrussero le ideologie medievali e moderne della regalità sacra insieme al potere «assoluto» che i monarchi avevano ottenuto con le lotte contro i feudatari durante il tardo Medioevo ed i primi secoli dell'età moderna.

BIBLIOGRAFIA

Gli autori che hanno sviluppato i moderni studi sulla regalità sacra su base comparativa sono J.G. Frazer e A.M. Hocart. Cfr. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, I-XII, 3ª ed. riv. e ampl., London 1911-1915, specialmente la parte 1, *The Magic Art and the Evolution of Kings* (2 voll.), e la parte 4, *Adonis, Attis, Osiris* (2 voll.); e Hocart, *Kingship*, (1927), Oxford 1969. Un utile studio sulle forme arcaiche di stato e sulle monarchie in quel contesto è il volume curato da H.J.M. Claessen e P. Skalnik, *The Early State*, The Hague 1978. *The Sacral Kingship*, Leiden 1959, un lavoro collettivo che contiene quasi tutti i contributi presentati nel 1955 al Congresso Internazionale dell'Associazione Internazionale di Storia delle Religioni, tenutosi a Roma e dedicato al problema della regalità, su vasta base comparativa, offre preziose informazioni in merito. Studi comparativi sulla regalità sacra da parte di singoli autori sono rari. Il lavoro di Ernesta Cerulli, *Ma il re divino viaggiava da solo? Problemi e contraddizioni di un «complesso culturale» di diffusione quasi universale*, Genova 1979, è uno dei più interessanti e contiene una buona bibliografia di carattere generale. Una nuova impostazione del problema sulla regalità sacra si trova in Laura Makarius, *Le sacré et la violation des interdits*, Paris 1974; cfr. le pp. 143-214 per la teoria che il potere dei re deriva dalla loro classificazione come contaminati e violatori magicamente potenti dei divieti di sangue. Sul problema dell'incesto regale, cfr. l'importante lavoro di L. de Heusch, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruxelles 1958. Sulla regalità, e in particolare sul potere guaritore dei re, nell'Europa medievale, cfr. M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg 1924 (trad. it. *I re taumaturghi*, Torino 1973). Sul diritto divino dei re, cfr. J. Neville Figgis, *The Divine Right of Kings*, Cambridge 1914 (2ª ed.); e E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957 (trad. it. *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 1989). Uno studio sull'atteggiamento nei confronti della regalità nelle moderne rivoluzioni europee si può trovare nel volume a cura di M. Walter, *Regicide and Revolution. Speeches at the Trial of Louis XVI*, New York 1974. Il lettore italiano dispone inoltre di tre importanti testi di

riferimento: la voce *Regalità*, opera di Valerio Valeri, nell'*Enciclopedia Einaudi*; il volume di S. Bertelli, *Il corpo del re*, Firenze 1989; e il volume di vari autori, curato da S. Butelli e da C. Grottanelli, *Gli occhi di Alessandro. Potere sovrano e sacralità del corpo da Alessandro Magno a Ceausescu*, Firenze 1990.

CRISTIANO GROTTANELLI

REINCARNAZIONE. La dottrina della reincarnazione concerne la rinascita dell'anima o dell'io in una serie di incarnazioni, fisiche o soprannaturali, in genere di natura umana o animale, ma talora divina, angelica, demoniaca, vegetale o astronomica (associata cioè al sole, alla luna, alle stelle o ai pianeti). Il concetto di rinascita può anche essere espresso mediante alcuni termini greci, come *metempsychōsis* (o meglio: *metensōmatōsis*, «passaggio da un corpo a un altro»), e *palingenesis* (letteralmente: «ricominciamento»).

La credenza nella rinascita è presente, in una forma o nell'altra, nelle civiltà a livello etnologico e prive di scrittura di ogni parte del mondo. L'idea si manifesta in modo particolarmente evidente nelle culture indigene dell'Australia centrale e dell'Africa occidentale, dove in genere risulta intimamente associata con il culto degli antenati.

Ma la dottrina della reincarnazione ebbe particolare sviluppo nell'India antica e in Grecia. In India tale dottrina è strettamente legata all'insegnamento e alla pratica dell'Induismo, del Buddhismo, del Giainismo e alle dottrine Sikh (una sintesi ibrida di Induismo e di Islamismo, fondata nel XV secolo dal guru Nānak), e inoltre al Sufismo (una corrente mistica dell'Islamismo). Essa compare anche negli scritti di alcuni pensatori moderni, come Ramakrishna e Aurobindo. Nell'antica Grecia, l'idea della reincarnazione è associata soprattutto alle tradizioni filosofiche di Pitagora, Empedocle, Platone e Plotino.

La dottrina della reincarnazione si incontra anche in alcune religioni del Vicino Oriente antico, come ad esempio nel culto dei faraoni dell'antico Egitto, nel culto misterico di Orfeo nella Grecia del II secolo e negli insegnamenti del Manicheismo, la religione persiana del III secolo d.C. fondata dal profeta Mani. Il concetto di reincarnazione è presente, infine, anche in alcune moderne scuole di pensiero, come la Teosofia di H.P. Blavatsky e Annie Besant, e nella psicologia di pensatori come C.G. Jung e Fritz Perls; esso compare anche nella «filosofia perenne» di Aldous Huxley.

Culture arcaiche. La grande antichità della fede nella reincarnazione nella storia del genere umano è dimostrata dalla presenza di questa idea al centro dei sistemi di credenze di numerosi gruppi etnici privi di scrittura, diffusi in ogni parte del mondo. Inoltre alcuni popoli arcaici la cui cultura materiale (architettura domestica, strumenti di sopravvivenza, ecc.) è di tipo estremamente primitivo (per es. gli Arunta, o Aranda, popolo che abitava le zone desertiche dell'Australia centrale e che può essere classificato come una società dell'Età della pietra) accettano la teoria della preesistenza e della reincarnazione: ciò può significare che la credenza sorse contemporaneamente alle origini della stessa cultura umana.

È dunque particolarmente significativo che una qualche credenza nella reincarnazione, in una delle sue diverse forme, si trovi connessa con le culture prive di scritture di ogni parte del mondo. Altre aree culturali (oltre all'Australia centrale) in cui tale dottrina è presente sono l'Africa occidentale (tra gli Ewe, gli Edo, gli Igbo e gli Yoruba), l'Africa meridionale (tra i Bantu e gli Zulu), l'Indonesia, l'Oceania, la Nuova Guinea e infine l'America, sia settentrionale che meridionale (presso alcuni particolari gruppi etnici).

Nell'Africa sub-sahariana, per esempio, la reincarnazione viene giudicata positivamente: l'impossibilità di rinascere e dunque di godere di un'altra opportunità per approfittare del mondo dei viventi è considerata un male (come la sterilità). Perciò viene attribuita grande importanza ai riti di fertilità e ai poteri degli sciamani che favoriscono la generazione della prole (cioè la rinascita degli spiriti degli antenati).

Tra i popoli Yoruba ed Edo, la credenza nella rinascita degli antenati defunti rimane ancora oggi una importante e vivace realtà culturale. Essi chiamano ogni bambino «Il padre è ritornato» e ogni bambina «La madre è ritornata». Gli Zulu credono che lo spirito di ciascun uomo sia soggetto a numerose rinascite nel corpo di diversi animali, dai minuscoli insetti agli enormi elefanti, fino a quando lo spirito entra infine in un corpo umano, nel quale è destinato ad una nuova rinascita. Alla fine, dopo aver raggiunto il culmine dell'esistenza umana, l'anima si riunisce allo spirito supremo, dal quale è derivata all'inizio. In questo caso, come in altre culture arcaiche, la fede nella reincarnazione è direttamente connessa con il culto degli antenati, perché sono appunto gli spiriti degli antenati defunti quelli che ritornano nelle diverse forme di esistenza, associati ai gruppi totemici che costituiscono la struttura sociale della comunità.

Per gli Aborigeni australiani è del tutto naturale che gli spiriti degli esseri umani si incarnino temporaneamente in forma di animale o di pianta, o addirittura in entità inanimate come l'acqua, il fuoco, il vento, oppure il sole, la luna e le stelle. Tale credenza si basa sul presupposto che l'anima è separabile dal corpo, come da qualunque altro oggetto fisico che può essere abita-

to. Grazie alla sua capacità di sopravvivere per qualche tempo in modo indipendente da una sede fisica, l'anima può viaggiare da un corpo all'altro e può dimorare in qualunque forma: dalle pietre agli insetti, dagli animali agli uomini. A causa dell'importanza che riveste nelle religioni degli Aborigeni il clan totemico, risulta poi di estrema importanza stabilire, di volta in volta, la precisa identità dell'antenato rinato.

Secondo le credenze religiose degli Aborigeni australiani, un antenato defunto, dopo un soggiorno per un periodo di tempo indeterminato nella terra dei morti, ritorna nel mondo dei viventi entrando nel corpo di una donna nel momento in cui ella concepisce. Al padre, infatti, non viene riconosciuto alcun ruolo diretto nella procreazione. La donna concepisce una nuova vita recandosi in prossimità di un *oknanikilla*, la sede del totem locale, nel quale lo spirito (*alcheringa*) o anima di un antenato defunto attende l'occasione opportuna per rinascere.

La donna che desidera dei bambini si reca, dunque, nei pressi del totem, con il desiderio di concepire. Ma gli Aborigeni credono anche che la donna che cammina per caso nelle venerande sedi degli antenati *alcheringa* potrà rimanere incinta anche contro la sua volontà. Quando una donna concepisce un bambino in un luogo consacrato ad un particolare clan o gruppo totemico (per esempio, al totem della lucertola), allora il bambino apparterrà al clan associato con il luogo del concepimento, piuttosto che al clan dei suoi genitori. In questo modo le relazioni tra i clan assumono un significato culturale superiore ai rapporti di parentela.

Induismo. Il codice morale induista, basato sugli antichi libri della legge (per es. le *Leggi di Manu*), presuppone la sopravvivenza dell'anima dopo la morte e accetta la teoria che la vita presente è fondamentalmente una preparazione alla vita futura. Secondo la concezione della trasmigrazione o rinascita (*saṃsāra*, «corso o successione di stati di esistenza»), le circostanze di ogni esistenza sono automaticamente determinate dal bilancio tra le azioni buone e quelle cattive compiute nelle esistenze precedenti. Questa, in sintesi, è la legge del *karman* (azione), una legge universale che agisce nella realtà sulla base della sua intrinseca necessità. La ricompensa e la punizione non sono perciò decretate dagli dei, né da alcun altro personaggio soprannaturale. Sono determinanti soltanto le azioni del singolo, compiute in conformità alla legge, cosmica e morale (*dharma*). La legge del *karman* è efficacemente sintetizzata nella celebre affermazione delle *Upaniṣad*: «Dalle buone azioni si diventa buoni, dalle cattive azioni si diventa cattivi».

Fin dall'epoca delle *Upaniṣad*, i destini degli uomini sono assegnati a due sentieri divergenti: il sentiero degli antenati (*pitṛ*), che è percorso da coloro che si curano degli affari mondani, e la via degli dei (*deva*), che è percorsa da coloro che meditano con fede e con austerità nella foresta (*Chāndogya Upaniṣad* 4.15.5; 5.10.1-10). Il primo sentiero conduce alla rinascita; il secondo al *brahman* e alla liberazione. Dopo che il singolo vivente ha dimorato nel regno dell'oltretomba fino a quando gli effetti delle sue azioni precedenti sono stati del tutto consumati, egli ritorna, per rinascere, lungo la stessa via che ha percorso per allontanarsi dal mondo. Invece coloro che si sono incamminati lungo il sentiero degli dei raggiungono il *brahman* e vengono per sempre liberati dal potere del *saṃsāra*. Per loro, dicono i testi sacri, non c'è più ritorno.

La *Bhagavadgītā*, uno dei testi più venerati dell'Induismo, afferma che l'io eterno (*ātman*) è sempre impassibile, anche quando si trova al gradino più basso delle vicende dell'esistenza. Secondo questo testo, l'*ātman*, nella sua realtà profonda, non viene all'essere né muore: infatti «il non-esistente non viene all'essere; l'esistente non viene al non-essere» (2.11-25). È invece il corpo (*śarīra*), o la forma incorporata (*jīva*) dell'io, ciò che è soggetto al mutamento delle condizioni di esistenza: creazione e distruzione, bene e male, vittoria e sconfitta. In quanto eterna, immutabile e imperitura sostanza spirituale, l'io non è soggetto a mutamenti di sorta, all'interno o al di fuori dell'eternità.

La successione delle rinascite viene in genere considerata dall'Induismo in modo pessimistico, come una sventura esistenziale e non come una serie di «seconde opportunità» per migliorare la sorte dell'individuo, come invece accade spesso in Occidente. L'esistenza viene considerata violenta, brutale e rozza, colma di infelicità (*duḥkha*). Per questo motivo la moltiplicazione delle rinascite in questa «valle di lacrime» aumenta e intensifica la sofferenza, che è il destino imposto alle creature. Questa esistenza dolorosa, inoltre, continua senza diminuire fino al momento in cui ciascuno sperimenta la sua liberazione spirituale (*mokṣa*, o *mukti*).

La causa fondamentale di questa servitù esistenziale nei confronti del tempo, dell'ignoranza e della sofferenza è il desiderio (*taṇhā*), cioè l'attaccamento a ciò che può al massimo procurare un piacere limitato e spesso degradato. Perfino l'esistenza della divinità (*deva*) è governata dalla legge della morte e della rinascita. Perciò l'unica speranza, per il singolo, di sfuggire alla morsa della rinascita è l'estinzione di ogni desiderio, eccetto quello della perfetta unione con l'io universale (*brahman*). L'io empirico di chi si è liberato «va al *brahman* e diventa *brahman*». In questo modo esso è libero dagli effetti di tutte le sue azioni, buone e cattive, e da ogni ulteriore partecipazione ad esistenze determinate dal *karman*. Questo stato di completa

unione con l'io universale è detto *mokṣa* («liberazione», o «salvezza»).

Differiscono, invece, tra i sapienti dell'India, le opinioni riguardo alla liberazione finale: se sia possibile conseguirla mentre ancora si è nel corpo, oppure soltanto dopo la morte. Almeno dall'epoca del *Vedānta Sūtra* (II secolo), si pensava che la salvezza potesse essere conseguita mentre si è ancora in vita. Così, secondo il *Mahābhārata*, l'*ātman* è soggetto ai legami dell'esistenza soltanto se si trova nella condizione di ignoranza metafisica (*avidyā*); se invece l'anima è illuminata (*prakāsita*), l'io è del tutto libero dalle conseguenze del suo agire, buono o cattivo, e si identifica immediatamente e indistinguibilmente con il *brahman* (12.267.32-38).

Buddhismo. Il Buddha Śākyamuni, come i suoi predecessori filosofici e spirituali, credeva che nascita e morte ricorrano in cicli successivi per coloro che vivono schiavi dell'ignoranza intorno alla vera natura del mondo. Egli tuttavia rifiuta la posizione del *Vedānta*, nel momento in cui nega che il mondo delle realtà evanescenti sia circondato e soffuso da un eterno e immutabile io, o essenza dell'anima (*ātman*). In luogo della dottrina dell'io assoluto, egli propugnò la dottrina del «non-io» (*anātman*): ogni uomo, così come ogni altra cosa che costituisce l'universo empirico, è il risultato (*phala*) di un ininterrotto e sempre fluttuante processo di creazione e distruzione, di nascita ed estinzione, secondo il principio della «originazione dipendente» (*pratītya-samutpāda*; in pali: *paṭicca-samuppāda*). Questa sorta di legge di causalità può essere tecnicamente formulata in questi termini: «se questo esiste [per es.: una ghianda], allora quello viene ad essere [l'albero di quercia]». L'intero universo scompare e viene nuovamente creato nello stesso istante; nulla (dal microbo all'enorme galassia) rimane uguale a se stesso nel passaggio da un istante a quello successivo.

L'uomo, nella sua individuale personalità, non deve perciò essere inteso come un organismo globale e permanente, costituito di mente e di corpo, ma piuttosto come la manifestazione di una successione assai complessa di istanti psicosomatici, prodotti nella dimensione temporale dalla forza del *karman*. Secondo le dottrine buddhiste, l'uomo può essere suddiviso in cinque elementi costitutivi, o aggregati (*skandha*); egli muta continuamente, ma è sempre determinato dalle sue azioni precedenti. Per questo gli uomini non sono mai uguali a se stessi nel passaggio da un istante all'altro: non ha dunque senso parlare di un io permanente. Uno degli insegnamenti cardinali del Buddha afferma: «non c'è nulla che trasmigra, eppure vi è la rinascita».

Se non esiste un io assoluto che sopravvive alla morte e che rinasce in un altro corpo, come allora si concilia la dottrina della rinascita con quella del «non-io»? Il Buddha afferma che questa questione, come altre che concernono la fondamentale natura della realtà, sorgono da un fraintendimento della natura del *karman*. Il *karman* non è una entità unificata e indipendente che passa da un'esistenza all'altra, come un viaggiatore che si sposta da un luogo all'altro. Esso va invece inteso come il processo stesso della vita, il fondersi di energia e di forma che coordina un flusso interminabile di istanti di esistenza. Gli innumerevoli fattori che costituiscono l'universo, in ogni istante, non sono niente altro che il prodotto di tutti i suoi istanti passati. In altre parole, il frutto non è la proiezione nel tempo di una universale «anima-essenza», ma piuttosto una semplice permutazione del seme originario. Come afferma un celebre testo, «centomila universi concorrono alla creazione dell'occhio iridescente che abbellisce le penne della coda del pavone». La nascita e la morte, dunque, devono essere interpretate semplicemente come una drammatica interruzione, o come un eccezionale rinnovamento, del continuo divenire del processo dell'esistenza.

Per questo nessuna singola entità (per quanto sottile e rarefatta), e neppure un insieme di entità, passa da una forma di esistenza ad una nuova forma di esistenza; e purtuttavia la continuità tra i fenomeni viene conservata. Tutti gli elementi costitutivi della vita di una persona sono in lei presenti fin dal momento del concepimento, proprio come il frutto preesiste nel seme ed è costituito dalla somma totale di tutti gli effetti dei suoi precedenti elementi causativi, per lo meno sul piano della potenzialità.

Secondo la dottrina del *karman*, ciascuno può rinascere successivamente in una delle cinque classi di esseri viventi: dei, uomini, animali, spiriti o abitanti dell'inferno. La nascita in forma umana si situa alla sommità della scala dell'esistenza ed è il penultimo gradino verso la completa illuminazione. Tutti gli uomini, dunque, sono già nati, prima dell'attuale ciclo di esistenza, in ciascuna delle forme di esistenza inferiori: ora occupano una posizione privilegiata per raggiungere la meta finale.

In teoria, ogni uomo possiede la capacità di ricevere l'illuminazione e quindi di liberarsi dal ciclo delle rinascite (il Buddhismo Zen, per esempio, sostiene che è possibile in qualunque momento sperimentare il *satori*, semplicemente distaccandosi dalla pratica del pensiero). Ma in pratica, soltanto i pochi eletti che abbandonano la vita delle responsabilità mondane per seguire il *dharma* in qualità di monaci hanno una concreta speranza di raggiungere la salvezza in questa vita.

Giainismo. Secondo gli insegnamenti di Mahāvīra (circa 599-527 a.C.), il fondatore del Giainismo, l'anima priva di illuminazione è costretta a sottostare ad

una serie di trasmigrazioni, senza inizio e destinate a continuare per un tempo indeterminato. L'anima risulta contaminata a causa del suo coinvolgimento nelle azioni guidate dal desiderio e perciò attira su di sé sempre maggiori quantità di materia karmica. Questa sostanza contaminante, a sua volta, provoca l'ulteriore corruzione dell'anima e produce il suo inevitabile movimento attraverso innumerevoli reincarnazioni.

Il Giainismo concepisce il *karman* come composto da innumerevoli particelle invisibili di sostanza materiale, che pervade tutto lo spazio disponibile. Le azioni del corpo, della mente e della parola proiettano ondate di energia che, combinate con le passioni antitetiche del desiderio (*rāga*) e dell'odio (*dveṣa*), attirano la «polvere» karmica verso l'anima e la conducono sempre più in basso, nel pantano dell'ignoranza e della rinascita.

Il Giainismo distingue inoltre tra il risveglio iniziale, da una parte, che dona la consapevolezza della schiavitù nell'ignoranza, nella sofferenza, nella morte e nella rinascita (il massimo risultato che un laico possa sperare di raggiungere), e lo stato finale di liberazione. Questo stadio definitivo di beatitudine, al quale aspirano tutti i seguaci del Giainismo (o almeno coloro che seguono il percorso monastico), disperde e dissolve il peso della materia karmica che grava sull'io, costituito da mente e corpo, e trasforma il fedele in un'anima onnisciente e del tutto priva di passioni.

Antica Grecia. Di fronte all'assenza di testimonianze sicure, l'ipotesi che la dottrina della metempsicosi sia stata importata in Grecia dall'Oriente (in particolare dall'India) è ancora avvolta da numerose incertezze. Comunque sia, l'idea della reincarnazione occupa un posto centrale nel pensiero greco, fin da Ferecide di Siro (VI secolo a.C.), il maestro di Pitagora (circa 582-507 a.C.), e raggiunge il suo pieno sviluppo negli scritioni tra i quattro elementi fondamentali (aria, fuoco, acqua e terra). Le anime degli uomini impuri sono condannate a trasmigrare per trentamila anni, attraverso numerosi tipi di incarnazioni. Nel corso di questi passaggi, le durate delle esistenze vengono intaccate in misura diversa da ciascuno dei quattro elementi. La liberazione da questo triste destino è raggiunta attraverso un lungo processo di purificazione: il primo comandamento è la rinuncia a cibarsi di carne di animali, la cui anima potrebbe avere, un tempo, dimorato in corpi umani.

Come molte altre tradizioni religiose e filosofiche che accolgono la dottrina della reincarnazione, anche l'Orfismo, l'antico culto mistico che celebrava la vita, la morte e la resurrezione di Orfeo, si fondava su una concezione dualistica dell'uomo. Gli orfici affermavano che l'uomo è composto da un'anima invisibile, che in origine era pura e buona, ma che fu contaminata da una sorta di peccato o di errore primordiale. Come conseguenza di questa antica colpa, l'anima, originariamente pura, è caduta prigioniera in un corpo fisico, impuro o addirittura cattivo per sua natura.

Lo scopo fondamentale del culto orfico era quello di elevare l'anima di ciascun devoto verso sempre più elevati e puri livelli di esistenza spirituale. Questa elevazione dell'anima era promossa dalla partecipazione alle pratiche sacramentali delle confraternite orfiche (*thiasoi*). Celebrando questi sacramenti – sempre in luoghi segreti e spesso nel cuore della notte – il devoto riceveva la potenza della vita divina. Coltivando poi questo dono, attraverso la meditazione, la preghiera e il vegetarianismo, egli raggiungeva infine l'immortalità e perciò otteneva la liberazione da ogni futura reincarnazione.

L'escatologia orfica prevede, inoltre, ricompense e punizioni dopo la morte. A causa della sua essenza spirituale, l'anima può raggiungere il suo autentico stato di esistenza soltanto dopo la conclusione di una lunga serie di reincarnazioni. La liberazione completa e definitiva dalla schiavitù nei confronti della materia può essere conquistata soltanto dopo aver subito una serie di rinascite, in varie forme fisiche, determinate dai meriti acquisiti nelle esistenze precedenti. Probabilmente questo insegnamento mistico costituiva il nucleo della rivelazione che veniva offerta ad ogni nuovo iniziato alla religione orfica.

Platone raccolse e sintetizzò numerosi filoni di pensiero che riguardavano il destino dell'anima individuale. Influenzato da Empedocle, da Pitagora, dagli orfici, egli sviluppò una teoria sulla natura e sul destino dell'umanità tanto complessa nei suoi contenuti filosofici quanto ispirata nei suoi aspetti poetici. Come il *Vedānta*, egli credeva che l'anima (*psychē*) è immortale ed abita e governa tutti gli esseri coscienti; essa periodicamente discende nel regno fisico dell'esistenza a causa di una ignoranza metafisica e della schiavitù delle passioni. Come il *Vedānta* e i buddhisti, Platone affermava che l'anima di ogni uomo (esclusa quella del «vero filosofo», che è l'unico essere autenticamente illuminato) è intrappolata nel corpo (e, in generale, nella realtà materiale) a causa del suo attaccamento agli oggetti di un desiderio transitorio (cioè del piacere e del dolore). Un passo delle *Leggi* (libro X), che però potrebbe benissimo provenire dalle *Upaniṣad*, afferma: «Riconosci che se tu diventi più vile, andrai verso anime più vili; se invece diventi più elevato, andrai verso anime più elevate. In ogni ciclo di vita e di morte tu soffrirai ciò che hai davvero voluto soffrire».

All'inizio di ogni nuovo ciclo di esistenza, la scelta della nuova incarnazione, da parte di ciascuna anima, è

determinata dalle esperienze del ciclo precedente. Nel corso del suo viaggio attraverso la serie delle rinascite, l'anima non soltanto trova la sua sede temporanea in creature di vario genere, terrestri, aeree o acquatiche, ma una volta raggiunta la condizione umana, essa può anche passare attraverso diverse professioni, dotate di varia dignità morale, da quella del demagogo e del tiranno (al livello più basso), a quella del seguace delle Muse e del ricercatore della sapienza (*Fedro* 248d-e).

Secondo il famoso mito di Er (*Repubblica*, libro x), le anime governate dai piaceri più vili si recano dapprima nella piana dell'Oblio, dove si soffermano sulle rive del fiume dell'Indifferenza: qui ciascuna, «appena beve, dimentica ogni cosa». Quindi le anime si avviano alle rispettive rinascite, «come altrettante stelle cadenti».

Le dolorose peregrinazioni dell'anima in creature di vario genere sono però destinate a finire. L'anima, infatti, quando si è completamente distaccata dai piaceri corporei e materiali, quando ha posto tutti i suoi appetiti sotto il governo della ragione, quando ha raggiunto la pura e costante contemplazione dell'assoluto («il Bene»), ottenendo «la vera conoscenza dell'essere autentico», verrà infine introdotta in uno stato di perfetta ed eterna beatitudine. L'anima così liberata troverà eterno soggiorno in un «luogo oltre i cieli» (paragonabile al *brahman* del *Vedānta*), dove «dimora il vero essere, senza colore e senza figura, che non può essere toccato. Soltanto la ragione, guida dell'uomo, può contemplarlo e ogni vera conoscenza è conoscenza di quello» (*Fedro* 247d-e).

Conclusione. Senza dubbio le due dottrine del *karman* e della reincarnazione hanno influenzato l'intero pensiero religioso dell'Asia più di qualunque altra concezione. Analogamente, è difficile individuare un'idea o un gruppo di idee che abbiano esercitato una simile influenza sull'intero sistema del pensiero occidentale, a partire dagli scritti di Platone e di Aristotele.

Singolarmente, invece, la nozione di reincarnazione si è introdotta nel pensiero occidentale contemporaneo (particolarmente nella teologia, nella filosofia della religione e nella psicologia) soltanto attraverso vie indirette. Una di queste strade lungo le quali la dottrina della reincarnazione è giunta in Occidente è costituita dalle tradizioni religiose dell'Asia (soprattutto indiane), che comparvero in Europa e in America più o meno insieme alla teosofia, alla psicologia transpersonale e agli studi accademici di storia delle religioni e di filosofia comparata.

Una delle più singolari manifestazioni della fede nella reincarnazione nei tempi moderni è il nuovo approccio psicoterapeutico conosciuto negli Stati Uniti sotto il nome di «Rebirthing Analysis»: esso si propone di aiutare il paziente a risolvere i suoi problemi psicologici e spirituali richiamando, con l'aiuto della meditazione, dell'ipnosi e talora attraverso l'uso di droghe che alterano la coscienza, le esperienze personali da lui vissute nel corso delle esistenze precedenti.

Soltanto il futuro potrà dirci se questo nuovo atteggiamento diventerà parte integrante del disegno complessivo del pensiero e della vita occidentale, oppure se esso perderà importanza e rimarrà soltanto il vago ricordo di una breve fantasia della coscienza occidentale. [Vedi *IMMORTALITÀ*].

BIBLIOGRAFIA

W.Th. de Bary et al. (curr.), *Sources of Indian Tradition*, New York 1958.

C.J. Ducasse, *A Critical Examination of the Belief in the Life after Death*, Springfield/Ill. 1961.

J. Head e S.L. Cranston (curr.), *Reincarnation. The Phoenix Fire Mystery*, New York 1977 (trad. it. *La reincarnazione*, Milano 1988).

G. Mac Gregor, *Reincarnation as a Christian Hope*, London 1982.

G. Parrinder, *Varieties of Belief in Reincarnation*, in «Hibbert Journal», 55 (1957), pp. 260-67.

S. Radhakrishnan e Ch.A. Moore (curr.), *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton 1957.

I. Stevenson, *Twenty Cases Suggestives of Reincarnation*, 2ª ed., Charlottesville/Va. 1974 (trad. it. *Reincarnazione. Venti casi a sostegno*, Milano 1977).

N.W. Thomas et al., *Transmigration*, in J. Hastings, cur., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, xii, Edinburgh 1921.

E.B. Tylor, *Primitive Culture*, ii: *Religion in Primitive Culture*, (1871), New York 1970.

J. Bruce Long

RELIGIONE. Il tentativo di definire la *religione*, di individuare una qualche essenza distintiva e possibilmente unica che separi il «religioso» dal resto della vita umana, rappresenta un'esigenza essenzialmente occidentale. Tale tentativo costituisce una naturale conseguenza dello spirito occidentale, che è speculativo, intellettualistico e scientifico. Ma è anche un prodotto del modello religioso dominante in Occidente, il modello ebraico-cristiano, o, per meglio dire, dell'eredità teistica che proviene dall'Ebraismo, dal Cristianesimo e dall'Islamismo. In queste tradizioni, infatti, la formulazione teistica della fede, anche quando risulta di bassa levatura culturale, contribuisce ad una visione dicotomica della religione. La struttura di base del teismo, in altri termini, consiste essenzialmente nella di-

stinzione che separa la divinità trascendente da tutto il resto, il creatore dalla sua creazione, Dio dall'uomo.

Anche coloro, tra i pensatori occidentali, che riconoscono i loro preconcetti culturali, trovano arduo liberarsi da essi, poiché le implicazioni del teismo permeano profondamente le strutture linguistiche che modellano il loro pensiero. Il termine inglese *holy*, per esempio, deriva da radici linguistiche che significano totalità, perfezione, benessere; l'*unholy*, allora, sarà il frammentario, l'imperfetto, il povero. Così viene definito «sacro» tutto ciò che è distinto dall'usuale e dall'ordinario; il suo contrario, il «profano», significa letteralmente «davanti al *fanum*» («luogo sacro»). E ogni santuario – sinagoga, chiesa o moschea – costituisce una concreta incarnazione fisica di questa netta separazione del religioso da tutto il resto. Anche nel senso più generale, «sacro» è ciò che viene specificamente separato per un uso santo o religioso; «secolare» è invece ciò che viene lasciato, il mondo esterno, l'età presente con le sue abitudini e le sue preoccupazioni. Questa profonda separazione è stata istituzionalizzata in un gran numero di forme: i riti sacri (compresi i sacramenti); i libri sacri e gli accessori per il culto; i giorni santi; gli edifici e i recinti sacri; alcune particolari modalità di esistenza e di abbigliamento; le associazioni e gli ordini religiosi; e così via *ad infinitum*.

Ma numerose difficoltà pratiche e concettuali insorgono quando si tenta di estendere l'applicazione di un simile schema dicotomico a tutte le culture. Nelle società primitive, ad esempio, ciò che l'Occidente chiama religioso costituisce una parte integrante dell'intero stile di vita quotidiano, una parte che non viene mai sperimentata o pensata come separabile o distinguibile dall'insieme. Se poi applichiamo la dicotomia a quell'entità dalle molte sfaccettature che chiamiamo Induismo, sembra allora che quasi ogni cosa sia dotata di un significato religioso, almeno per alcune sette. Tutto ciò che esiste, in realtà, è divino: l'esistenza stessa è sacra *in quanto tale*. Solo che la realtà ultima si manifesta in infiniti modi: nell'ordinario come nel separato, in dio come nel (cosiddetto) diavolo, nel santo come nel peccatore. Il reale viene percepito a diversi livelli, a seconda delle capacità individuali.

La stessa difficoltà insorge, sotto una diversa forma, quando si prendono in considerazione il Taoismo, il Confucianesimo o lo Scintoismo. Tali culture religiose sono infatti caratterizzate da ciò che J.J.M. de Groot definì «universismo»: l'ordine naturale è per esse santo, divino e perfetto (un principio che è stato spesso frainteso, distorto e falsificato da menti superficiali e da atteggiamenti culturali erronei). La vita religiosa è, in questi casi, un'esistenza posta in profonda armonia sia con l'ordine naturale che con quello umano, un'immersione dell'individuo nella relazione organica e nell'unità interiore con essi. Il Buddhismo, infine, in tutte le sue forme, nega l'esistenza di una divinità creatrice e trascendente, a favore di una origine indefinibile, impersonale e assoluta, oppure di una dimensione che può essere sperimentata come profondità dell'interiorità umana. Tutto ciò, naturalmente, senza dimenticare i molti esseri divini, i *bodhisattva*, e gli spiriti ai quali si tributa una venerazione negli adattamenti popolari della religione alle necessità umane.

C'è poi un'altra importante conseguenza che deriva dalla concezione e dalla pratica religiosa occidentale, cui abbiamo fatto soltanto un rapido cenno: la comunità religiosa, che è distinta e più o meno separata dalla società circostante. Questo fatto non è del tutto esclusivo della religiosità occidentale, dal momento che in quasi tutte le culture ci sono alcuni individui ai quali si attribuiscono capacità e poteri eccezionali: indovini, sciamani, stregoni, medici e altri specialisti, separati dalla gente comune per i loro poteri e che utilizzano abitualmente tali poteri in maniera professionale. Nella maggior parte delle culture, inoltre, esistono gruppi temporanei e volontari di iniziati, raggruppati in associazioni spesso segrete, che si impegnano ad adempiere a particolari obblighi, a praticare certi regimi alimentari, a sottoporsi a discipline psicosomatiche e simili.

Ma nessuna di queste aggregazioni religiose assume la forma e le qualità caratteristiche delle comunità della sinagoga, della chiesa o della moschea. In queste comunità, infatti, c'è qualcosa di più e di diverso del semplice stare insieme dei praticanti in un tempio induista o buddhista o dei membri di una società cultuale delle culture tribali. La comunità religiosa di tipo occidentale è in qualche modo il «popolo riunito», un gruppo di persone chiamate dalla divinità e che hanno volontariamente scelto di seguire questa particolare fede. (Anche se fattori geografici, storici e sociali possono nella realtà modificare anche notevolmente questo elemento della scelta, rimane che lo scegliere e l'essere scelto costituiscono il modello ideale). Questi gruppi hanno i loro capi, praticano periodicamente un culto associato, si dedicano ad attività comunitarie e predicano la loro fede. L'appartenenza al gruppo dei credenti – e già il termine tradisce l'enfasi occidentale sul teismo – separa in qualche misura da tutti gli altri, da coloro che appartengono alla società circostante. Anche i maestri e i sacerdoti (rabbini, ministri e in certa misura anche mullah e imam) sono, per il loro abbigliamento e per il loro stile di vita, separati dal «mondo» ben più di quanto non lo siano i semplici devoti laici.

Inoltre questo particolare tipo di raggruppamento,

sebbene prodotto in parte anche da fattori diversi, costituisce un risultato caratteristico della concezione occidentale della religione, dicotomica e teistica, concezione che fornisce tutta una serie di credenze e di pratiche, distinte dalle credenze e dalle pratiche circostanti e implicanti un particolare rapporto con la divinità, che è concepita come alterità trascendente. Il termine *religione* indicava però originariamente un legame di atteggiamento che univa strettamente gli uni agli altri coloro che lo condividevano. Perciò *religione* esprime contemporaneamente aggregazione e separazione. In quale modo, allora, si deve concettualmente trattare la religione, ai fini della riflessione e della discussione, dal momento che il termine stesso è così profondamente radicato in presupposti culturali specificamente occidentali?

Definizioni. Il numero delle definizioni della religione che sono state elaborate in Occidente nel corso degli anni è talmente elevato che una elencazione, anche parziale, risulterebbe impossibile. Tutte queste definizioni hanno cercato, con esiti alterni, di evitare due rischi contrapposti: quello della formulazione difficile, sottile e particolareggiata, da un lato, e quello della generalizzazione inutile, dall'altro. Come era prevedibile, le definizioni di derivazione occidentale hanno in generale enfatizzato la netta distinzione tra la dimensione religiosa e quella non religiosa della cultura e talora hanno equiparato la religione alle credenze, in particolare alla credenza in un Essere supremo. Ovviamente, definizioni di questo genere non sono in realtà applicabili a numerose religioni dei popoli primitivi e dell'Asia.

Questi usi definitorii, inoltre, hanno suscitato, nel passato, numerose obiezioni. Verso la fine del XVIII secolo, per esempio, per definire la religione si tentò di spostare l'attenzione dal concettuale all'intuitivo, al viscerale. Con una formulazione che ebbe grande successo, Friedrich Schleiermacher definì la religione come «sentimento di dipendenza assoluta» (in contrapposizione ad altri sentimenti di dipendenza soltanto relativa). Altri autori hanno tentato di evitare definizioni di tipo formale o dottrinale, considerando invece fattori esperienziali, emotivi e intuitivi, oppure fattori di valutazione morale. Tali fattori apparivano più autentici rispetto al comune sentimento religioso del singolo, che privilegia l'interiorità della religione, fino a ciò che William James chiamava «il carattere entusiastico dell'adesione». Le definizioni di questo genere appaiono applicabili anche alle religioni primitive e a quelle asiatiche, in modo più universale rispetto alle definizioni fondate soltanto sulle credenze.

È il caso, per esempio, delle religioni dei primitivi, in cui, come è stato detto, l'elemento propriamente religioso non è facilmente distinguibile da quello socioculturale, in cui le usanze e i rituali hanno maggior peso delle credenze, in cui gli atteggiamenti emotivi prevalgono sulle formulazioni e sulle concezioni. Le tradizioni religiose dell'Asia, per parte loro, privilegiano tipicamente gli stati interiori della realizzazione, trascurando in qualche modo gli aspetti puramente strumentali del rito e della dottrina. Soprattutto in alcune tra le formulazioni più radicali, come nel Buddhismo Zen e nella *bhakti* induista, le credenze e la tradizione costituiscono soltanto elementi secondari, o addirittura privi di valore. È necessario però precisare che, nella realtà, le cose non vanno propriamente in questo modo. Ogni esperienza sentimentale, infatti, non è mai del tutto autosufficiente e autonoma, nel senso che ogni sentimento (come l'amore nella *bhakti*) è sempre rivolto *verso* qualche oggetto. L'esperienza sentimentale non si realizza mai in una completa assenza di idee. In tutti questi casi, insomma, sussiste pur sempre un contesto concettuale di qualche tipo e il suo essere soltanto implicito, o addirittura la sua negazione, non indicano affatto la sua totale assenza funzionale.

Con lo sviluppo delle discipline sociologiche e antropologiche, nell'elaborazione della definizione di religione è stato introdotto un nuovo fattore: il contesto sociale, economico, storico e culturale nel quale la religione si esprime. I sociologi e gli antropologi affermano giustamente che la religione non è mai una serie astratta di idee, di valori e di esperienze che si sviluppano in modo autonomo rispetto alla più generale matrice culturale: perciò le credenze, le usanze e i riti religiosi possono essere compresi soltanto in riferimento a questa matrice. Alcuni rappresentanti di queste discipline sostengono addirittura che l'analisi delle strutture sociali potrà fornire la spiegazione completa della religione. Émile Durkheim, per esempio, un pioniere dell'interpretazione sociologica, asseriva (in *Le forme elementari della vita religiosa*, Paris 1912) che «ogni società possiede tutto ciò che è necessario per suscitare nei suoi membri la sensazione del divino, semplicemente attraverso il potere che essa esercita su di essi». In questo modo gli dei non sarebbero altro che la società travestita. Dall'epoca di Durkheim, i sociologi hanno notevolmente perfezionato i loro metodi di analisi, anche se taluni rimangono ancora fedeli alla concezione fondamentale del maestro.

Dal medesimo contesto scientifico da cui sorsero le discipline sociologiche derivano anche le diverse forme di psicologia. La psicologia si occupa essenzialmente dei meccanismi psichici e delle forze motivazionali che provengono dall'autocoscienza dell'uomo. Per questo le interpretazioni psicologiche della religione sono in qualche modo più prossime a quelle che privi-

legiano l'interiorità esperienziale che non a quelle che pongono l'accento sugli aspetti intellettuali o su quelli sociali. In ultima analisi, tuttavia, la psicologia della religione si rivela assai simile alle scienze sociali, priva com'è di qualsiasi sforzo di interpretazione interreligiosa. Essa infatti tende, come la sociologia della religione, a dissolvere la religione in una serie di fattori psicologici.

A questo proposito è opportuno osservare, anche se soltanto di passaggio, che l'individuo religioso non sarebbe di certo soddisfatto da simili proposte di analisi. Infatti la sensibilità individuale di ciò che è la religione pare sempre contenere qualche profondo fattore, che si rivela extrasociale ed extrapsicologico e che rinvia eventualmente ad una qualche dimensione trascendente: a questo genere di fattori va rivolta particolare attenzione.

Da parte degli studiosi occidentali sono stati effettuati numerosi tentativi di definire la religione in modo tale da evitare il «riduzionismo» tipico delle varie discipline sociologiche e psicologiche, che riducono la religione ai suoi fattori costitutivi. Particolarmente importante si è rivelata l'analisi delle religioni in termini di presenza o di consapevolezza del sacro. Proposto per la prima volta da Schleiermacher, questo tipo di analisi trovò la sua piena espressione in Rudolf Otto (*Il Sacro*, Marburg 1917). Analizzando i racconti biblici delle varie esperienze dei profeti e dei santi nel loro incontro con Dio, Otto definisce l'essenza della consapevolezza religiosa come un timore reverenziale, una singolare mescolanza di paura e di fascino davanti al divino. Per questo Isaia, dopo aver acquisito piena consapevolezza della presenza, nel tempio, del Dio vivente (Jahvè), gridò: «Ahimè, sono rovinato!». La reazione di Isaia esprime insieme la paura della creatura nei confronti del suo creatore e il suo senso di iniquità di fronte all'assoluta bontà di Dio. Eppure Isaia non fugge: egli rimane in adorazione e diventa il portatore del messaggio profetico al suo popolo. Per dirla con le parole di Otto, Isaia (ed altri come lui) percepì il *mysterium tremendum*, il «totalmente altro» dell'essere divino. Secondo R. Otto, ciò costituisce il prototipo di ogni autentica esperienza religiosa.

Questa concezione di Otto della natura essenziale delle esperienze religiose può anche essere accettabile nel contesto del teismo occidentale, anche se in realtà questo tipo di esperienza religiosa sembra relativamente rara, oppure viene di fatto soffocata dall'apparato religioso che la circonda. Ma già negli scritti di Otto appare assai difficile l'applicazione di questa concezione alle religioni primitive e a quelle asiatiche. In quelle primitive, infatti, sembra assente una conoscenza del divino analoga a quella di Isaia, nonostante gli sforzi di Andrew Lang per rintracciare presso i primitivi la tradizione di un «dio supremo». In questo caso la religione risulta a stento distinguibile dalla magia; i riti sembrano utilizzati essenzialmente per la soddisfazione dei bisogni fisici; e predomina la paura piuttosto che quella particolare forma di timore reverenziale. *Sacro* e *profano* risultano perciò termini impropri, non applicabili a questo specifico contesto culturale. Peraltro bisogna riconoscere che le potenze che vengono di volta in volta temute, placate e utilizzate posseggono pur sempre una qualche dimensione invisibile ed esoterica, con la quale appunto i riti tentano talora di stabilire un contatto.

Questa definizione della religione come esperienza del totalmente altro che ispira un timore reverenziale non pare adattarsi neppure alle religioni asiatiche. Certamente, a livello popolare, largo spazio è occupato dallo sforzo di placare e di utilizzare gli spiriti e le potenze sovrumane e da numerosi atti rituali che possono ricordare il teismo. Ma nelle loro definizioni specifiche, il Buddhismo e l'Induismo, per esempio, sembrano avere una percezione minima, o nulla, di un Essere radicalmente altro e ultimativo. L'idea fondamentale e il modello per l'azione è qui, infatti, l'unità che associa l'uomo all'universo che lo circonda. L'uomo cerca di vivere religiosamente in organica armonia con l'ultimativo e il livello più alto dell'esperienza religiosa tende verso un monismo mistico, seppur con caratteristiche del tutto orientali. Viene enfatizzata l'immanenza del sacro, piuttosto che la sua trascendenza. Così l'Induismo, il Buddhismo e il Taoismo trovano l'autentica trascendenza all'interno dell'individualità umana. Le forme divinizzate ed esteriori, attribuite al sacro dalle religioni teistiche (e dalle correnti popolari delle loro fedi), vengono interpretate come forme soltanto temporanee e come mezzi utili, anche se essenzialmente falsi, alla finale illuminazione dell'ignorante.

La più recente ed autorevole formulazione della sacralità come essenza unica e irriducibile di ogni esperienza religiosa si deve a Mircea Eliade. Egli ha perfezionato e ampiamente esteso l'uso che del termine faceva Otto. Il sacro non va più ricercato quasi esclusivamente nell'esperienza dell'incontro con Dio; esso risulta abbondantemente esemplificato nei simbolismi e nei rituali di ogni cultura, e specialmente nelle culture primitive e in quelle asiatiche. Esso si manifesta, per esempio, come spazio sacro: nei santuari, nei templi, nelle aree proibite, in parte anche nelle abitazioni, costruite in conformità con l'*axis mundi*, orientate cioè verso il centro del vero (= sacro) universo. Spesso, in verità, queste strutture rappresentano simbolicamente un universo fisicamente invisibile, ma assai più reale di qualunque altro universo: l'universo eternamente per-

fetto al quale esse cercano di correlarsi. Questo senso di sacralità si manifesta negli alberi, nelle pietre, nelle montagne e in tutti quegli oggetti in cui sembra risiedere un potere misterioso. In genere i rituali primitivi cercano di ripetere sacramentalmente il momento iniziale della creazione, che viene spesso descritto nel mito, quando il caos primordiale si trasformò in un ordine riconoscibile. Il tempo sacro – cioè il tempo eterno e non frammentato – viene riattualizzato in modo vitale appunto dalla rappresentazione di tali miti di origine. Ne *Il Sacro e il Profano* (Paris 1957, trad. it. 1973), Eliade scrive: «qualunque sia la la complessità di una festa religiosa, si tratta sempre di un evento sacro, avvenuto *ab origine* e che il rito rende attuale» (p. 59 della trad. it.).

È ancora oggetto di discussione se la descrizione dell'esperienza del sacro proposta da Eliade (che naturalmente è molto più elaborata ed estesa di quanto qui enunciato) superi i limiti delle proposte di R. Otto e rappresenti quindi un efficace modo per definire e descrivere la religione. Sociologi ed antropologi mettono in genere in dubbio la sua verificabilità nella realtà e non condividono l'interpretazione che Eliade fornisce dei dati. Per loro il sacro è una costruzione ideale: non si tratta di una autentica realtà culturale o empirica. Linguisti, psicologi e filosofi obiettano, inoltre, che il sacro non è identificabile negli schemi rispettivamente del linguaggio, dell'esperienza e del pensiero. Per tutti costoro, infine, l'esperienza religiosa costituisce un insieme di realtà e di esperienze culturali e non è affatto qualcosa di separabile e di isolabile in sé e per sé.

Non c'è dunque alcuna alternativa rispetto a tali riduzioni delle esperienze e delle strutture religiose a congerie di fattori psicologici, sociali, politici ed economici, facilmente identificabili e non misteriosi? E d'altro canto: non c'è alternativa rispetto alla definizione della religione come un'essenza mistica, individuabile nelle varie culture attraverso una metodologia appropriata, così come si può scoprire l'uranio usando un contatore Geiger? Nelle visioni del primo tipo, è assolutamente vero che la consapevolezza religiosa è sempre inserita in un contesto culturale, economico e sociale e che proprio da fattori di questo genere essa assume le sue forme evidenti. Questi fattori, infatti, condizionano i membri di una comunità, spingendoli a percepire e a sperimentare il mondo in modo religioso.

Ma è altrettanto vero che intorno alle esperienze religiose si può cogliere una certa alterità sacrale, che non può essere facilmente annullata o sminuita nella sua importanza. Come si è anticipato, non è possibile isolare dai suoi vari elementi e dai suoi contesti quel fattore non analizzabile e non qualificabile che chiamiamo «il sacro»; tuttavia quasi ogni cultura a noi nota presenta alcuni elementi che, seppur non completamente estranei al loro contesto, mostrano comunque rispetto ad esso una certa discontinuità. Quando si parla o si fa riferimento a tali elementi di discontinuità, si manifesta almeno un leggero cambiamento di prospettiva, si passa ad un altro tipo di discorso, che riguarda i settori più misteriosi e indefinibili dell'esperienza e dell'attesa. O forse questi elementi andrebbero analizzati nei termini di una dimensione profonda delle esperienze e dei costumi culturali, che faccia riferimento ai fattori e ai valori più importanti, seri e fondamentali. Forse le religioni potrebbero essere viste, allora, come il tentativo di ordinare l'esistenza, individuale e collettiva, in riferimento a priorità culturalmente percepite come fondamentali.

Bisogna però notare che la forma, la chiarezza e il livello di questo ordinamento dell'esistenza variano notevolmente da cultura a cultura. Così l'uomo primitivo sostiene con riti e con incantesimi magici le sue capacità tecnologiche, rivolte alla fabbricazione degli utensili, e la sua abilità nella caccia, senza una chiara concettualizzazione delle motivazioni del suo agire. Ma egli non confonde mai i due mezzi di cui dispone per raggiungere il suo fine: non sostituisce la religione-magia all'efficacia delle sue armi, o i canti alla sua abilità fisica. Egli piuttosto accosta gli elementi magici e rituali agli strumenti a sua disposizione, con lo scopo di assicurare loro il successo; gli elementi magici e rituali rappresentano così lo sforzo di entrare in contatto con le dimensioni potenti e misteriose dell'esistenza, che non possono essere controllate o influenzate con gli strumenti ordinari. Questo carattere che qualifica come «diverso dal normale» appartiene anche agli accessori del rito, agli specialisti del rituale e spesso al contenuto segreto dei riti stessi e a certe particolari località. Anche nelle società primitive esiste, dunque, una consapevolezza, vagamente percepita e inarticolata, del trascendente come straordinario, superiore e differente.

Le tradizioni religiose dell'Asia, che pongono l'accento sull'immanenza più che sulla trascendenza, sono caratterizzate dalla continuità piuttosto che dalla discontinuità, sia nella teoria che nell'esperienza concreta. Esistono in esse, nondimeno, delle gradazioni di livelli, sia nella conoscenza che nell'esperienza. I livelli riconosciuti e accettati, nell'azione e nella conoscenza, sono sostenuti dai testi sacri e sono inseriti in particolari sistemi di comportamento. I livelli di cultura «inferiori» non vengono considerati del tutto falsi, o errati, ma soltanto come non pienamente veri o fondamentali. Esiste dunque una sorta di trascendenza per gradi o livelli; il livello più elevato è «diverso» da quelli inferiori e in alcune tradizioni buddhiste e induiste (come

lo Zen e l'Advaita) viene proposta un'esperienza di penetrazione (*satori*, o realizzazione del *brahman*), che risulta empiricamente del tutto diversa dalla consapevolezza ordinaria.

Si può dire, ricapitolando, che quasi tutte le culture a noi note implicano il religioso nel senso di una dimensione profonda delle esperienze culturali, a tutti i livelli: un impulso, non ben definito oppure cosciente, verso qualche cosa di ultimativo e di trascendente, che fornirà norme e potere per tutta l'esistenza. Quando, intorno a questa profonda dimensione culturale, vengono elaborati schemi di comportamento più o meno distinti, la struttura che ne deriva costituisce la religione, nella sua forma storicamente riconoscibile. La religione è perciò l'organizzazione dell'esistenza intorno a dimensioni profonde dell'esperienza, dimensioni che variano nella forma, nella completezza e nella chiarezza a seconda delle culture circostanti.

Caratteri distintivi dell'esperienza religiosa. La religiosità è dunque la profonda consapevolezza che conduce ad una espressione caratteristica, nelle forme che noi chiamiamo religione. Ma come possiamo distinguere la religiosità da altri tipi di consapevolezza, come quella estetica o quella estatica (ciò che Abraham Maslow definisce «peak experiences» e Marghanita Laski chiama «estasi non religiosa»), e inoltre dagli stati di «coscienza alterata», prodotti da tecniche psicosomatiche o dall'uso delle droghe?

Alcuni autori, per la verità, sarebbero propensi ad equiparare tutti gli stati di questo tipo sulla base della cosiddetta varietà religiosa. Maslow, ad esempio, sostiene con insistenza che tutte le «peak experiences», cioè le esperienze altamente emozionali ed estatiche, sono egualmente valide e preziose, quali che siano le condizioni del loro verificarsi. Egli critica le religioni, perché esse si appoggiano sulla loro storicità per confermare la verità delle loro dottrine. La Laski, in modo analogo, accosta le esperienze religiose dei mistici alle esperienze «naturali» di estasi e di trascendenza che si verificano di fronte ai prodigi naturali, nell'esperienza sessuale, nel parto o in altre occasioni consimili. Alle esperienze mistiche si sarebbero ingiustificatamente sovrapposte delle «sovracredenze» religiose, che erroneamente vengono considerate loro cause.

Spesso sono stati tentati degli esperimenti, connessi o meno all'uso di droghe, rivolti all'ottenimento di una consapevolezza sovraindividuale e transpersonale. Il soggetto, in questi casi, viene sollevato al di sopra della sua angusta consapevolezza abituale, orientata verso il sé, fino alla consapevolezza dell'irresistibile bellezza degli oggetti comuni, dei colori e dei suoni e fino all'unione con l'infinità, senza i limiti dello spazio, del tempo e dell'essere. Alcuni soggetti riferiscono una sensazione di mescolanza dei sensi, per cui il colore risulta dotato di suono, e viceversa. Altri parlano di una sensazione di unità con tutti gli esseri. Aldous Huxley accomunava queste esperienze a quelle dei mistici, cristiani, musulmani, taoisti e induisti. In alcune pratiche religiose (Zen, Induismo, Indiani d'America) si procede deliberatamente a fondere le tecniche psicosomatiche con l'uso delle droghe.

Il significato autentico di tali esperienze, tuttavia, che non è stato colto da queste interpretazioni, non risiede affatto nell'analogia che lega gli aspetti psicosomatici di tutte le esperienze di questo genere, siano esse religiose o meno. Il fatto che esse, in contesti e sotto stimoli diversi (o forse anche identici?), si realizzino in forme assai simili indica tutt'al più la somiglianza della natura psicosomatica di tutti gli esseri umani. L'elemento veramente significativo è invece proprio quel contesto intellettuale ed emozionale che viene rifiutato da Maslow, dalla Laski e da altri, in quanto «sovracredenza» non necessaria. Queste esperienze, in sé e per sé, sono anonime ed eterogenee, sono insignificanti sprazzi emozionali, a meno che non siano connesse con qualche sistema di idee che le interpreti, in relazione a concetti espressivi o in relazione a qualcosa di diverso da esse. Un sistema di idee, in breve, che attribuisca a queste esperienze una loro identità. Conquistata in questo modo la loro identità religiosa tradizionale, tali esperienze hanno allora il potere di coinvolgere l'intera esistenza: un potere che sarebbe invece loro negato se rimanessero soltanto sensazioni anonime. Così le estasi mistiche di santa Teresa d'Avila condizionavano la sua spiritualità e la spingevano ad una vita di strenua attività in favore del Cattolicesimo. Lo stesso si potrebbe dire dell'esperienza zen del *satori*, anche se essa non viene espressa in termini dottrinari. Il *satori* coinvolge dinamicamente l'individuo nella sua totalità, perché convalida l'insieme della tradizione, del pensiero e dei valori zen in cui si verifica. Esso consiste nell'identificazione con l'essenza assoluta del Buddha: è un'esperienza della sua mente e insieme di armonica organicità con l'universo intero, di percezione dell'unità del mondo, interno ed esterno. Tali esperienze assumono, per chi ne è protagonista, un significato davvero rivoluzionario, dovuto al loro contestuale valore religioso.

In sintesi: le esperienze estatiche, quelle di *trance* e quelle di intensa partecipazione emozionale possono verificarsi indifferentemente all'interno o al di fuori delle stutture religiose, pur presentando numerose caratteristiche psicologiche in comune. Invece le esperienze propriamente religiose sono tali appunto perché hanno luogo in un contesto di pensiero, di disciplina e di valori chiaramente religiosi.

Caratteri e strutture della vita religiosa. Come abbiamo già osservato, le religioni rivestono le loro manifeste forme storiche derivandole da elementi culturali e sociali disposti intorno a nuclei culturali profondi. Per questo le credenze, gli schemi normativi, le strutture organizzative e i tipi dell'esperienza religiosa risultano altrettanto vari quanto le diverse matrici che li originano e che essi a loro volta modellano e rimodellano. Tuttavia è possibile, anche in questa grande varietà, distinguere alcuni elementi caratteristici e alcuni tipi di strutture propriamente religiose.

Il tradizionalismo. Ogni tentativo di individuare una religione primitiva, che rappresentasse la forma primordiale di tutte le successive religioni, si è scontrato con due ostacoli insormontabili. Il primo è l'assoluta arbitrarietà di una indagine che ricerca in una singola forma l'origine di tutti i tipi di religione. Il secondo ostacolo è rappresentato dal fatto che, ogniqualvolta si individua la religione (servendosi della definizione di religione come struttura profonda), ci si imbatte in una tradizione che comprende anche azioni stereotipate, rivolte alla ricerca di successi culturali, ma assai povere di contenuto o strettamente legate alle necessità della sopravvivenza. Le modalità concrete dell'attività religiosa sembrano rivolte soprattutto verso le origini, i precedenti e i modelli. Proprio mentre le culture diventano più complesse e conquistano la scrittura, anche le tradizioni religiose di antica struttura di pensiero e di pratica diventano a loro volta più elaborate e più stilizzate.

Qualunque sia il grado di elaborazione, comunque, due elementi paiono costanti e imprescindibili. In primo luogo gli inizi (cioè l'atto di origine: l'esistenza e l'ambiente del fondatore, oppure l'antichità anonima dei testi tradizionali, come nel caso dell'Induismo) vengono assunti come modelli di purezza e di potere, dotati di piena autorità per tutti i membri del gruppo o per i seguaci della fede. In secondo luogo, a prescindere dal grado del mutamento intervenuto in una particolare tradizione religiosa (che talvolta coincide più o meno con una intera tradizione culturale), la preoccupazione fondamentale del tradizionalismo è quella di conservare se stesso. Non a caso i riformatori religiosi guardano in genere al passato, giudicandolo più santo. Così lo Zen cerca di risalire direttamente al pensiero del Buddha, abbandonando tutte le forme storiche e l'eccessiva fedeltà ai testi. Così il risveglio religioso islamico promuove il ritorno alla pura fede e alla semplice pratica del Corano. Anche i protestanti aspiravano ad un ritorno al Cristianesimo delle origini, spogliato di tutti gli «accrescimenti» successivi; Roma replicava che la sua dottrina, il suo rituale e la sua autorità erano evidentemente più antichi di quelli protestanti, in quanto risalivano direttamente a Cristo.

Mito e simbolo. Le tradizioni religiose sono assai ricche di miti e abbondano di simboli. *Mito*, nell'uso moderno, significa semplicemente «falso»: i miti sono racconti fantastici dei primitivi, fatti passare per spiegazioni degli inizi. Così i miti della creazione sono soltanto razionalizzazioni di ciò che le culture prescientifiche non erano in grado di comprendere con altri mezzi. Questa funzione esplicativa del mito ha certamente avuto la sua importanza, ma ancor più fondamentale è stata la funzione del mito in quanto fonte simbolica. Anche coloro che hanno scritto miti, infatti, riconoscevano l'impossibilità di esprimere la natura essenzialmente indescrivibile degli inizi e delle realtà ultime. Per questo usavano la poesia e il simbolo. In questo modo i miti religiosi sono diventati delle modalità di comportamento, le modalità tipiche dell'uomo di correlarsi alle realtà circostanti. Ogni fedele tenta di afferrare il significato operativo del mondo e di mettersi in relazione con esso per via emozionale. Si potrebbe osservare, tra parentesi, che tutti i sistemi di pensiero e tutte le proposte di vita possiedono una loro mitologia, costituita da immagini guida e da supposizioni non provate. [Vedi *MITO*].

Il simbolo costituisce il linguaggio del mito. Se la natura della realtà ultima, che è di importanza decisiva ma di aspetto misterioso (e che costituisce il principale interesse dell'uomo religioso), può essere vista soltanto in modo offuscato, come attraverso un vetro oscuro, di essa si può parlare soltanto in forma simbolica. Il linguaggio comune non sarà in grado di formulare in modo esauriente le domande e le risposte. Per questo motivo il linguaggio religioso si rivela estremamente ricco di analogie, di metafore, di elaborazioni poetiche, di formule stereotipate (il rituale) e perfino di silenzio («Rimani in silenzio e sappi che io sono Dio»). [Vedi *SILENZIO*, vol. 3]. Il simbolo, infatti, rimanda a qualcosa di diverso da sé e di più grande: è soltanto il dito che indica la luna. [Vedi *SIMBOLISMO*, vol. 4].

Nel loro sforzo di occuparsi delle realtà fondamentali, le religioni risultano assai prolifiche nel produrre, utilizzare ed elaborare forme e oggetti simbolici. Non sorprende perciò che le religioni abbiano ispirato in ogni tempo un gran numero di artisti. Nella maggior parte delle culture del passato, anzi, le religioni hanno costituito la principale fonte di cultura. Per rendersi conto dell'importanza dei simboli religiosi, basta pensare all'immensa varietà dei rituali: l'abbigliamento, i gesti e le formule stereotipate dei celebranti; i manufatti utilizzati nel corso dei riti; i dipinti, le sculture, i templi e i santuari di ogni genere e tipo. [Vedi *ARCHITETTURA*, vol. 2; *ICONOGRAFIA*, vol. 4].

Bisogna infine sottolineare la straordinaria tenacità delle forme simboliche e dei riti che le veicolano. Spesso un simbolo sopravvive alla religione e alla cultura che l'hanno prodotto, come accade, ad esempio, con il loto, che pure ha percorso secoli di esistenza simbolica nell'Induismo e nel Buddhismo. I simboli sono in genere più duraturi delle dottrine che li interpretano, in quanto parlano direttamente all'immaginazione e ai sentimenti, e non soltanto alla ragione. I simboli religiosi rappresentano spesso ciò che viene percepito come la principale realtà religiosa coinvolta; essi ne costituiscono la forma sacramentale, che va salvaguardata a tutti i costi.

Il concetto di salvezza. Salvezza è soltanto un altro nome per la religione. Ciò significa che tutte le religioni sono fondamentalmente concepite come mezzi per ottenere la salvezza dell'uomo, ad un qualche livello. E sempre si possono distinguere due diversi aspetti della salvezza: *da che cosa* l'uomo deve essere salvato e *per che cosa* deve essere salvato. È inutile dire che questi due aspetti (*da che cosa* e *per che cosa*) variano grandissimamente da cultura a cultura e da religione a religione. [Vedi *SOTERIOLOGIA*, vol. 4].

Ad un livello primitivo, la salvezza «da» e la salvezza «per» si realizzano entrambe soprattutto nel campo dei pericoli concreti e dei beni reali. Il primitivo cerca, infatti, attraverso i suoi riti, di salvare se stesso dalla fame, dalla morte causata dalla tempesta, dalla malattia, dall'aggressione degli animali selvaggi e dei nemici; e di salvare se stesso ottenendo cibo sufficiente e riparo, sicurezza dai pericoli e dalle malattie e infine la fertilità umana. Implicita in questo contesto, e appartenente alla categoria dei malesseri mentali ed emotivi, è la salvezza dai poteri malefici e misteriosi e dalle forze del male. In tutti questi campi, lo sforzo per ottenere la salvezza utilizza tutti i mezzi fisici possibili, ai quali si aggiunge il potere del rituale, degli incantesimi e della magia.

Naturalmente lo sviluppo culturale porta al mutamento e all'espansione della natura della salvezza religiosa. I valori di gruppo ricoprono ormai un ruolo più ampio e più consapevole. Il gruppo (clan tribale di parentela, oppure nazione-Stato) diventa di diritto una realtà sacra, talora forse la realtà più importante. La religione romana, per esempio, era essenzialmente una religione di Stato, il cui scopo principale consisteva nella conservazione (cioè nella salvezza) dello Stato in prosperità e in potenza: ogni conquista territoriale rappresentava il trionfo delle divinità romane. Ad un certo punto, anche gli imperatori furono considerati divinità, come accadeva per i faraoni egizi in epoca più antica. In seguito, divennero elementi di primaria importanza religiosa i valori interiori, che invece erano quasi trascurabili per le culture primitive e per le prime culture nazionali. Assunsero così sempre maggiore importanza gli stati mentali e interiori, la ricerca dell'estasi e l'interesse per la sopravvivenza dell'individuo rispetto alla morte fisica, fino a risultare talora, in un'epoca di forte inquietudine sociale e politica, gli interessi predominanti.

Col passare del tempo, questa area in cui si andavano sviluppando le esperienze e i valori interiori divenne la sede e l'occasione per l'evoluzione religiosa. Le «grandi» tradizioni religiose dell'Ebraismo, del Buddhismo, dell'Induismo, del Cristianesimo e dell'Islamismo sono infatti tutte orientate verso la vita interiore. Le loro dottrine, i loro testi, le loro regole religiose e perfino le loro strutture organizzative puntano allo sviluppo di una vita interiore di preghiera, di fede, di illuminazione e di purezza spirituale.

Tuttavia questo sviluppo della vita interiore non esclude del tutto, nelle religioni, il livello più basso dei beni fisici e materiali. Essi rimangono oggetto di speranze religiose perfettamente accettabili: per questo si prega ancora per la salute, per la sicurezza, per la pioggia in tempo di siccità e per i fabbisogni alimentari. In qualche modo i beni superiori e definitivi rappresentano soltanto l'assolutizzazione o l'infinitizzazione di quelli fisici e materiali. Così la vita eterna costituisce l'elevazione al massimo grado del semplice desiderio di liberazione dalla morte, quell'originario desiderio umano di sopravvivenza verso il quale si rivolgono molte delle religioni primitive. La religione greca di epoca arcaica sembra infatti l'unica (o quasi) a configurare la vita dopo la morte come un'esistenza spettrale e negativa. La maggior parte delle terre pure, dei cieli e dei paradisi vengono invece descritti come il godimento perpetuo di una esistenza priva di dolore, di sventure o di infelicità di qualunque genere. Analogamente, l'indescrivibile *nibbāna* del Buddhismo Theravāda viene concepito come il termine finale e assoluto di ogni vanità, l'uscita dalla caducità e dal dolore dell'esistenza incarnata.

Ma anche nelle religioni di livello superiore vengono frequentemente ricercati, attraverso mezzi religiosi, alcuni beni di livello inferiore: in questo caso assumono maggiore importanza, nella ricerca religiosa, la tematica della pace interiore, dell'amore che giunge al sacrificio, della purezza di cuore e della bontà assoluta. Quando questi fini risultano perseguiti per se stessi, senza scopi ulteriori, emerge la tematica della santità.

Anche la salvezza religiosa, ovviamente, come qualunque altro schema secolare di salvezza, è una risposta ai bisogni e ai desideri umani e ne è l'espressione. Nella religione, infatti, la salvezza costituisce un mezzo per soddisfare i bisogni e i desideri, anche se tali biso-

mi e desideri sono di fatto «rivelati» dall'alto. Le forme di questo soddisfacimento presentano comunque, in modo esplicito, valori soprattutto religiosi, riassumendo in sé altri valori di tipo non religioso e talora contrapponendosi ad essi. Risulta inoltre evidente che i diversi contesti culturali e religiosi rappresentano ciascuno una differente visione della condizione umana, dei suoi beni e dei suoi scopi, dei suoi pericoli e dei suoi mali. Queste diverse prospettive influenzano notevolmente le forme della salvezza religiosa. Per questo motivo i beni e i bisogni religiosi sarebbero definiti in maniera assai differente da un induista, da un africano, da un musulmano sunnita, da un ebreo ortodosso, da un buddhista zen, da un protestante o da un greco ortodosso.

Esiste allora qualche significativa differenza tra le maniere in cui si manifestano le modalità religiose e quelle non religiose di soddisfacimento dei bisogni? In altri termini: esistono caratteristiche tipiche della salvezza religiosa? La prima caratteristica è che la salvezza religiosa tende a concentrarsi sui bisogni che una cultura definisce come fondamentali, trascurando invece quei bisogni che la cultura considera meno importanti. I mezzi religiosi di salvezza, spesso indiretti ed extraumani, cercano di utilizzare forze e poteri sovrasensibili, in aggiunta agli ordinari mezzi tangibili o a loro integrazione. La seconda caratteristica tipica della salvezza religiosa è che essa aspira ad un soddisfacimento dei bisogni umani che è totale, assoluto e talvolta trascendente. Definito nei suoi diversi contesti culturali, tale soddisfacimento spazia dalla pienezza delle soddisfazioni fisiche all'estasi eterna dell'unione con l'Assoluto.

Luoghi e oggetti sacri. Una delle peculiari caratteristiche delle religioni storiche è la presenza di speciali aree e di strutture religiose separate dallo spazio ordinario grazie a barriere fisiche, rituali o psicologiche. I recinti sacri, le chiese, le moschee, le sinagoghe e i templi sono le più evidenti manifestazioni della discontinuità religiosa, che separa questi luoghi dal mondo circostante. Speciali gesti concreti sono spesso richiesti, a coloro che entrano nelle aree sacre, per indicare questa separazione: abluzioni, rimozione delle calzature, preghiere e formule, inchini e genuflessioni, silenzio, digiuno preparatorio, abbigliamento particolare e atti interiori di contrizione.

Inoltre, soprattutto all'interno dei luoghi più spaziosi, vi sono gradi diversi di sacralità, che racchiudono speciali oggetti sacri o reliquie in aree straordinariamente sacre. Un esempio classico è costituito dall'ultimo Tempio di Gerusalemme: in esso era presente una progressione spaziale, che conduceva dal cortile esterno dei gentili al cortile delle donne, al cortile degli uomini, al cortile degli olocausti, al recinto dei sacerdoti e infine al Santo dei Santi, in cui si trovava l'Arca dell'Alleanza e in cui aleggiava, in un certo senso, la presenza di Jahvè. Ancora nelle sinagoghe moderne l'arca che racchiude la copia della Torah costituisce la parte più sacra. Nella chiesa cattolica e in quella ortodossa, invece, il luogo focale del sacro è l'altare, sul quale vengono posti il pane e il vino sacramentali. Le chiese protestanti presentano una forma attenuata del medesimo principio, concentrando la sacralità intorno alla Bibbia o intorno al pulpito. I templi buddhisti dell'Asia sudorientale contengono reliquie o immagini consacrate del Buddha, alle quali si presta omaggio togliendosi le calzature, girando in senso orario intorno alla cuspide centrale e presentando offerte e omaggi floreali. I templi buddhisti del Giappone contengono in genere grandi immagini del Buddha, poste dietro ad altari riccamente decorati. I templi induisti presentano, da questo punto di vista, una certa varietà: talora comprendono un santuario interno, in cui può entrare soltanto chi si è ritualmente purificato, talora, invece, concedono un accesso assolutamente libero fino alle immagini della divinità venerata. Forse la moschea islamica risulta il meno «separato» tra tutti i luoghi sacri. Anche in questo caso, tuttavia, sono richieste speciali abluzioni all'ingresso; inoltre gli infedeli non sono bene accetti e la nicchia semicircolare situata nel muro di fondo (*qiblah*) deve essere rivolta verso il santo dei santi musulmano, la Ka'bah della Mecca, di modo che i fedeli in preghiera siano sempre rivolti in quella direzione.

Naturalmente, molti degli arredi e degli oggetti impiegati nei templi e nei santuari, soprattutto in occasione dei riti più sacri, partecipano della sacralità del tempio stesso. Si fa qui riferimento agli arredi e agli strumenti dell'altare, agli accessori sacrificali, all'acqua battesimale, al particolare abbigliamento di coloro che celebrano i riti, a parole e a gesti speciali, all'incenso, alle candele e simili. Questi arredi e questi oggetti sono comunque meno santi del tempio e delle reliquie in esso venerate, che sono invece intrinsecamente sacri.

In ultima analisi possiamo dire che i luoghi sacri sono tali a causa di ciò che in essi è avvenuto o può avvenire. La loro essenza è sacramentale. I luoghi sacri sono preziosi e venerati perché offrono la possibilità di incontrare direttamente la realtà e di partecipare ad essa in una determinata tradizione. Un potere insolito, per esempio, si è manifestato in un oggetto naturale o in un luogo proibito. Oppure la tradizione narra che in quel luogo è avvenuto qualche primordiale atto creativo, il cui potere ancora permane. Così, sia nelle tradizioni religiose più evolute che in quelle meno evolute, la santità passata e la speranza presente caratterizzano i

luoghi sacri. Il santuario della Vergine di Guadalupe, per esempio, pare sia stato in precedenza, prima di essere adottato dalla fede cristiana, il centro di culto di una divinità pagana: il suo potere religioso è dunque secolare, segnato da tutti i devoti del passato e del presente. Questa stessa permanenza nel tempo si constata anche nella Rocca di Gerusalemme, dalla quale si dice che Maometto sia asceso al cielo; così nei luoghi della nascita, dell'illuminazione, del primo discorso e della morte del Buddha, in India; e infine nei luoghi della nascita e della morte di Gesù, in Palestina.

Altri luoghi sacri e oggetti (cioè immagini) sottolineano invece la speranza di una benedizione, presente o futura. Il santuario di Lourdes non è venerato soltanto perché un giorno una contadinella ha avuto in quel luogo una visione della Vergine, ma soprattutto per la speranza di una reale guarigione. Lo stesso accade nel Buddhismo, in cui molti fedeli pensano di acquisire vantaggi concreti pregando e facendo offerte davanti alle immagini del Buddha, o di ottenere benefici tangibili nello stato presente toccando le immagini dei *bodhisattva*. Lo scintoista suona la campana per rivolgersi alla divinità prescelta e la supplica per ottenere un bene specifico. La chiesa cattolica è resa sacra dal suo altare consacrato, sul quale continuamente si ripete il miracolo vivificante del pane e del vino che si trasformano nel corpo e nel sangue di Cristo. Il pulpito protestante è il luogo da cui viene spiegata la parola del Dio vivente: il devoto spera in una qualche forma di potenziamento e di rinnovamento dell'esistenza quotidiana. Tutti i santuari custodiscono, dunque, delle concrete speranze sacrali. [Vedi *SPAZIO SACRO*].

Le azioni sacre (i rituali). Così come è impossibile pensare alle religioni senza i luoghi sacri, altrettanto impossibile risulta concepire una religione senza i suoi rituali, semplici o complessi che siano. Le diverse forme del rituale sono ben note, comprendendo la recitazione o il canto di determinate formule, inchini e genuflessioni, offerte di vario tipo (compresi talora i sacrifici animali), danze e musiche.

Alcuni particolari elementi risultano caratterizzare la maggior parte dei rituali. Uno di questi elementi è l'ordine, dal momento che ogni schema rituale è la rappresentazione ordinata di certe azioni sacre, compiute sotto la direzione di una guida. In genere questa esigenza di ordine si manifesta, ben presto, all'interno di ciascuna tradizione. Se infatti all'inizio le azioni sacre sono più o meno informali e spontanee, esse diventano in breve tempo procedure ordinate e standardizzate, fino a trasformarsi in elaborati schemi rituali che richiedono una considerevole quantità di strumenti e personale specializzato in gran numero. Nel Cristianesimo questa ricerca dell'ordine rituale compare già nell'esortazione di Paolo alla chiesa di Corinto, con cui si invita a praticare il culto «con decoro e in ordine» (1 Cor 14,40). A Paolo, infatti, era giunta la notizia di raduni caotici, in cui tutti i partecipanti si trovavano sotto l'«ispirazione dello Spirito». Da questa iniziale esigenza di ordine si svilupparono in seguito tutte le classiche liturgie cristiane. Il massimo grado di ritualizzazione fu però raggiunto da un'altra tradizione, dall'Induismo Brahmanico, i cui riti sacrificali prevedevano una incredibile complessità e una assoluta rigidità di struttura.

La rigidità dello schema, che richiede estrema cura e precisione nell'uso delle parole, nelle azioni e nei materiali utilizzati, segnala un'altra caratteristica del rituale, presente al massimo grado nel sacrificio induista, ma in qualche misura presente in tutti i rituali codificati: la meticolosità nell'esecuzione. È possibile segnalare, a questo proposito, qualche analogia con le formule magiche e con gli esperimenti scientifici: una somiglianza che si rivela particolarmente significativa. Come nella magia e nella scienza, infatti, in cui il successo dipende dalla meticolosa fedeltà con cui viene eseguita una formula, così anche nel rituale religioso le speranze di guarigione, di fertilità, di sicurezza, di prosperità o di felicità interiore saranno esaudite soltanto se il rituale verrà eseguito nel modo corretto. Le parole del rito sono parole piene di potenza. Il rito sacrificale induista, al quale abbiamo appena accennato, prevedeva l'intervento di alcuni sacerdoti, specificamente impegnati a rimediare agli eventuali errori (formule errate o gesti scorretti) attraverso la recitazione di speciali formule. In questo caso (che peraltro ricorre anche in alcuni rituali primitivi) si tratta evidentemente di una radicalizzazione estrema. In altri casi, invece, assumono particolare importanza gli elementi interiori e le aspirazioni personali: ad ogni modo l'uniformità rituale presenta sempre il vantaggio pratico di trasmettere al fedele un certo senso di familiarità, di tranquillità e di identificazione all'interno della propria tradizione e del proprio gruppo religioso. [Vedi *ORTOPRASSI*, vol. 3].

L'interesse per la precisione e l'esattezza è dunque strettamente connesso con il ritualismo. In questo risiede la natura sacramentale del rituale, che emerge da esso come un sistema organizzato di simboli. Per questo motivo sia il simbolo che il rituale risultano percepiti come incarnazioni dell'essenza sacra, che è il fondamento soprasensibile e indescrivibile della religione. Così il rituale e il simbolo introducono la reale presenza di una profonda dimensione religiosa nelle esistenze dei praticanti: per questo risultano particolarmente preziosi. Questa valutazione pare attraversare l'intero spettro amplissimo delle religioni: dai rituali di pre-

ghiera dei primitivi fino alle danze del Vudu, dai riti sacrificali fino alla ripetizione della formula della Terra Pura Nembutsu, dai rituali tibetani del *maṇḍala* fino all'Eucaristia cattolica. Lo speciale valore attribuito al mito e al simbolo spiega perché i gruppi religiosi tendono sempre a conservare e a custodire gelosamente i loro rituali, più gelosamente che se fossero guidati da una qualunque affermazione dottrinale, e perché gli schemi rituali spesso sopravvivono più a lungo delle tradizioni stesse che li hanno originati.

Si rivela necessaria un'ultima osservazione: il ritualismo spesso produce nella religione una manifestazione contraria di antiritualismo. Molti sono gli esempi che si possono fornire. Antiritualistico è il Buddhismo Zen, così come il Buddhismo della Terra Pura di Hōnen e di Shinran. Questi ultimi sostituirono con la facile e semplice ripetizione del nome di Amida alcuni precedenti rituali, complessi e spesso esoterici. Anche l'Induismo devozionale, in cui ci si salva mediante l'amore (*bhakti*) tributato con animo puro ad una divinità, è una reazione contro l'eccessivo ritualismo brahmanico. E il Protestantesimo, soprattutto nelle sue forme più radicali, aspirava a liberarsi dal ritualismo cattolico. In tutti questi casi il motivo dominante è la semplicità e la facilità dell'accesso al sacro. [Vedi *RITO*, vol. 2].

Gli scritti sacri. Nelle culture letterarie i testi scritti sono spesso dotati di notevole importanza religiosa. (Il Cristianesimo definisce i suoi testi sacri «Scritture»). Gli scritti sacri spesso contengono le parole pronunciate da uomini santi del passato: profeti, santi e fondatori come Zarathustra, Mosè, il Buddha, Maometto, Cristo o Nanak. Per questo essi risultano di fondamentale importanza, in quanto affermazioni della verità ed esposizioni della corretta condotta del credente. Le società prive di scrittura, naturalmente, posseggono tradizioni orali che adempiono alla medesima funzione. Ai Veda, nell'Induismo, non si riconosce alcun autore umano, né si ammette alcun canale umano di trasmissione.

Quando esistono delle Scritture, devono esistere anche i loro interpreti. E le interpretazioni sono inevitabilmente le più diverse, dal momento che gli interpreti sono combattuti tra il desiderio di essere fedeli all'originale parola sacra e quello di rendere il testo adeguato e significativo per la loro epoca. Sulle diverse interpretazioni scritturali si sono prodotte, in tutte le principali tradizioni religiose, una miriade di suddivisioni e di sette. La grande quantità di scritti sacri che caratterizza il Buddhismo e l'Induismo ha forse favorito questo fenomeno; ma anche nel Cristianesimo e nell'Islam, che pure partono da una base scritturistica meno ampia, si sono prodotte suddivisioni in gran numero.

Per quanto riguarda il Confucianesimo, il Taoismo e lo Scintoismo, non si può dire che essi possiedano delle Scritture, nel senso proprio di *corpus* di formulazioni ispirate. I testi venerati da queste tradizioni religiose (i detti di Confucio e di Meng-tzu, di Lao-tzu e di Chuang-tzu e le *Testimonianze di antichi fatti*) vengono studiati più come saggi consigli di antichi sapienti che come infallibili affermazioni di verità (anche se, per esempio, le sentenze contenute nell'ultima opera citata vengono considerate composizioni risalenti ad epoche anteriori). In generale possiamo dire che i testi sacri del Buddhismo e dell'Induismo godono di una elasticità di interpretazione più ampia di quella riconosciuta alle Scritture occidentali, a causa della loro maggiore varietà e grazie all'importanza attribuita al livello di comprensione dell'ascoltatore. [Vedi *SCRITTURA*, vol. 3; *VERITÀ*, vol. 4].

La comunità sacra. Tutte le religioni posseggono un certo senso comunitario e qualche struttura organizzata. Il rituale è, in fondo, una pratica di gruppo, a parte il caso dei rituali magico-religiosi praticati a scopi personali. Esso pertanto richiede quasi sempre degli specialisti professionali ed esige che il gruppo sia mantenuto unito dalla loro esperienza. I legami di gruppo, tuttavia, variano notevolmente, per quanto riguarda la loro natura e la loro importanza. [Vedi *COMUNITÀ*, vol. 3].

Alcuni raggruppamenti rituali sono soltanto temporanei: si pensi per esempio a quei gruppi occasionali, selettivi e basati su una comune esperienza spirituale, che si incontrano fra gli Indiani d'America. In altre culture primitive, invece, il raggruppamento religioso coincide perfettamente con il clan o con la struttura sociale della comunità: in questi casi si dovrebbe piuttosto parlare di comunità subculturale, dotata di taluni elementi religiosi che si concentrano in certe particolari occasioni e attività. Nell'Induismo e nel Buddhismo spesso la comunità religiosa è costituita quasi esclusivamente da coloro che partecipano alle cerimonie religiose praticate nel tempio locale, avanzando in genere richieste puramente personali. In tali situazioni, l'autentica comunità sacra sembra essere piuttosto quella costituita dai sacerdoti e dagli specialisti del santuario, individui qualificati, per natura e per educazione, ad esercitare tali funzioni.

Spesso all'interno delle comunità religiose si producono particolari raggruppamenti, a carattere segreto o semisegreto, aperti soltanto agli iniziati. A questo tipo appartengono molti dei raggruppamenti caratteristici degli Indiani d'America. La religione greca sviluppò in epoca tarda speciali riti misterici, rivolti a scopi e ad esperienze diversi e ulteriori rispetto a quelli proposti dal tempio e dal clero ufficiali. L'Induismo è partico-

larmente ricco di gruppi caratterizzati da interessi e da rituali specifici, legati alla venerazione di una particolare divinità, a comuni luoghi di pellegrinaggio e a rituali caratteristici. Talora i membri di tali gruppi convivono in comunità separate e organizzate intorno a un *leader*.

Il Buddhismo e il Cristianesimo istituzionalizzarono questo tipo di raggruppamenti, caratterizzati da specifici interessi, negli ordini monastici. Uomini e donne si ritirano dal mondo per perseguire uno stile di vita più intensamente religioso di quello possibile nelle comuni occupazioni mondane o anche per adempiere, in qualità di sacerdoti, ai principali doveri liturgici e alla cura dei laici. Alcune comunità sufi dell'Islam medievale costituivano gruppi dediti ad una vita monastica del tutto separata dalla più generale comunità dei fedeli.

Soltanto nell'Islam e nel Cristianesimo (e in parte nell'Ebraismo), si è prodotto il concetto di comunità santa dei credenti, la Chiesa dei cristiani, dedita al fine di esprimere la fede e di praticarla. Il carattere fortemente etnico dell'Ebraismo impedisce di considerarlo una comunità unita soltanto da interessi puramente religiosi. L'Islam rappresenta invece un perfetto equivalente della Chiesa cristiana, soprattutto perché i diversi gruppi islamici si sono diffusi anche in aree diverse da quelle totalmente musulmane. Sia i cristiani che i musulmani, dunque, si considerano membri di una comunità sacra, che si distingue dagli altri per la fede e per la pratica religiosa e che è tenuta unita da un vincolo ideale più forte di qualunque altro legame. Alle origini del Cristianesimo l'apostolo Paolo poteva parlare con entusiasmo della comunità cristiana come di una comunità universale, in cui non c'erano più né ebreo né greco, né schiavo né libero, dal momento che tutti erano ormai uguali in una umanità rinnovata a somiglianza del Cristo. In realtà, naturalmente, sia i cristiani che i musulmani sono andati in seguito suddividendosi secondo le razze e le nazioni. Entrambe le religioni, tuttavia, conservano ancora vivo l'ideale della comunità universale.

Osserviamo di passaggio che tale definizione di comunità si adatta in modo più naturale ed agevole all'Islamismo e al Cristianesimo che non alla maggior parte delle religioni dell'Asia. In larga misura ciò è dovuto alla forte enfasi che Islamismo e Cristianesimo pongono sul contenuto dottrinale della fede: i credenti possono essere chiaramente distinti dai non credenti, perché la religione viene considerata una scelta deliberata dell'individuo. Nelle religioni dell'Asia, invece, predominano valori associativi e naturalistici: l'enfasi viene posta sull'esperienza piuttosto che sulla dottrina, per cui mancano quasi del tutto le formulazioni religiose di tipo esclusivistico. A questo proposito è forse possibile che i modelli di organizzazione sociale tipicamente asiatici abbiano a tal punto enfatizzato i valori di gruppo da rendere quasi impossibile una scelta religiosa individuale.

L'esperienza sacra. La questione se tutte le esperienze del profondo, le esperienze di trascendenza e gli stati psicosomatici insoliti debbano essere considerati alla stregua di esperienze religiose, oppure siano di per sé intrinsecamente religiosi, è già stata dibattuta. Ora prenderemo in esame soltanto quelle esperienze che ricorrono nell'ambito di un esplicito contesto religioso e che pertanto risultano a duplice titolo isolabili, sia perché religiose per definizione, sia perché di particolare chiarezza e intensità all'interno di un contesto religioso.

Le esperienze propriamente religiose costituiscono un ampio campo di osservazione, che spazia dalle esperienze più superficiali e frequenti fino a quelle più intense, che vengono comunemente definite mistiche. Ai margini di questo *continuum* che sono contrassegnati da minore intensità, si collocano esperienze come il sentimento di timore reverenziale che si prova nei luoghi sacri, il senso di umiltà di fronte alla percezione di una presenza, l'insolita gioia o serenità che sopraggiunge improvvisa, la convinzione profonda che ad ogni preghiera corrisponda una risposta. Molto più intense sono invece le esperienze come quelle caratterizzate da sensazioni fisiche di calore bruciante o di shock elettrico o come la forte e improvvisa convinzione del perdono, come il «riscaldarsi del cuore» di John Wesley ad Aldersgate. In alcuni gruppi cristiani, in effetti, certe particolari esperienze di conversione o di purificazione del cuore vengono fortemente enfatizzate, fino a diventare condizione di appartenenza al gruppo stesso. Nei gruppi pentecostali, per esempio, l'improvvisa e inattesa esperienza che porta a parlare in lingue sconosciute viene giudicata il segno del «battesimo dello Spirito». Ma di questo fenomeno si possono citare anche numerosi esempi classici: Maometto che ode la voce dell'angelo Gabriele che gli ordina di parlare (e ne deriva il Corano); oppure Isaia che vede il Signore sollevarsi, con il suo seguito, sopra il tempio (da cui la chiamata alla profezia).

All'estremo opposto di questo *continuum* di esperienze si collocano, come si diceva, le varie esperienze mistiche che si incontrano nell'Ebraismo, nell'Islamismo, nel Cristianesimo, nel Taoismo, nell'Induismo e nel Buddhismo. I protagonisti di tali esperienze (specialmente nei contesti cristiani, induisti e musulmani) insistono nell'affermare che esse differiscono radicalmente da qualunque altra esperienza religiosa, in particolare da quelle meno intense di cui abbiamo appena trattato.

I caratteri distintivi di tali esperienze mistiche sembrano essere i seguenti: 1) la subitaneità e spontaneità (senza alcun chiaro segnale di avvertimento); 2) l'irresistibilità; 3) la sensazione fortissima di costrizione e di reale autorità; 4) il carattere di conoscenza autentica, e non di semplice coinvolgimento emotivo, carattere che viene rivendicato anche quando la conoscenza in questo modo ricevuta risulta indescrivibile in forma concettuale. Forse l'autentico e fondamentale contenuto di tali momenti mistici consiste in una certezza sulla realtà assoluta di Dio, di Kṛṣṇa, di Brahmā, del dharma o sulla natura del Buddha, cioè sulla realtà ultima quale viene percepita nella fede in questione. Quasi sempre, inoltre, viene sperimentata la salda convinzione di una conoscenza diretta, che culmina nella sensazione di un incontro con l'uno originario o con la fondamentale unicità dell'universo.

In ogni caso, queste particolari esperienze di profeti, di santi e di persone illuminate hanno ricoperto un importante ruolo in molte tradizioni religiose. Anche se situate al di là dei confini della religiosità ordinaria, queste esperienze hanno infatti introdotto una sorta di autenticità meditata nei diversi livelli della fede, hanno favorito la produzione di varie metodologie spirituali di devozione e di meditazione e hanno spesso restituito vitalità a tradizioni che stavano attraversando momenti difficili.

Le esperienze mistiche hanno mantenuto vivo il senso della realtà della potenza religiosa e della sua disponibilità e hanno continuamente rinnovato le norme rituali e le tradizioni dottrinali e organizzative. [Vedi *MISTICISMO*, vol. 3].

La religione nei tempi moderni. Spesso si discute se la religione sopravviverà, almeno nelle sue forme tradizionali, di fronte ai continui mutamenti culturali del presente. Certamente molte delle attuali formulazioni (e forse addirittura intere tradizioni religiose) cambieranno radicalmente o finiranno per scomparire. A quanto sembra, tuttavia, quando una forma religiosa scompare, immediatamente ne sorge un'altra a prendere il suo posto. Anche senza arrivare ad affermare l'esistenza di un istinto religioso insito nella razza umana, si può quindi sostenere che l'uomo è in qualche modo inguaribilmente religioso e che ciò dipende dalla condizione e dalla natura umana. Gli immensi misteri e le incertezze dell'universo e l'autocoscienza dell'uomo, che indaga e valuta, rendono inevitabile l'emergere di valori e di realtà ultime: è soltanto un modo differente per definire la ricerca religiosa.

[Vedi anche le seguenti voci: *ESPERIENZA RELIGIOSA*, vol. 3; *STUDIO DELLA RELIGIONE, FILOSOFIA*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

W.C. Beane e W.G. Doty (curr.), *Myths, Rites, Symbols. A Mircea Eliade Reader*, I-II, New York 1975 (un'antologia essenziale, ma ben documentata, di scritti di Eliade sui diversi aspetti della religione).

J. Campbell, *Masks of God*, I: *Primitive Mythology*; II: *Oriental Mythology*; III: *Occidental Mythology*, New York 1959-1965 (tre volumi che offrono un quadro riccamente illustrato, un'analisi acuta e molti esempi concreti delle forme e delle funzioni del mito).

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954) (l'Indice, che si apre con l'espressione *Morphologie du sacré*, rivela per intero il carattere di quest'opera).

A. Huxley, *The Doors of Perception*, New York 1954 (trad. it. *Le porte della percezione*, Milano 1980); e *Heaven and Hell*, New York 1956 (questi due volumi contengono il resoconto degli esperimenti di Huxley con le droghe psichedeliche e presentano le sue interpretazioni al riguardo).

W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1902 (queste Gifford Lectures costituiscono uno dei primi studi classici sull'esperienza religiosa: numerosi esempi particolari e le relative interpretazioni dell'autore).

W.L. King, *Introduction to Religion. A Phenomenological Approach*, New York 1968 (uno studio analitico e descrittivo delle diverse forme e strutture della vita religiosa, così come si manifestano nelle varie tradizioni).

Marghanita Laski, *Ecstasy. A Study of Some Secular and Religious Experiences*, Westport/Conn. 1961 (la tesi di questo volume è che le esperienze di trascendenza sono universalmente umane e non propriamente religiose).

G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, (1933), Tübingen 1956 (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1960) (il primo importante tentativo di applicare il metodo fenomenologico al mondo delle religioni: mettendo tra parentesi ogni valutazione normativa di verità e ogni considerazione etica, si tenta di descrivere l'essenza della religione nelle sue manifestazioni essenziali e caratteristiche).

W.A. Lessa e E.Z. Vogt (curr.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, New York 1979, 4ª ed., (ampia selezione di scritti sull'interpretazione della religione proposta dai più importanti antropologi).

Ch.H. Long, *Alpha. The Myths of Creation*, New York 1963 (un'antologia dei miti di creazione, ricavati dalle diverse tradizioni religiose e ordinati in base al loro tipo).

A. Maslow, *Religions, Values, and Peak-Experiences*, Columbus/Ohio 1964 (Maslow chiede alla religione di cooperare con le altre discipline per utilizzare positivamente tutte le *peak experiences*, religiose o di altro genere).

R.E.L. Masters e J. Houston, *The Varieties of Psychedelic Experience*, New York 1966 (analisi critica delle varie esperienze psichedeliche, che talora si richiamano alla religione).

J.B. Noss, *Man's Religions*, New York 1980, 6ª ed., (testo fondamentale, a livello universitario, che descrive le principali tradizioni religiose del mondo).

R. Otto, *Das Heilige*, Marburg 1917 (trad. it. *Il Sacro*, Bologna 1926) (il sottotitolo, che in italiano suona *L'irrazionale nella*

idea del divino e la sua relazione al razionale, espone lo scopo di questo volume fondamentale).

J.B. Pratt, *The Religious Consciousness. A Psychological Study*, New York 1921 (anche se la terminologia psicologica è ormai superata, alcune descrizioni, in particolare quella del misticismo, sono ancora utili e assai suggestive).

W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, New York 1960 (un'acuta analisi filosofica dell'esperienza mistica, che conclude riconoscendo in essa «qualcosa» di oggettivo, anche se non si tratta esattamente di ciò che possono pensare i mistici stessi).

Ch.T. Tart (cur.), *Transpersonal Psychologies*, New York 1975 (discussioni psicoanalitiche sulla qualità, la natura e il significato di alcune esperienze mistiche, con le varie tecniche di psicoterapia).

Evelyn Underhill, *Mysticism*, New York 1961, 12ª ed., (un'opera ormai classica: una presentazione attenta della vita mistica, soprattutto in ambito cristiano, ma anche con materiali provenienti dal sufismo musulmano).

WINSTON L. KING

RELIGIONE POPOLARE. Ogni società presenta, al suo interno, divisioni e differenziazioni basate sulla classificazione dei suoi componenti e delle loro attività, funzioni e relazioni (vale a dire sesso, lavoro, conoscenze, ecc.). In ogni caso, per lungo tempo fu convincimento comune che il significato delle istituzioni all'interno della società o della società nel suo complesso fosse di competenza dell'*élite*, cioè dei livelli più elevati della società. Infatti, l'idea che anche altri livelli sociali, in particolar modo quelli più bassi della struttura sociale, potessero ottenere un significato sociale è una nozione relativamente recente. L'affermazione che per conoscere i veri principi costitutivi della società sia necessario partire dai suoi strati più bassi, fa sì che questi ultimi acquistino valore e significato, diventando oggetto di ricerca.

L'idea che l'aspetto positivo di una società sia rappresentato dalla «gente comune», dal «popolo» o dai contadini può essere vista come un'espressione di «primitivismo culturale», cioè dello stato di insoddisfazione di chi vive in una società civilizzata rispetto alla qualità ed allo stile di vita che questa comporta e perciò come espressione di un desiderio di ritorno alle radici arcaiche della cultura. Questa «scoperta del popolo», per usare la felice espressione di Peter Burke, ebbe inizio in Europa verso la fine del XVIII secolo e gli inizi del XIX. I presupposti filosofici di questo orientamento si possono riscontrare nel pensiero di Giovanni Battista Vico (1668-1744) e di Johann Gottfried Herder (1744-1803). Forse, più di ogni altro, questi due pensatori hanno rappresentato una nuova tendenza interpretativa nei confronti del significato della storia, della religione e della società. I concetti di «*popolare*» e di «*popolo*» furono posti alla base di un nuovo, alternativo significato di umanesimo, a prescindere dai processi di razionalizzazione e civilizzazione messi in moto dall'Illuminismo europeo.

Fu in realtà la ricerca sulle origini a portare all'individuazione di due nuovi e diversi tipi di ordine sociale – uno al di fuori dell'Europa (i cosiddetti «primitivi») e l'altro inerente alle culture europee stesse (i contadini e il popolo). La ricerca è proceduta ora antiteticamente ora parallelamente a quella sulle origini dell'Occidente nelle culture biblica e greca. La scoperta che i livelli arcaici della cultura e della società costituivano il presupposto empirico per la formazione delle culture occidentali divenne la base filosofica, teologica ed ideologica per la legittimazione di queste nuove strutture delle classi sociali nel mondo moderno e contemporaneo.

Il concetto di religione popolare è in relazione con la scoperta delle forme arcaiche all'interno o al di fuori delle culture occidentali. È a questo livello che il significato di religione popolare si pone in continuità con le religioni primitive e le culture contadine e popolari in ogni parte del mondo. Tale continuità è dovuta alle affinità strutturali derivanti dalla natura organica di tutti questi tipi di società, più che non a cause storiche o genetiche.

Le società primitive e contadine popolari, da un punto di vista demografico, sono generalmente piccole. I rapporti fra la gente, in queste società, erano di natura istintiva. Soggiacente a tutti i vari modelli di comunicazione c'è una comprensione intuitiva o empatetica della natura ultima e dello scopo della vita.

È ciò che Herder chiama «l'organico modo di vita», intuizione questa che ha trovato una sua sistematizzazine con il sociologo Ferdinand Tönnies, che operò una distinzione tipologica fra comunità ordinate come *Gemeinschaft* e quelle che esprimono una visione della vita e del mondo in termini di *Gesellschaft*. *Gemeinschaft* rappresenta la comunità come una forma organica, *Gesellschaft* è invece una società come aggregato meccanico ed artificiale. Una simile distinzione è fatta dall'antropologo Robert Redfield quando descrive le culture preurbane come quelle nelle quali l'ordine morale prevale su quello tecnico. L'ordine morale, in questa interpretazione, è la comune comprensione della natura ultima e dello scopo della vita all'interno della comunità. Il concetto di natura organica della comunità (*Gemeinschaft*) e la supremazia dell'ordine morale conducono a differenti interpretazioni della vita religiosa nelle culture primitive e in quelle contadine o popolari in confronto alle società dall'orientamento urbano (*Gesellschaft*). Inoltre i legami o le divergenze

fra il religioso ed il razionale all'interno dei due tipi di società sono differenti.

Si può parlare di religione quando si fa una distinzione fra sacro e profano; questa distinzione, nelle culture primitive e popolari-contadine, viene a mancare. Oggetti, azioni e sentimenti relativi al sacro e relativi al profano acquistano un significato comune. L'ordine morale e quello religioso tendono a divenire sinonimi; così, in queste culture, l'espressione del credo religioso sui due piani, ordinario e straordinario, si pone in continuità. Le espressioni straordinarie sono quelle che celebrano importanti ricorrenze del ciclo temporale e della vita sociale (ad esempio il nuovo anno, il raccolto e i primi frutti, la nascita, il matrimonio, la morte). Le espressioni ordinarie sono quelle relative a costumi, tradizioni e attività varie che stanno alla base della cultura intesa come espressione di vita quotidiana.

Uno degli scopi dei primi studi sul popolo, sui contadini e sulle culture popolari era di arrivare a capire quale funzione avesse la religione in questo tipo di cultura. Da un lato si poneva attenzione al significato di costumi e tradizioni e dall'altro alla funzione ed alle modalità di trasmissione dei valori tradizionali nelle culture per lo più illetterate.

Le due tendenze di cui sopra, rappresentate da Herder e specialmente da Vico, avevano già richiamato l'attenzione sulle modalità e sui generi del linguaggio delle culture illetterate. L'intera filosofia di Vico è basata sull'analisi dell'origine e dell'evoluzione della lingua o, più esattamente, della retorica. Con il termine *retorica* Vico intendeva l'articolazione del linguaggio in quanto legame fra gli individui, il mondo ed altri esseri al di fuori della comunità. Strettamente collegata alla filosofia della cultura e della storia di Herder è l'opera dei fratelli Grimm, nei loro studi filologici delle lingue germaniche. La loro raccolta di fiabe, *Märchen*, e di racconti popolari rappresenta l'inizio di tutta una serie di studi approfonditi sulle tradizioni orali. Nel lavoro dei Grimm viene proposta la prima teoria del rapporto fra i vari generi di letteratura orale ed i loro modi di trasmissione. Questo rapporto è importante, perché, presupponendo una forma organica di società illetterate, il modo con cui si trasmetteva la cultura, ad un livello sia ordinario sia straordinario, consentiva di delimitare l'ambito del religioso. Ciò significa che l'idea romantica (presente in Herder e nei teologi Friedrich Schleiermacher e Paul Tillich), secondo cui la religione racchiude il significato ultimo e sostanziale della cultura, giustifica l'importanza data alla trasmissione, alla manifestazione ed all'espressione di questa forma di cultura intesa come religione. La religione viene così sentita come qualcosa che pervade la società e la cultura, trovando la sua espressione non solamente nelle istituzioni religiose, ma in tutte le dimensioni della vita culturale.

I racconti e le canzoni popolari, l'arte ed il mito diventarono le forme in cui si esprimeva la religione popolare. L'analisi dei componimenti poetici e della saggezza che ne emergeva, nonché delle espressioni metaforiche e simboliche, faceva giungere alle radici del sentimento religioso presente nelle tradizioni della religione popolare. L'iniziale «scoperta del popolo», come approccio per l'interpretazione della cultura e della società e come nuova forma di valore umano, nacque sotto l'egida di metodi intuitivi nell'ambito degli studi letterari e dalla prospettiva di una filosofia speculativa della storia. Non appena gli studiosi rivolsero la loro attenzione agli elementi della cultura popolare, emersero subito alcune ambiguità. Inizialmente la scoperta del popolo si basava, in linea di massima, sul contrasto tra il popolare e l'urbano, o sul carattere artificiale dell'urbano in quanto forma di civilizzazione. In questo senso, il popolare rappresentava le forme arcaiche ed originarie, cioè le radici della cultura. Tuttavia, il significato del popolare non poteva essere limitato a quegli elementi statici ed a quei valori conservativi che determinavano il carattere unitario di una società o di una cultura. Uno degli elementi base di una tradizione culturale popolare era il suo modo di trasmissione ed è proprio questo aspetto che consentiva di allargare l'ambito della tradizione al di là degli strati illetterati della società, cioè dei contadini e del popolo.

Varietà e dimensioni. Le indagini critiche sul significato di cultura e religione popolare, secondo gli orientamenti dell'antropologia e della storia della religione e secondo la sociologia della conoscenza, rivelano una vasta gamma di forme di religione popolare. Dal punto di vista antropologico e storico, si possono delineare ed illustrare i modi caratteristici dell'esperienza e dell'espressione della religione a seconda dei vari livelli culturali, e rilevare le dinamiche delle interrelazioni delle forme popolari con gli altri livelli culturali. La sociologia della conoscenza permette di capire genesi, contenuti e forme del pensiero e dell'immaginazione presenti nella religione popolare, e dimostra in che modo i vari livelli all'interno di un ordinamento sociale partecipano dei valori, significati e strutture della religione popolare.

Sebbene i diversi approcci disciplinari abbiano portato ad una più precisa definizione del popolare e alla critica del significato che inizialmente si era dato al popolare ed alla religione popolare, tali studi provocarono anche una proliferazione di differenti significati ed interpretazioni della religione popolare. Di questi saranno qui presentati i più significativi.

1. *La religione popolare si identifica con la forma organica (solitamente rurale e contadina) di una società. Anche l'ordine morale e quello religioso vengono così a corrispondersi; in questo senso, la religione popolare è strettamente correlata ai significati di religione primitiva e del popolo.* È questo il significato primo di religione popolare in quanto religione del popolo e della cultura contadina. Sebbene la distinzione fra religione del popolo e contadina e religione delle aree urbane sia molto netta nelle epoche di industrializzazione di tutte le culture, essa non si basa semplicemente su questo fatto. Nelle epoche feudali di varie culture, questa distinzione è maggiormente avvertita in rapporto a certe pratiche ed alle strutture gerarchiche della società. All'interno delle strutture feudali, le classi superiori partecipavano e controllavano l'istruzione, che rimaneva relegata al loro interno. In diverse culture, ciò significava che l'interpretazione del fatto religioso avveniva in relazione alla lettura dei testi sacri. In Cina, ad esempio, gli scritti confuciani classici; in India la tradizione letteraria sanscrita; nel Cristianesimo la Bibbia, e così via.

Il fatto che l'istruzione fosse appannaggio di pochi fa pensare che, sebbene i testi sacri dovessero avere una certa autorità, questi circolassero in ambienti spesso illetterati, dove perciò fiorivano le tradizioni orali. La linea di demarcazione fra la cultura dell'alfabetizzazione e quella delle tradizioni orali ben di rado si può tracciare con chiarezza. In molti casi le tradizioni scritte includevano una gran parte del contenuto, della forma e dello stile delle tradizioni orali dei contadini e del popolo. Prima che l'istruzione si diffondesse a tutti i livelli, i pochi istruiti godevano di un particolare prestigio per il fatto che conoscevano e credevano nei testi sacri, ai quali, al di là del contenuto dei singoli testi, veniva attribuito un significato magico ed autorevole. Le parole di Dio o degli dei, poste per iscritto (il testo autorevole, appunto), erano nelle mani delle *élite* culturali.

Un'altra caratteristica delle società popolari-contadine è che la vita dei loro componenti è scandita dai ritmi della natura all'interno di specifici contesti (agricolo, pastorale, ecc.) e i modi ed i generi della loro esistenza sono collegati a questo contesto in virtù dei legami della tradizione e del sentimento. Il gruppo e la struttura ambientale si trovano ad essere in continuità l'uno rispetto all'altra. In questo genere di comunità, sentimento ed ordine morale fanno tutt'uno con la religione. Nelle culture agricolo-contadine e popolari i rapporti umani e sociali sono modellati secondo i ritmi delle stagioni agricole. I simboli e gli archetipi della religione sono espressioni dell'alternarsi e compenetrarsi della comunità umana con le tecniche di produzione e con la realtà del mondo della natura. Nella maggior parte delle culture questo tipo di religione popolare ha la connotazione della religione *ab origine* e arcaica. Secondo Robert Redfield, il genere di vita popolare-contadina è una struttura durevole di comunità umana presente in ogni parte del mondo. Come tale, esso non è semplicemente un dato empirico di un tipo di comunità umana, ma può anche rappresentare una fonte inestinguibile di valori religiosi e morali.

2. *Religione popolare come religione dei laici in una comunità religiosa, in contrasto con quella del clero. Il clero è il depositario di una tradizione colta, solitamente basata sul privilegio del saper leggere e scrivere.* Un altro tipo di religione popolare si riscontra nelle comunità religiose nelle quali l'istruzione è, in linea di massima, privilegio del clero. Il clero si fa portavoce dell'autorità della tradizione mediante l'utilizzazione dei testi religiosi. I laici possono imparare a memoria e ripetere alcuni di questi testi nel culto e nel rito, ma non posseggono gli strumenti e l'autorità istituzionale di chi è istruito. Clero e laici possono condividere e rispettare altre tradizioni che vengono dalla vita dei laici. Si tratta di quelle tradizioni legate alla sacralizzazione delle stagioni agricole ed al culto incentrato sulla venerazione delle reliquie e dei santi, sulle persone pie, sui pellegrinaggi e via dicendo.

Un'altra definizione di questo tipo di religione popolare viene da una società nella quale l'istruzione non è privilegio del clero o di una *élite*. I laici possono accedere ad alcuni testi autorevoli o quasi autorevoli, pur senza possedere il potere di interpretare normativamente e di autorizzare questi testi. Essi, perciò, interpretano questi testi a modo loro, secondo i propri bisogni e le proprie sensibilità. Un caso interessante di questo tipo di religione popolare è presentato da Carlo Ginzburg ne *Il formaggio e i vermi* (1980), dove si dice del mugnaio italiano Domenico Sandella (soprannominato Menocchio), un contadino letterato che ideò ed elaborò tutta una cosmologia che differiva radicalmente da quella delle autorità ecclesiastiche. In altri casi, il clero può creare per i laici una letteratura religioso-popolare di natura devozionale o catechetica che ha i caratteri della cultura laica più diffusa a livello popolare. Ciò si può vedere nell'adattamento degli archetipi da una tradizione autorevole ad una struttura popolare: ad esempio la popolarizzazione del Kuan-yin nelle letterature buddhiste e le tradizioni locali e popolari concernenti Kṛṣṇa nell'Induismo. In un altro caso, il Natale (la celebrazione della nascita di Gesù Cristo), che si sviluppò da tradizioni più antiche di carattere popolare (pagane), è stato adattato alle culture popolari ed alle economie delle società moderne.

3. *Religione popolare come insieme di credenze, riti*

e valori peculiari di una società. In questo senso essa appartiene al genere delle religioni civili o pubbliche. Con ciò è comprensiva di ogni problematica di natura religiosa interna alla società. Due studi sulla religione greca possono servire per illustrare questo punto. Martin P. Nilsson, nel suo *Greek Folk Religion*, ha descritto la religione delle campagne, la religione popolare-contadina dell'antica Grecia. Jon D. Mikalson, nel suo *Athenian Popular Religion*, tratta della religione greca non in termini di strutture di classe, né a partire dalla distinzione fra rurale ed urbano, ma concentra piuttosto la propria attenzione sulle idee e sulle credenze condivise dalla maggior parte degli Ateniesi alla fine del IV secolo d.C. e nel corso del V. Mikalson va ancora oltre e fa notare come una delle più importanti fonti per questo tipo di religione popolare furono le arringhe presentate in tribunale, dove gli oratori si rivolgevano a giurie composte da un numero di cittadini maschi ateniesi variabile da 500 a 2.500 ed oltre.

Forme simili di religione popolare si riscontrano in tutte quelle culture in cui il sostrato religioso della cultura si insinua e trova chiara espressione – o comunque influenza anche solo leggermente – nella formazione e nei procedimenti di istituzioni pubbliche diverse da quelle destinate a cerimoniali specificamente religiosi. Come tale, questa forma di religione popolare diventa un punto di riferimento obbligato per l'interpretazione del fatto religioso all'interno dello specifico ambito culturale. Nella maggior parte dei casi, questo genere di religione popolare si esprime nei termini di una tradizione religiosa dominante che ha avuto un'ampia e profonda influenza sulla cultura. Ad esempio, nel mondo occidentale, si poteva parlare di Cristianità o di orientamenti biblici; in India di lingua e tradizioni culturali sanscrite; in Cina ed in altre parti dell'Estremo Oriente, di tradizioni confuciane e buddhiste; nei paesi islamici, di tradizioni islamiche. In ciascuno di questi casi, uno specifico orientamento religioso ha influenzato a tal punto la vita culturale che esso stesso è divenuto il linguaggio «naturale» e normativo della religione in generale ed anche le forme secolari della vita culturale vedono le loro origini in quella tradizione religiosa.

Di particolare interesse, in questo senso, è la discussione sorta a proposito della «religione civile» negli Stati Uniti a partire dalla fine della seconda guerra mondiale. Il dibattito si è sviluppato in molte società democratiche a seguito della crescente democratizzazione e secolarizzazione delle istituzioni di questo tipo di società. Quello dello Stato americano è un caso estremo perché, trattandosi di un agglomerato di nazioni diverse, non può basarsi su di una definizione filosofica esplicita o implicita derivata da una religione arcaica o aborigena, né su quella di una religione empirica prestabilita. D'altra parte, i fondatori della nazione non ritennero necessario conciliare la propria religione con quella degli abitanti del luogo, come fecero gli Spagnoli nell'America centrale e meridionale. La nozione di «Dio» o di «Dio della natura» è usata in senso analogo ad un principio arcaico di fondazione, ma i suoi connotati rimangono vaghi; così, i singoli gruppi religiosi interpretano questo principio a modo loro, in nome della libertà religiosa sostenuta negli Stati Uniti. Tuttavia, questa interpretazione non si limita a specifici gruppi religiosi, ma è anche appoggiata e fatta propria da personaggi pubblici in vista, in campo politico e giudiziario, nel corso dei propri discorsi e nei documenti della storia della nazione. Sidney M. Mead (1963) e Robert N. Bellah (1968) hanno dimostrato che le interpretazioni simboliche dell'espressione «Dio della Repubblica» nei discorsi dei presidenti americani erano volte a definire i significati e le implicazioni religiose e morali nella vita pubblica dello stato americano ed a persuadere i cittadini della loro validità.

4. *Religione popolare come insieme di credenze e pratiche esoteriche, che differisce dalla religione comune e civile, ma è solitamente riscontrabile negli strati più bassi della società.* Questo tipo di religione popolare il più delle volte si sviluppa nella società accanto ad altre forme di religione. Ci si riferisce qui a quei fenomeni religiosi come le guarigioni esoteriche, predizioni di eventi non basati su un ragionamento logico e pratiche terapeutiche che hanno un'origine esoterica e che possono implicare una cosmologia diversa da quella prevalente all'interno della società. Nella maggior parte dei casi, praticanti e clienti non possono non tener conto dei modi ordinari di guarigione e di terapia; le credenze e le pratiche esoteriche sono ausiliarie e rappresentano una blanda critica delle forme correnti di questo genere di conoscenze e pratiche nella società in generale. Questo tipo di religione popolare è presente nelle società industriali, in pratiche come la frenologia, la lettura della mano, l'astrologia e in tutto ciò che accompagna le credenze «metafisiche» esoteriche. La natura diffusa di questo tipo di religione popolare si può notare nel fatto che, in quasi tutte le più grandi città dei paesi industrializzati, tutti i più importanti quotidiani e riviste sentono la necessità di pubblicare oroscopi o qualche altra modalità simbolica che faccia appello ad una interpretazione alternativa del mondo.

5. *Religione popolare come religione di una sottoclasse o minoranza all'interno di una cultura.* Classi particolari di individui, definite sulla base delle loro caratteristiche etniche o di una ideologia o mitologia associata ai loro mestieri (ad esempio minatori, fabbri ferrai, macellai, soldati, ecc.), danno luogo ad un altro

tipo di religione popolare. Nella maggior parte dei casi, tali gruppi non rappresentano comunità estranee al contesto culturale in cui sono inserite, ma pongono comunque il problema della «alterità» o della singolarità rispetto alle persone che non fanno parte della comunità a causa del loro tipo razziale o della loro occupazione. Questi gruppi, nondimeno, sono integrati nella struttura sociale come elemento necessario per lo sviluppo di una comune ideologia culturale; essi costituiscono «una parte della società pur senza farne parte». Nella maggior parte delle culture tradizionali, determinate occupazioni, come il minatore od il fabbro ferraio, hanno questa caratteristica. Chi appartiene a queste categorie è relegato in zone precise del villaggio ed a sua volta ha rituali propri ed un modo particolare di intendere la natura del cosmo. Sebbene il ruolo e la funzione di costoro siano capiti dagli altri membri della società e trovino posto all'interno della loro visione del mondo, tuttavia essi creano le basi per una comprensione alternativa della natura della società. Esempi di questa forma di religione popolare, dal punto di vista etnico e razziale, ci sono forniti dalla storia degli Ebrei all'interno della Cristianità o dalle religioni degli Afroamericani nel Nuovo Mondo.

6. *Religione popolare come religione delle masse in opposizione alla religione delle persone evolute, istruite e colte all'interno di una società*. È questa una variante della differenza, già presa in esame, fra laici e clero nelle società gerarchiche e tradizionali. Questa forma di religione popolare deriva dal significato che le masse vengono ad assumere in quanto prodotto dei sistemi democratici ed industrializzati. Mentre nelle più antiche società tradizionali e gerarchiche il clero ed i laici erano entrambi depositari di una tradizione, la moderna definizione di «masse» implica la svalutazione della tradizione ed il venir meno dei valori e delle inclinazioni tradizionali, che sono ora riformulati secondo i parametri di una classe privilegiata beneficiaria di una particolare educazione. Secondo Alexis de Tocqueville, che si è occupato del significato di democrazia in America, democrazia e cultura di massa sono sinonimi. La religione popolare esprimerà perciò le preoccupazioni di natura esistenziale e contingente delle masse in ogni momento della loro storia.

7. *Religione popolare come creazione di una ideologia religiosa da parte dei livelli più elevati di una società*. Il concetto di «popolare» che fin dall'inizio ha occupato gli studiosi della cultura e della religione popolare è stato oggetto di interpretazione e di valutazione da parte degli strati più alti della società. In particolar modo con l'avvento dell'industrializzazione e la nascita dello stato-nazione, le tradizioni locali della popolazione contadina e rurale all'interno di una determinata cultura dovettero rientrare nei fini politici e ideologici degli ordinamenti di carattere più generale e centralizzato dello stato e della sua burocrazia. Dato che il significato ideologico delle culture rurali e contadine era utile agli scopi dello stato, esso fu sostenuto come il più vecchio, tradizionale significato dello stato, derivante dalle sue forme arcaiche. In questo modo, cultura e religione popolari vennero create e sostenute dallo stato attraverso istituti di folclore, musei e con la promozione di ricerche storiche sul passato della società. Sulla base di una genuina ed autentica tradizione popolare e contadina della cultura e della religione, un nuovo significato delle forme popolari è ora accolto e sostenuto dallo Stato.

Considerata questa varietà di forme e significati di religione popolare, è opportuno domandarsi quale elemento comune esse abbiano. Due sono gli elementi comuni. Prima di tutto, «il popolare», in ciascuna delle sue varietà, è collegato con una modalità di trasmissione della cultura. Sia il gruppo grande o piccolo, o il contenuto della religione durevole od effimero, «il popolare» indica l'universalizzazione del suo modo di trasmissione. In contesti contadini e popolari questa modalità di trasmissione si attua tradizionalmente mediante simboli ed archetipi che conservano il loro valore nel tempo e diventano parte integrante della società. Nelle moderne società industriali, le modalità di trasmissione sono diverse e comprendono l'alfabetizzazione, mezzi elettronici, quotidiani, tascabili e così via. Tali modi di comunicazione fanno emergere una cultura popolare che è differente, ma può anche coincidere con quella di altri strati sociali all'interno della cultura stessa. Per l'intensità di queste forme di comunicazione il contenuto delle forme della cultura popolare è suscettibile di rapidi mutamenti. Tuttavia, qui non importa tanto il contenuto, ma il tipo di conoscenza che deriva dalle modalità di trasmissione. Dato il carattere intenso della trasmissione e quello effimero del contenuto, questa forma di religione e cultura popolare si può dire semiotica, inserita cioè in un sistema di segni più che in un sistema di simboli ed archetipi.

La natura della cultura. Il significato di religione popolare presuppone una interpretazione della natura della cultura che dia ragione delle differenze e delle divisioni presenti in ogni sistema culturale unitario. Inoltre, il concetto di cultura deve dar spazio all'interpretazione della religione come uno dei mezzi privilegiati di trasmissione della tradizione culturale.

Una delle più adeguate interpretazioni della cultura come modalità di trasmissione della religione è la descrizione (1965) di Clifford Geertz della religione come un sistema culturale. Secondo la sua definizione la religione è: 1) un sistema di simboli che ha come scopo

2) di provocare nella gente stati d'animo e motivazioni forti, diffuse e durevoli, 3) formulando concetti di carattere generale in ordine all'esistenza e 4) rivestendoli di una patina di fattualità, cosicché 5) gli stati d'animo e le motivazioni sembrino veri. Questa idea di religione come sistema culturale ci fa capire come la religione esprima e trasmetta una certa concezione della realtà del mondo; è perciò evidente che una simile idea, così pregnante ed influente, debba necessariamente implicare una modalità di trasmissione.

Considerando l'idea di religione come sistema culturale secondo l'analisi di Robert Redfield delle divisioni e delle distinzioni all'interno di un sistema culturale, si pone la base del significato di religione popolare in un preciso ambiente culturale (Redfield, 1955). Redfield opera un'ampia distinzione, all'interno di una cultura, fra ciò che egli definisce la «grande tradizione» e la «piccola tradizione». La «grande tradizione» è quella dell'*élite* istruita e spesso della classe dominante, mentre la «piccola tradizione» è quella delle varie categorie e gruppi dei ceti più bassi. L'unione di questi due aspetti ci permette di comprendere il significato della religione popolare dal punto di vista della cultura nel suo insieme. Tuttavia, in ogni parte del mondo, in seguito all'industrializzazione ed alla modernizzazione, diventa sempre più difficile definire il significato della cultura in questi termini. Mentre il potere politico può continuare a permanere in una classe dirigente elitaria che egemonizza molte delle forme di espressione culturale, le modalità di trasmissione, grazie all'istruzione ed ai media elettronici, sono così intense che la distinzione fra l'*élite* e i ceti più bassi, così come tra l'ambiente urbano e rurale, non costituisce più una linea di demarcazione netta per la realtà sociale. Da questo punto di vista, le modalità di comunicazione e trasmissione hanno a che fare tanto o di più con l'integrazione e la totalità della cultura quanto con il contenuto dei sistemi simbolici o dei significati ideologici.

Considerazioni di tal genere portano ad alcune conclusioni a proposito della posizione e del significato della religione nelle società contemporanee industrializzate. La trasmissione avviene con ritmi così incalzanti che il suo contenuto non ha più un ruolo primario; così, l'idea di religione come elemento che determina stati d'animo e motivazioni forti, diffusi e durevoli, è applicata alle varie esperienze più che non al contenuto ed alla sostanza. La religione popolare, così, non è più definita in termini di mantenimento delle tradizioni, ma in termini qualitativi rispetto alla natura delle singole esperienze. Così, chi voglia studiare la religione popolare nelle società moderne potrà indirizzare la propria ricerca a tutta una vasta gamma di media come televisione, radio e giornali, dove gli appartenenti ad un ambito culturale espongono le proprie esperienze; e all'occorrenza possono servire anche eventi sportivi e ricreativi, attività politiche e così via. Da questo punto di vista, il popolare si avvicina, per alcuni aspetti, all'antico concetto originale di «popolare», legato al mondo contadino-popolare e organico. Nella società organica contadina-popolare la trasmissione avveniva in modi relativamente lenti e così il contenuto della trasmissione stessa predominava, facendo sì che la comprensione del contenuto simbolico informasse, a livello conscio od inconscio, la vita della società. Nelle moderne società industriali la trasmissione è capillare, ma il contenuto non è più portavoce di una forma organica ed integrativa.

Cambiamento sociale. L'idea di un ordine sociale organico, definito in termini di cultura primitiva, contadina o popolare, implica il più delle volte una società del tutto equilibrata, integrata e statica. Ciò non è sempre vero: tutte le società presentano divisioni e segmentazioni di vario genere, e queste sono spesso espresse in termini religiosi. Esse si possono riscontrare nei significati religiosi definiti dal sesso, così come nei diversi livelli della conoscenza religiosa dove, ad esempio, un certo tipo di conoscenza esoterica o segreta è in mano ad una *élite* ed un significato religioso più pubblico e generico è presente nella società in generale. Un buon esempio di questo fenomeno si trova nel resoconto di Marcel Griaule sulla conoscenza di Ogotemmêli, il vecchio sapiente dei Dogon. La conoscenza posseduta da Ogotemmêli trova corrispondenza nel significato pubblico e nei simboli della religione dei Dogon, ma la conoscenza del primo è più profonda ed ha dimensioni metafisiche. Questo tipo di conoscenza e questi tipi di individui si trovano in molte società tradizionali.

Una situazione simile si riscontra nelle società in cui gli sciamani posseggono una conoscenza superiore, diversa da quella delle persone comuni. Dove ci sono differenze di pensiero e di struttura sociale, esiste sempre la possibilità di una tensione fra le divisioni sociali (o all'interno stesso dei gruppi sociali) e/o i modi di pensiero; queste tensioni, in qualsiasi momento, possono portare ad elementi di novità e provocare così cambiamenti all'intera società nel suo insieme.

Oltre ai cambiamenti interni che si producono nelle società organiche, basati sulle differenze di pensiero o sulle divisioni sociali, un cambiamento si può produrre anche ad opera di alcuni riti di particolare pregnanza. È soprattutto il rito dell'iniziazione che porta a nuovi orientamenti religiosi e provoca cambiamenti nell'ordine sociale. L'iniziazione è quel rituale che riguarda la formazione di nuovi esseri umani. Introduce l'iniziando nella comunità umana attraverso l'espe-

rienza religiosa del mondo degli esseri sacri nei tempi mitici. Spesso, nei rituali di iniziazione, al candidato viene fatto sperimentare il ritorno ad un tempo antecedente alla creazione e poi, attraverso il rito, gli vengono fatte ripercorrere le fasi archetipali della prima creazione. La capacità di imitare, ricreare o rinnovare il cosmo è una possibilità presente in ogni rituale di iniziazione e questa esperienza può diventare la base per cambiamenti sociali all'interno della società. L'idea che può esistere un nuovo modo di essere costituisce la base del cambiamento radicale in questo rituale religioso.

Esistono poche notizie sulle forme di iniziazione che portavano ad un profondo cambiamento sociale nelle società extraeuropee prima dell'arrivo degli Europei; tuttavia, i culti di iniziazione di questo genere, nelle culture europee precristiane, attestano le loro implicazioni nei cambiamenti interni all'ordine sociale. Le religioni misteriche greco-orientali crearono una forte tensione all'interno dei culti religiosi pubblici del periodo ellenistico, esprimendo una esperienza più profonda e personale delle realtà sacre.

Una maggiore quantità di dati sulla relazione fra religione popolare e cambiamento sociale si ha soprattutto in quelle tradizioni religiose geograficamente e cronologicamente ben definite, dove la tradizione religiosa è diventata sinonimo di tradizione culturale (ad esempio Induismo, Islamismo, Cristianesimo, ecc.). Queste tradizioni ricoprono una vasta gamma di espressioni di divisioni sociali e di pensiero. Come tali, le tensioni al loro interno e tra di esse sono molte e molto più intense. È in tali tradizioni che la distinzione tra struttura organica della società ed *élite* dominante è più pronunciata. Scambi di idee e di esperienze tra queste due strutture principali della società possono aversi in quelle manifestazioni ritualizzate come feste, carnevali, pellegrinaggi. Queste forme rituali favoriscono l'attenuazione delle divisioni sociali e la comunicazione e l'integrazione dei modi e degli stili di vita, che non sono sottomessi al potere quotidiano determinato dalle differenze politiche e sociali fra i due gruppi. Tali rituali non soltanto fanno sì che le differenze sociali si attenuino, ma permettono anche lo scambio di elementi cognitivi essenziali tra i due gruppi. M. Bachtin mostra come queste particolari forme rituali hanno portato alla creazione di specifici generi letterari all'interno dell'*élite* e dei letterati di un ambito culturale, soprattutto per quanto riguarda il carnevale e le feste. I critici letterari hanno a lungo insistito sugli effetti del pellegrinaggio rituale sulla immaginazione letteraria. E. Le Roy Ladurie, nel suo lavoro *Il carnevale di Romans* (1979), ha mostrato come il carnevale abbia favorito l'insorgere di azioni rivoluzionarie dei contadini e della gente di città. Daniel L. Overmyer ha illustrato una simile situazione all'interno della setta del Loto Bianco e nella scuola di Lo Chʻing (1443-1527) in Cina nel XVI secolo (Overmyer, 1976).

Movimenti ed azioni di questo genere, provenienti dagli strati popolari della società, sono detti «prepolitici» da Eric J. Hobsbawm (1959). Con ciò egli vuol significare che la gente non ha trovato una specifica forma di ideologia politica con cui esprimere le proprie aspirazioni nella vita. Anche se ciò può essere vero nella maggior parte dei casi, tali aspirazioni si esprimevano in termini religiosi ed è a questo livello di espressione che la religione popolare acquista particolari significati. In un modo che ricorda la struttura dell'iniziazione delle società primitive, le società contadine e popolari esprimono una nuova autoconsapevolezza della solidarietà esistente tra di loro attraverso simboli arcaici derivanti dai propri modi di vita e da una reinterpretazione della religione tradizionale. In molti casi, simboli e dottrine della religione tradizionale sono capiti in senso più letterale, soprattutto quando questi simboli e dottrine siano espressione di rinnovamento e cambiamento, della fine di un ordine e dell'inizio di uno nuovo. Banditismo e delinquenza ed altre azioni che violano l'ordine sociale sono ammesse in un contesto rivoluzionario, poiché esse sono sancite da quello che Victor Turner ha definito lo *stato liminale*, che forma il contesto dell'attività rivoluzionaria. Questo stato è un ritorno al caos a livello della società.

Nei movimenti religiosi popolari di questo genere compaiono in particolar modo due tipi di personaggi religiosi: la figura profetica e il fuorilegge. Il profeta, come personaggio religioso, non è peculiare della religione popolare. Nella maggior parte dei casi, figure di tal genere sono parte del bagaglio tradizionale della cultura. Nell'ambito della religione popolare, il significato ed il ruolo del profeta è quello di essere la voce del popolo, che critica e condanna gli abusi e le ingiustizie perpetrati dalla classe elitaria dominante. È il profeta che mette in relazione le esperienze reali della gente con il senso religioso primordiale, che emerge dalla vita della gente stessa e con la reinterpretazione della tradizione religiosa.

Il fuorilegge è la figura religiosa eroica, tipica dei movimenti religiosi popolari rivoluzionari. L'archetipo del fuorilegge è quello che, con atti di banditismo, ristabilisce la giustizia all'interno della società; il fuorilegge prende dal ricco per dare al povero. Abbondano i miti e le leggende dei fuorilegge, come Robin Hood in Inghilterra, Janosik in Polonia, Corrientes in Andalusia o Finn nei racconti leggendari irlandesi e scozzesi.

Il significato religioso di rinnovamento del mondo è il tema predominante dei movimenti rivoluzionari po-

polari. All'interno delle tradizioni religiose occidentali, questo tema è debitore del significato simbolico religioso del Messia, il cui avvento preannuncia la distruzione del vecchio mondo o il suo radicale rinnovamento. Il mondo sarà rovesciato – messo sottosopra – in modo da riparare tutti gli errori. Queste attese, vecchie di millenni, non costituiscono soltanto il fine ultimo del movimento in sé e per sé, ma coinvolgono anche le azioni dei suoi seguaci, da un lato consentendo la reimpostazione delle strutture mentali e dall'altro facilitando l'insorgere di un nuovo ordine sociale religioso a livello di religione popolare.

Strutture globali. Con crescente rapidità ed intensità, a partire dalla fine del XV secolo, il mondo occidentale – attraverso l'esplorazione, la conquista e lo sfruttamento militare ed economico – introdusse nei paesi extraeuropei le sue modalità di comunicazione attraverso le strutture del moderno sistema industriale. I sistemi delle economie e delle comunicazioni dell'Occidente furono portavoce delle forme occidentali di mitologia ed ideologia religiosa, spesso caratterizzate da speranze millenaristiche. In questo senso l'Occidente divenne il centro del mondo; le altre aree, la periferia. In altre parole, l'Occidente assunse ruoli e funzioni della classe dominante, mentre le altre parti del mondo facevano la parte delle antiche società contadine o popolari.

A questa egemonia dell'Occidente, in quasi ogni parte del mondo, fa riscontro una pari influenza anche nel campo religioso. In molti casi, nei paesi colonizzati, sorge una nuova *élite*, che imita strutture e forme dell'Occidente. Questo, a sua volta, dà vita ad una nuova forma di popolare – la religione tradizionale della cultura indigena diventa una religione popolare e deve riordinarsi in relazione al potere ed all'autorità della nuova *élite* indigena. Questa situazione non determina solamente una tensione fra le parti opposte. L'impostazione religiosa ed ideologica dell'Occidente interesserà, a vari livelli, l'intera società, e la ristrutturazione della tradizione indigena rappresenterà un amalgama fra le più antiche forme indigene e la reinterpretazione della tradizione religiosa occidentale. In questo contesto emergeranno nuovi significati di religione popolare. Attraverso i sistemi di comunicazione dei colonizzatori occidentali, molti di questi movimenti oltrepasseranno i confini ristretti del proprio ambito culturale in una delle loro modalità. Un esempio significativo è costituito dall'influenza della musica afroamericana diffusasi pressoché ovunque. Walter J. Hollenweger, nella sua opera *The Pentecostals* (1972), ha dimostrato che questa forma di religione nelle sue manifestazioni rappresenta un fenomeno globale, una risposta alternativa e critica che unisce le comunità religiose in tutte le parti del mondo. [Vedi anche *FOLCLORE*. Per la religione del popolo nelle varie tradizioni, vedi in particolare la voce *RELIGIONE DEL POPOLO*, vol. 5.]

BIBLIOGRAFIA

Sebbene esistano istituzioni religiose ai diversi livelli culturali, popolare, folclorico e contadino, il significato della religione non è incentrato nella singola istituzione religiosa. Per la natura stessa di questi tipi di società, la religione è più sovente diffusa nelle forme della vita sociale. Data la varietà delle forme e dei modi delle società e delle comunità popolari, folcloriche e contadine, non sarebbe corretto dire che la religione si identifica con la comunità nel suo insieme. Tuttavia, quasi tutti gli aspetti della vita comunitaria sono in grado di esprimere la vita religiosa. Questa bibliografia comprende così quelle opere che si occupano specificatamente della religione popolare come pure del più vasto ambito delle forme di comunità popolare, folclorica e contadina.

Storia degli studi sulla religione popolare. Per le interpretazioni dell'importanza filosofica di Giambattista Vico e di J.G. Herder, l'opera di I. Berlin, *Vico and Herder*, London 1976 (trad. it. *Vico ed Herder. Due studi sulla storia delle idee*, Roma 1978) è l'introduzione migliore. Cfr. anche G. Vico, *Opere filosofiche*, Firenze 1971. Commenti alle opere di Vico si trovano in D.P. Verene, *Vico's Science of Imagination*, Ithaca/N.Y. 1981. Per Herder, cfr. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91) (trad. it. *Idee per una filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Bologna 1971). Sull'interpretazione di Herder, cfr. H.B. Nisbet, *Herder and the Philosophy and History of Science*, Cambridge 1970; G.A. Wells, *Herder and After*, The Hague 1959; e F.M. Barnard, *Herder on Social and Political Culture* (1969). Per un breve ed illuminante saggio sull'importanza dei fratelli Grimm per lo studio della letteratura moderna, cfr. W. Paton Ker, *Jacob Grimm*, Oxford 1915 (Publications of the Philological Society, 7). Uno studio critico approfondito del metodo e della teoria dei fratelli Grimm si trova in J.M. Ellis, *One Fairy Story Too Many*, Chicago 1983.

La migliore storia dello studio del folclore in Europa è quella di G. Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*, (1952), Torino 1971. Lo studio di P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York 1978, ha un taglio storico, ma è più sistematico che storico. Valide sono ancora oggi la vecchia opera di S. Thompson, *The Folktale*, (1946), rist. New York 1979; e quella di A.H. Krappe, *The Science of Folk-lore*, (1930), New York 1962. Si possono integrare con A. Dundes, *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs/N.Y. 1965; e R. Dorson, *Folklore and Folklife*, Chicago 1972.

Alcune opere di M. Weber si occupano di determinati problemi inerenti alla religione popolare; cfr. *Gesammelte aufsätze zur Religionssoziologie*, I-II, Tübingen 1920-21 (trad. it. *Sociologia della religione*, I-II, Milano 1982); e *Die Stadt*, (1920-21), rist. in *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922 (trad. it. *Economia e società*, a cura di P. Rossi, I-II, Milano 1968, II, pp. 530-669). Ad un indirizzo sociologico più antico appartengono le opere di F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, (1887) (trad. it. *Comu-

nità e società, Milano 1963); e di W.G. Sumner, *Folkways*, Boston 1907.

Molto si può ancora apprendere dall'opera di E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912 (trad. it. *La dottrina sociale delle chiese e dei gruppi cristiani*, I-II, Firenze 1969); e da quella di J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago 1944 (trad. it. *Sociologia della religione*, a cura di G. Filoramo, Bologna 1986). L'opera di Wach è la sola sociologia della religione scritta da uno storico delle religioni e per questo costituisce un valido contributo. Ricco di informazioni è il saggio di C. Geertz, *Religion as a Cultural System*, che si può trovare in M. Banton (cur.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, New York 1966; e in W.A. Lessa e E.Z. Vogt (curr.), *Reader in Comparative Religion*, New York 1965 (trad. it. *La religione oggi*, a cura di D.R. Cutler, Milano 1973, pp. 9-61).

Studi sulla Religione Popolare delle varie aree geografiche. Numerose pubblicazioni sono state dedicate alle religioni popolari, folcloriche e contadine delle varie parti del mondo. Senza tentare di coprire tutte le aree, presento qui una scelta di lavori, validi tanto per il loro contributo tecnico quanto per l'esposizione ricca di dettagli.

Africa. La raccolta di saggi a cura di R.M. Dorson, *African Folklore*, New York 1972, tratta esaurientemente la maggior parte dei generi di folclore in Africa. Due sezioni, «Traditional Narrative» e «Traditional Ritual», sono specialmente attinenti all'idea di religione popolare. L'opera di Ruth Finnegan, *Oral Literature in Africa*, London 1970, è molto polemica. Presenta validi argomenti in favore della natura letteraria della letteratura orale e considera carenti molte interpretazioni di antropologi e studiosi del folclore, perché non valutano giustamente il carattere letterario di questa forma di letteratura. Un capitolo è dedicato alla poesia religiosa, ma il significato di *religione* viene limitato ad un uso del tutto convenzionale. L'opera di Jan Vansina, *Oral Tradition*, Chicago 1965, tradotta da H.M. Wright, è una analisi accurata dei problemi e metodi relativi all'uso delle testimonianze orali come dati storici. I dati per questo studio sono forniti dalle tradizioni dei Kuba. Esso si occupa del rapporto fra le modalità di trasmissione e la natura e il significato della conoscenza che viene trasmessa.

Giappone. Lo studio di C. Ouwehand, *Numazu-e and Their Themes*, Leiden 1964, è importante per la luce che getta sulla ricezione e sulle varie interpretazioni di eventi ai livelli folclorici della società giapponese. Soprattutto in caso di eventi catastrofici, ai livelli folclorici, si ha la comparsa di una certa figura di salvatore per la comprensione di questi eventi. *Folk Religion in Japan*, Chicago 1968, di Ichori Hori, a cura di J.M. Kitagawa e A.L. Miller, è il migliore studio di carattere generale sulle forme e strutture della religione tradizionale popolare in Giappone. Il libro a cura di R.M. Dorson, *Studies in Japanese Folklore*, Port Washington/N.Y. 1963, tratta esaurientemente delle tradizioni folcloriche delle varie classi di lavoratori ed è uno dei migliori studi sulle tradizioni dei lavoratori. Il libro di M. Czaja, *Gods of Myth and Stone*, New York 1974, è uno studio accurato del significato mitico e religioso di alcune forme di simboli e rituali della fertilità in Giappone; è basato su di una metodologia assai elaborata.

Grecia antica. Dei molti studi sulla religione greca, ne ricordo solo tre, il classico studio di N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris 1864 (trad. it. *La città antica*, Firenze 1972); quello di M.P. Nilsson, *Greek Folk Religion*, New York 1961; e quello di J.D. Mikalson, *Athenian Popular Religion*, Chapel Hill/N.C. 1983.

Europa. La maggior parte degli studi sulla religione popolare in Europa devono essere tenuti in considerazione, sia per la ricchezza di particolari sul piano contenutistico, sia per l'impostazione teorica ed i contributi metodologici. L'opera di M. Bloch, *La société féodale* (1939), Paris 1983 (trad. it. *La società feudale*, Torino 1987) è la prima a focalizzare la sua attenzione sull'intero ambito della realtà culturale del periodo feudale. Due opere rappresentative che trattano dall'amalgama delle tradizioni religiose in Europa sono quella di A.B. Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge/Mass. 1960; e quella di G. Kligman, *Calus - Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, Chicago 1981.

Le opere di N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. I. Wandlungen des Verhaltens in den Weltlichen Oberschichten des Abendlandes* (1936), Frankfurt 1969, 2ª ed. (trad. it. *La civiltà delle buone maniere*, Bologna 1982); *Über den Prozess der Zivilisation. II. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation (1937)*, Frankfurt 1980, 2ª ed. (trad. it. *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione. II*, Bologna 1983); e *Die höfische Gesellschaft*, Darmstadt und Neuwied 1975 (trad. it. *La società di corte*, Bologna 1980), illustrano i modelli di comportamento sociale e gli atteggiamenti psicologici che definiscono i processi che portano alla creazione delle classi e degli orientamenti di valore della ideologia della civilizzazione. Processi simili, ma diretti da un centro di governo accentratore, sono descritti in E. Weber, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France*, 1870-1914, Stanford/Cal. 1976 (trad. it. *Da contadini a francesi. La modernizzazione della Francia rurale 1870-1914*, Bologna 1989). Una dettagliata esposizione della cultura popolare in Francia si trova in R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV-XVIII sec.)*, Paris 1978. Uno degli studiosi più prolifici e brillanti della religione e della cultura popolare in Francia è lo storico delle «Annales», E. Le Roy Ladurie. La sua opera comprende: *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris 1975 (trad. it. *Storia di un paese. Montaillou*, Milano 1977); *Le carnaval de Romans*, Paris 1979 (trad. it. *Il carnevale di Romans*, Milano 1981); e *Les paysans de Languedoc*, I-II, Paris 1966 (trad. it. *I contadini di Linguadoca*, Roma/Bari 1984).

Il volume *Religion and the People, 800-1700*, a cura di J. Obelkevich, Chapel Hill/N.C. 1979, è una buona rassegna di alcuni importanti temi nello studio della religione popolare europea. Uno dei saggi contenuti in questo volume, *Popular Religion and Holy Shrines*, di L. Rothkrug, ha avuto un seguito nello studio dello stesso Rothkrug, *Religious Practices and Collective Perceptions. Hidden Homologies in the Renaissance and Reformation*, Waterloo/Ont. 1980. L'importanza di quest'opera risiede non soltanto nella dettagliata descrizione di fenomeni come il culto di Maria a livello popolare, ma anche nel modo in cui solleva il problema delle forme di percezione e conoscenza che derivano da alcuni modi di intendere la religione. Precisi dettagli di carattere storico vengono forniti per i problemi della sociologia della conoscenza religiosa che sono discussi in modo più astratto nel libro di C. Gurvich, *Les Cadres sociaux de la connaissance*, Paris 1966.

Lo studio di C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, Torino 1981 (5ª ed.), resoconto della cosmologia di un mugnaio italiano del XVI secolo, è rapidamente divenuto un classico della religione popolare. Lo studio di Miriam Usher Chrisman, *Lady Culture, Learned Culture. Books and Social Change in Strasbourg, 1480-1599*, New Haven 1982, mostra l'impatto della stampa e dell'alfabetizzazione ai vari livelli culturali in questo periodo. Lo studio di W.A. Christian, *Local Religion in Sixteenth Century Spain*, Princeton 1981, esamina la spiritualità di alcune città della Nuova Castiglia. Lo studio di A.N. Galpern, *The Religions of the People in Sixteenth Century Champagne*, Cambridge/Mass. 1976, compie un'indagine simile per quest'area. Il volume a cura di C. Trinkaus e H.A. Oberman, *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden 1974, contiene saggi che trattano quasi tutti gli aspetti della religione tardomedievale e rinascimentale. Di particolare interesse è la seconda parte, *Lay Piety and the Cult of Youth*. Lo studio di J. Obelkevich, *Religion and Rural Society. South Lindsey, 1825-1875*, Oxford 1976, si occupa dell'evangelizzazione dei contadini da parte della Chiesa metodista e mette in luce l'interazione fra classi inferiori, medie e alte, in rapporto alla forma e alla struttura dell'istituzione religiosa.

Esiste, infine, un eccellente libro del folclorista H. Glassie, *Passing the Time in Ballymenone*, Philadelphia 1982. In questo studio su una comunità rurale irlandese, l'autore, nella sua indagine, descrive il pensiero etico di questo tipo di comunità. Sebbene nessun capitolo o sezione sia esplicitamente dedicato alla religione, l'intera opera riflette l'orientamento religioso di un piccolo villaggio dell'Irlanda. Il capitolo che affronta più da vicino il problema religioso si trova nella parte ottava, *A Place on the Holy Land*.

America moderna. Pochi sono gli studi di carattere generale e sistematico sulla religione popolare americana. Per orientarsi sul problema del significato di «popolo», «cultura», «religione» e di stato nazionale nella democrazia americana, ottima resta ancora la classica opera di A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris 1835-1840 (trad. it. *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, I-II, a cura di N. Matteucci, Torino 1968, II). Il libro di H.R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, (1929), New York 1957, è uno dei pochi studi che solleva il problema del rapporto fra la religione popolare dei livelli più bassi ed i principi fondanti delle istituzioni religiose degli Stati Uniti. Il libro di W. Lloyd Warner, *The Living and the Dead*, New Haven 1959, è un'interpretazione antropologica dei maggiori simboli sacri e profani della società americana. I presupposti metodologici conducono l'autore ad una interpretazione della religione americana a partire dalla prospettiva della religione popolare. Il volume di S.E. Mead, *The Lively Experiment*, New York 1963, è una raccolta di saggi che studia i valori simbolici religiosi in senso lato della realtà culturale americana, in quanto contesto adatto per la comprensione religiosa.

Il lavoro di Catherine L. Albanese, *America. Religions and Religion*, Belmont/Calif. 1981, è il primo tentativo sistematico di trattazione completa di tutte le tradizioni religiose degli Stati Uniti. In quanto tale, evita di considerare la normatività delle principali tradizioni come base per la religione americana, tenendo conto così della religione popolare come elemento empirico e metodologico nello studio della religione americana. Cfr. anche della stessa Albanese, *Sons of the Fathers*, Philadelphia 1976, che affronta il problema del modo con cui la religione popolare istituì e sostenne l'apoteosi di George Washington come padre fondatore della nazione.

Lo studio di W. Herberg, *Protestant, Catholic, Jew*, Garden City/N.Y. 1955, mostra come, per definire le espressioni culturali della religiosità popolare americana, si fece uso di denominazioni di carattere confessionale. Per una discussione della religione civile negli Stati Uniti, cfr. R.N. Bellah, *Civil Religion in America*, in «Daedalus», 96 (1967), pp. 1-21. Il lavoro di P.W. Williams, *Popular Religion in America*, Englewood Cliffs/N.J. 1980, è eccellente per i dati forniti, ma manca di una base metodologica. Gli ultimi due lavori contengono le migliori fonti bibliografiche per molte forme di religione popolare degli Stati Uniti.

Cina. Il libro di D.L. Overmyer, *Folk Buddhist Religion*, Cambridge/Mass. 1976, è uno dei pochi studi approfonditi sul Buddhismo popolare in Cina e si distingue per la sua sagacia metodologica. Il volume *Popular Culture in Late Imperial China*, a cura di D. Johnson, A.J. Nathan e Evelyn S. Rawski, Berkeley 1965, raccoglie diversi saggi sulla cultura popolare di quel periodo. Particolarmente degni di nota sono: *Religion and Popular Culture. The Management of Moral Capital in The Romance of the Three Teachings*, di Judith Berling; *Values in Chinese Sectarian Literature. Ming and Ch'ing Pao-chuan*, di D.L. Overmyer; e *Language and Ideology in the Written Popularizations of the Sacred Edict*, di V.H. Mair.

Studi teorici. Quasi tutti i lavori sopra ricordati dibattono problemi di carattere teorico, ma a questi si deve aggiungere tutta una serie di valide opere ad orientamento puramente teorico. Tra queste, tre studi dell'antropologo R. Redfield, che hanno fortemente influenzato lo studio della cultura e della religione popolare: *The Primitive World and Its Transformations*, Ithaca/N.Y. 1953; *The Little Community*, Chicago 1955; e *Peasant Society and Culture*, Chicago 1956 (trad. it. *La piccola comunità. La società e la cultura contadina*, Torino 1976). Si raccomandano anche due opere di M. Singer; sebbene si occupino fondamentalmente della tradizione induista, esse hanno più ampie implicazioni con molti problemi relativi alla religione popolare ed al suo rapporto con l'urbanesimo e le grandi tradizioni: *Traditional India. Structure and Change*, Philadelphia 1959; e *When a Great Tradition Modernizes*, New York 1972.

Il volume *Approaches in Popular Culture*, a cura di C.W.E. Bigsby, Bowling Green/Ohio 1976, è una raccolta di saggi che aiuta a mettere in luce l'ambiguità e la difficoltà di una chiara definizione del significato di cultura popolare. Di particolare interesse sono: *Popular Culture. A Sociological Approach*, di Z. Barbu; *Oblique Approaches to the History of Popular Culture*, di P. Burke; e *The Politics of Popular Culture*, di C.W.E. Bigsby. Il significato politico ed ideologico di cultura popolare è indagato anche da H.J. Gans in *Popular Culture and High Culture*, New York 1974.

Infine, cfr. O. Zunz, *Reliving the Past*, Chapel Hill/N.C. 1985, una raccolta di saggi che affrontano il problema del significato della storia sociale nei vari contesti storici.

CHARLES H. LONG

RESURREZIONE. Il termine *resurrezione* è legato così profondamente alle concezioni cristiane che risulta estremamente difficile decidere quando e come utilizzarlo per concezioni consimili presenti in altre tradizioni religiose. Il termine, naturalmente, non va adoperato in riferimento alla credenza in un elemento immortale presente nell'uomo (in genere chiamato «anima» o «spirito») che continua a vivere dopo la dissoluzione del corpo, né in riferimento alla credenza in qualche genere di esistenza ininterrotta in un vago regno dei morti. È egualmente esclusa l'idea della reincarnazione, che implica la ripetuta rinascita dell'anima in nuovi corpi. Se noi definiamo la resurrezione come il ritorno alla vita del corpo, o meglio dell'intero uomo, dopo un periodo di morte, incontriamo fenomeni che si adattano a questa definizione soltanto nello Zoroastrismo, nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islam, e qualche elemento di dubbia analogia nel Taoismo e nelle antiche religioni dell'India e dell'Egitto. La credenza nella resurrezione può presupporre una concezione monistica dell'uomo, per cui l'uomo, tutto intero, scompare al momento della morte e resuscita poi per una nuova esistenza; oppure una concezione dualistica, secondo la quale il corpo muore, mentre l'anima, o lo spirito, continua a vivere per essere più tardi riunita al corpo in un essere rinnovato. Un altro fenomeno che dovrebbe essere qui analizzato è quello degli dei morenti e risorgenti (*dying and rising gods*), che sono presenti in molte religioni, talora (ma non sempre) associati alla credenza nella resurrezione.

Taoismo. Nel Taoismo cinese si parla spesso del prolungamento dell'esistenza e del rafforzamento del principio vitale, ma su questi argomenti non vi è una dottrina uniforme. La premessa generale consiste nell'idea che l'uomo, come del resto l'universo, sia composto da numerosi elementi, taluni leggeri, puri e celesti, ed altri pesanti, impuri e terrestri. Questi elementi sono tenuti insieme dal principio vitale, o soffio vitale. Secondo un'antica tradizione, un certo Po Yu riuscì a rafforzare la sua vitalità al punto da poter effettivamente ritornare in vita, dopo essere morto per qualche tempo. Siamo invece sufficientemente informati su alcune pratiche – meditazione, uso di bevande alcoliche, riti magici – che consentono di sostituire gli elementi inferiori e mortali dell'uomo con quelli superiori e immortali e di rafforzare il principio vitale impedendogli di essere separato dal corpo. In questo modo l'uomo può ottenere l'immortalità e ascendere al mondo celeste. Ma in questo caso non possiamo parlare di resurrezione nel senso proprio del termine.

India. La religione vedica dell'India antica offre una ricca varietà di credenze sui morti e sulla vita nell'aldilà. Vi è, per esempio, la credenza nei morti che perseguitano i vivi in forma di fantasmi; la credenza nel mondo celeste di Yama, il primo uomo, dove vivono gli antenati; e vi sono accenni a un mondo tenebroso, una specie di inferno. I morti venivano sepolti oppure cremati e ben presto quest'ultima pratica divenne largamente predominante.

La lingua vedica possiede numerose parole per indicare l'«anima», cioè la sostanza spirituale e immortale dell'uomo: *manas* («pensiero, pensante»), *asu* («vita»), *ātman* («respiro»), *tanu* («corpo, sé»). Ma per ciascuna di queste parole la corrispondenza con il termine «anima» non è del tutto corretta. Ciò che appare talora come un fantasma o ciò che abita in cielo o nell'inferno non è, infatti, uno spirito incorporeo, ma il defunto stesso, dotato di una qualche realtà corporea. Nessuna esistenza, infatti, è concepibile senza un corpo. A prima vista, il fuoco in cui brucia il cadavere consuma completamente il corpo; in realtà si ritiene che il cadavere venga trasformato in un corpo celeste. Nel *Ṛgveda* si accenna al fatto che, al momento della morte, le diverse parti del corpo si uniscono alle realtà naturali dello stesso tipo: la carne si lega alla terra, il sangue all'acqua, il respiro al vento, gli occhi al sole, l'intelletto (*manas*) alla luna, e così via. Queste realtà naturali restituiscono poi gli elementi del corpo al defunto, quando egli sale al cielo nel fuoco del rogo funebre. In questo modo l'individuo viene ri-creato nell'altro mondo come una specie di ombra, che appare identica al suo io precedente, ma che non può essere toccata o abbracciata. Benché questa concezione differisca notevolmente dall'idea cristiana della resurrezione, essa può forse essere indicata con questo termine.

Nelle *Upaniṣad* il termine *ātman* («respiro») indica l'elemento spirituale e imperituro nell'uomo, identico allo «spirito» dell'universo, che è chiamato *brahman*. Questa relazione apre la via all'idea mistica dell'unione tra lo spirito dell'uomo e l'elemento divino presente nel cosmo, ed anche all'idea che l'anima può rinascere in un nuovo corpo (reincarnazione). Ma in questo modo finisce per perdersi l'idea della resurrezione.

Egitto. Le antiche concezioni egizie sull'altro mondo sono assai complesse, soprattutto perché sono costituite da elementi di differente origine e appartenenti a diversi stadi di sviluppo. L'uomo è costituito da due elementi incorporei, nessuno dei quali corrisponde al concetto moderno di anima. Il *ba*, che di solito viene tradotto come «anima», è in genere rappresentato da un uccello; esso può indicare una potenza o una manifestazione esterna e rappresenta la facoltà di «assumere qualunque forma». Quando un uomo muore, il suo *ba* abbandona il corpo, pur continuando a gironzolare intorno al cadavere. Il *ka*, invece, riassume in sé le idee di forza vitale, di nutrimento, di doppio e di spirito.

L'egittologo Alan Gardiner propone di tradurlo con «personalità, anima, individualità, temperamento, sorte o posizione». Il *ba* e il *ka* non possono sussistere senza un sostrato corporeo: per questo motivo il cadavere viene imbalsamato, allo scopo di assicurare la loro esistenza. Inoltre i riti funerari trasformano il defunto in un *akh*, uno spirito «luminoso» o «trasformato». In questa condizione il defunto continua a vivere nel regno di Osiride, il dio degli Inferi, che un tempo è morto ma poi è tornato a vivere come sovrano dei morti.

Altre dottrine sono quelle del giudizio di Osiride sulle azioni del defunto; della partecipazione del morto al viaggio del dio del sole, Re, sulla sua barca; del confinamento negli Inferi di mostri e di altri pericoli per mezzo di formule magiche; della vita felice del defunto nei Campi di canne. Una concezione diffusa sembra essere quella del riassorbimento nel grande ritmo dell'universo. Osiride era, fra l'altro, un simbolo del grano: per questo i defunti, unendosi ad Osiride, partecipano al rinnovamento della vita attraverso la crescita del grano. E quando raggiungono il dio del sole, essi prendono parte all'esistenza dell'astro, che ogni mattina si rinnova. È difficile stabilire se questo tipo di credenze sia correttamente da annoverare tra le credenze nella resurrezione, o se appartenga, invece, ad una diversa categoria.

Zoroastrismo. I testi zoroastriani più antichi non menzionano la resurrezione del corpo, ma soltanto l'ascesa dell'anima al paradiso. Nell'*Avesta* recente vi è invece almeno un riferimento alla resurrezione: «Quando i morti risorgerannno, verrà l'Uno Vivente e Incorruttibile e la vita sarà trasfigurata» (*Yasht* 19.11). L'Uno Vivente è il salvatore Saoshyant (pahlavico: Sōshans), che giungerà alla fine dell'età presente. Un altro passo (*Yasht* 13.11), che parla di riunire insieme ossa, capelli, carne, viscere, piedi e genitali, non si riferisce in realtà alla resurrezione, come spesso è stato detto, ma alla nascita.

Nel *Bundahishn*, un trattato cosmologico del IX secolo d.C., viene esposta nei dettagli (a partire dal capitolo 30) la dottrina relativa a ciò che accade al momento della morte. L'anima rimane accanto alla testa del cadavere per tre notti e poi si allontana. Se l'uomo era un giusto, l'anima incontra un vento profumato, una vacca lustra e una stupenda fanciulla, e infine viene condotta, attraverso il ponte Chinvat, nel paradiso. Se invece il defunto è stato malvagio, l'anima incontra un vento nauseabondo, una vacca sparuta e una ragazza orrenda, e precipita dal ponte nell'inferno. Questa descrizione deve essere letta in connessione con il quadro di idee esposto nel frammento dell'*Avesta* intitolato *Hadhōkht Nask*, in cui si afferma che, dopo tre notti, l'anima incontra la sua *daēnā*, che, a seconda delle sue opere, appare come un'affascinante fanciulla oppure come una megera deforme. Evidentemente la *daēnā* è la copia celeste o il doppio dell'anima, le cui caratteristiche dipendono dalle azioni compiute dall'uomo in questa vita. Quando l'anima e la *daēnā* si sono riunite, la parte spirituale dell'uomo è completa e può entrare nella vita eterna.

Il capitolo 33 del *Bundahishn* descrive il corso del mondo, la sua evoluzione, attraverso periodi successivi, verso la fine, quando il male sarà sconfitto e il mondo sarà diventato perfetto. Il capitolo 34 tratta invece della resurrezione. Alla venuta del terzo ed ultimo salvatore, Saoshyant, i morti saranno ridestati; per primo l'uomo primordiale, Gaya-maretan (pahlavico: Gayōmard), poi la prima coppia umana, Mashyē e Mashyānē, e infine tutto il genere umano. Quindi avrà luogo la grande riunione, nella quale saranno rivelate le azioni buone e cattive compiute da ciascuno. I peccatori saranno puniti, mentre i giusti entreranno nella beatitudine del paradiso. Un fiume di metallo fuso si stenderà sopra la terra: i malvagi saranno bruciati (e purificati); i giusti lo percepiranno come un latte tiepido. Alla fine tutti saranno salvati e la creazione verrà di nuovo ripetuta.

Concezioni consimili sono esposte nel capitolo 34 delle *Selezioni di Zatspram* (più o meno contemporaneo del *Bundahishn*). In questo testo ci si chiede come potranno le creature scomparse ricevere ancora il loro corpo e vivere di nuovo. La prima risposta è che è più facile riunire parti già esistenti piuttosto che crearle dal nulla. Se Ahura Mazda fu capace, un tempo, di crearle, sarà capace ancora di riunire nuovamente parti disperse. Vi sono cinque «magazzini» che raccolgono le sostanze corporee di coloro che sono morti: la terra prende la carne e le ossa; l'acqua raccoglie il sangue; le piante conservano la testa e i capelli; la luce del firmamento riceve il vigore; e infine il vento accoglie lo spirito. Al tempo della trasfigurazione (*Frashōkereti*; pahlavico: *Frashkart*), Ahura Mazda riunirà ancora una volta tutti questi elementi e creerà nuovi esseri umani. Questa spiegazione è assai simile alle dottrine espresse nel *Ṛgveda*. La dottrina zoroastriana combina dunque due idee, differenti per origine e per natura: l'idea dell'anima che si riunisce nell'altro mondo alla sua copia e l'idea della resurrezione dei corpi. La scarsità delle fonti ci impedisce di seguire nei dettagli il processo di fusione di queste due diverse concezioni.

Ebraismo. L'Antico Testamento non possiede la dottrina della resurrezione. Quando viene detto: «Io uccido e faccio vivere, io ferisco e guarisco» (Dt 32,39), oppure «Il Signore uccide e conduce alla vita, egli fa scendere nello She'ol [il regno dei morti] e fa salire in alto» (1 Sam 2,7), si vuole sottolineare il fatto

che Dio è l'origine e la causa di ogni cosa, piuttosto che alludere alla resurrezione. Di solito le Scritture affermano che «se un uomo muore, egli non tornerà a vivere» (Gb 14,4), e che «colui che scende nello She'ol non risalirà mai più» (7,9). Nel *Libro dei Salmi* viene espressa la convinzione generale che Jahvè è più forte della morte e può liberare dallo She'ol: «Tu hai liberato la mia anima dalla morte, i miei occhi dalle lacrime... Io camminerò davanti al Signore nella terra dei vivi» (116,8s.); «Non morirò, ma vivrò... egli non mi ha abbandonato alla morte» (118,17s.); «Dio riscatterà la mia anima dal potere dello She'ol» (49,15). Non viene, però, mai specificato come questa liberazione avrà luogo; per il salmista è sufficiente sapere che Dio non lo abbandonerà alla morte o allo She'ol. Per spiegare il meccanismo di questa liberazione dobbiamo probabilmente riferirci al linguaggio metaforico, che allude alla guarigione da una malattia o alla liberazione da qualche pericolo mortale. Malattie e calamità costituiscono, infatti, una morte potenziale e significano perciò essere in potere dello She'ol; di conseguenza la liberazione dalla malattia o dal pericolo corrisponde alla liberazione dalla morte. È interessante ricordare che quando a Babilonia un dio viene definito «rianimatore dei morti», ciò significa chiaramente che egli guarisce le malattie.

Ezechiele 37 riporta una visione avuta dal profeta: un cumulo di ossa disseccate che ritornano a vivere per mezzo dello «spirito». In un primo tempo il testo fu inteso come riferito alla resurrezione (per es. negli affreschi della sinagoga di Dura Europos), ma il contesto indica che le ossa rappresentano il popolo ebraico: la visione significa che, proprio come è impossibile che le ossa dei defunti tornino a vivere, così sembra impossibile che la nazione di Israele possa ristabilirsi. L'impossibile, tuttavia, viene reso possibile da un miracolo.

In *Isaia* 26,19 si legge: «I tuoi morti vivranno, i loro corpi risorgeranno». Questo passo rinvia evidentemente al versetto 14: «I morti non vivranno, le ombre non risorgeranno», che si riferisce invece ai nemici di Israele. Probabilmente, perciò, bisogna interpretare il versetto 19 sulla stessa linea indicata per *Ezechiele* 37: Israele si trova in una condizione migliore dei suoi nemici, quindi Israele «vivrà». Nel versetto successivo, tuttavia, si legge: «Déstati e rallégrati, tu che dormi nella polvere»: potrebbe trattarsi di un antico e vago accenno alla resurrezione dei morti. Ma il capitolo in questione appartiene all'ultima sezione del *Libro di Isaia*, la cosiddetta *Apocalisse di Isaia*, che risale, a quanto sembra, soltanto al III secolo a.C.

L'unico chiaro riferimento alla resurrezione si incontra nel *Libro di Daniele* (circa 165 a.C.), in cui leggiamo (12,2): «Molti di coloro che dormono nella polvere si risveglieranno, alcuni per la vita eterna, altri per l'infamia eterna». In questo caso non dovrebbero esserci dubbi: i defunti sono descritti come dormienti, pronti ad essere ridestati dal loro sonno. Essi, di conseguenza, torneranno a vivere. Per la verità non viene detto esplicitamente che tutti i morti risorgeranno, anche se «molti» (*rabbīm*) ha spesso questo significato. Neppure si dice che soltanto i giusti saranno resuscitati; anche gli altri saranno risvegliati, ma soltanto per subire l'infamia eterna.

Si è spesso ritenuto che l'idea della resurrezione sia giunta ad Israele provenendo dalla religione cananea. In questa tradizione religiosa, infatti, la morte e la resurrezione del dio Baal rivestono un ruolo significativo, simboleggiando la morte e il rinnovamento ciclico della vegetazione. Tuttavia, sulla base della documentazione disponibile, la resurrezione del dio non viene in alcun modo estesa anche agli uomini. Piuttosto bisogna notare che *Isaia* 26,19 accosta il ritorno alla vita dei defunti alla caduta della rugiada di luce, e che la rugiada riveste un ruolo importante anche nella mitologia cananea. Probabilmente anche *Osea* 6,2: «Egli ci farà tornare in vita dopo due giorni, al terzo giorno ci farà risorgere» rimanda ad una formula cananea, utilizzata dal popolo ebraico per commentare il proprio pentimento. Il profeta, comunque, respinge la conversione del suo popolo e rifiuta quindi la sua speranza di tornare a vivere. In definitiva, dunque, sono presenti in sottofondo numerose concezioni cananee, anche se lo sviluppo completo dell'idea della resurrezione fu probabilmente dovuto all'influsso zoroastriano. L'Ebraismo del Secondo Tempio sviluppa ulteriormente questa concezione, senza tuttavia raggiungere alcun consenso generale sui particolari. Le testimonianze, infatti, non si accordano soprattutto sul significato della resurrezione, considerata alternativamente come la riunificazione del corpo e dell'anima, oppure come un rinnovamento totale dell'uomo intero.

Uno dei più antichi riferimenti alla resurrezione si incontra nel *Secondo libro dei Maccabei* (I secolo a.C.): questo passo dimostra che l'idea della resurrezione è legata alla credenza in una giusta ricompensa, specialmente in caso di martirio. Sette giovani fratelli vengono torturati e uccisi dal re Antioco e uno dopo l'altro proclamano la propria fede nella resurrezione: «Il Re dell'universo ci farà risorgere per un eterno rinnovamento della vita» (7,9). «Noi nutriamo la speranza, offerta da Dio, di essere nuovamente innalzati da lui; per te invece non vi sarà resurrezione alla vita». La madre, infine, rivolgendosi ai suoi figli: «Dio, nella sua misericordia, vi darà nuovamente respiro e vita» (7,23). Il fondamento di questa speranza consiste nel fatto che i figli stanno sacrificando la loro vita «per le leggi di

Dio», e ripetutamente viene affermato (per es. a 7,36) che il re riceverà la giusta punizione per la sua arroganza. Nulla viene detto sulle modalità della resurrezione, anche se la madre, rivolgendosi al suo ultimo figlio, esprime la speranza «di averlo nuovamente insieme ai suoi fratelli» (7,29): questa espressione sembra indicare la speranza nella ricostituzione, nell'altro mondo, di una qualche forma di vita familiare.

Secondo Giuseppe Flavio (38-100 circa), gli Esseni credevano nell'immortalità dell'anima (*Antichità Giudaiche* 17,18); Ippolito (*Contro le eresie* 9,27) afferma, invece, che essi credevano alla resurrezione del corpo. Negli scritti di Qumran, fino ad ora, non è stata trovata alcuna indicazione al proposito.

Le affermazioni più chiare intorno alla resurrezione compaiono in documenti della fine del I secolo d.C.: in connessione probabilmente con la caduta di Gerusalemme, avvenuta nel 70. Alcuni passi di *1 Enoch* (22; 90,33; 91,10; 92,3) accennano alla resurrezione; ma soltanto nelle cosiddette *Similitudini* (capitoli 37-71, che mancano nei manoscritti di Qumran e probabilmente sono posteriori) questa credenza viene esposta chiaramente: «E in quei giorni la terra restituirà quello che è stato consegnato ad essa, ed anche lo She'ol ridarà quello che ha ricevuto, e l'Inferno restituirà ciò che deve» (1 En 51,1). Risulta chiaro da altri passi (46,6; 49,9s.) che i peccatori non parteciperanno a questa resurrezione, che non consiste nella riunione del corpo e dell'anima, ma nel rinnovamento dell'intero uomo, destinato a vivere in una nuova terra (51,5).

Affermazioni consimili si incontrano anche in altri documenti che risalgono approssimativamente allo stesso periodo. In *4 Esdra* 7,32 leggiamo: «La terra consegnerà coloro che dormono in essa, la polvere coloro che riposano nel silenzio e i sepolcri restituiranno le anime affidate ad essi». La menzione esplicita delle anime sembra indicare che la morte viene vista come una separazione tra corpo e anima (cfr. 7,78) e che la resurrezione consiste, al contrario, nella loro riunione. Anche l'*Apocalisse siriaca di Baruch* parla dell'apertura della cassa del tesoro in cui le anime vengono conservate (30,2). La polvere restituirà ciò che non le appartiene e farà sorgere tutto ciò che ha conservato (42,7); la terra riprodurrà i morti senza mutare la loro forma (50,2). Quest'ultimo testo implica chiaramente la resurrezione del corpo, anche se il contesto mostra che i giusti saranno trasferiti in uno stato angelico. Il termine *anima* sembra riferirsi, come nell'Antico Testamento, all'intero uomo. Infine il *Liber Antiquitatum Biblicarum*, falsamente attribuito a Filone, afferma che Dio «farà tornare alla vita i morti e farà sorgere dalla terra coloro che dormono» (3,10); poi si terrà il giudizio finale e ciascuno riceverà secondo le sue azioni.

Tutti questi testi usano più o meno lo stesso linguaggio formulare, ma la loro concezione dell'uomo non è uniforme. Alcuni parlano di *anima* riferendosi all'intero uomo, altri invece distinguono tra corpo e anima. Comunque la resurrezione implica sempre la restaurazione del corpo e di solito la sua trasfigurazione. Secondo Giuseppe Flavio e il Nuovo Testamento, i Farisei ammettevano la resurrezione dei giusti, mentre i Sadducei la negavano del tutto (At 3,8; Mt 22,23).

Il trionfo dei Farisei, dopo la caduta di Gerusalemme, condusse all'accettazione generale, nel Giudaismo rabbinico, della credenza nella resurrezione. Il capitolo 10 del trattato *Sanhedrin* della *Mishnah* si apre con l'affermazione che chi nega la resurrezione dei morti non parteciperà al mondo futuro, e il resto del capitolo è tutto dedicato alla discussione su coloro che non risorgeranno (*qūm*).

I testi liturgici, come l'*'Amidah*, affermano che Dio «fa vivere i morti e custodisce la fede di coloro che dormono nella polvere» (cfr. Dn 12,2), e che Egli «fa morire e fa vivere, e fa sì che la salvezza germogli» (cfr. 1 Sam 2,6). È interessante che nelle preghiere, nel riferimento a Dio come a colui che manda il vento e la pioggia, sia spesso usato il verbo «germogliare», nel suo senso letterale riferito alla crescita delle piante. In questo modo viene introdotto un parallelismo tra la vita della natura e la vita dell'uomo. Parallelismo che ritorna anche nei commenti del Talmud, che paragonano la resurrezione alla crescita di un granello di frumento (Talm. Bab., *Sanhedr.* 90b; cfr. anche, nel Nuovo Testamento, 1 Cor 15,36), e dichiarano che i morti «germoglieranno» dalla terra (Talm. Bab., *Ketub.* 111b). Questo linguaggio ha forse le sue lontane origini negli antichi culti della fertilità? Un'affermazione rabbinica spiega la resurrezione come la riunione del corpo e dell'anima: «Benedetta sei tu, che restituisci le anime ai corpi dei morti» (Talm. Bab., *Berakh.* 60b). Altri passi, invece, difendono l'ipotesi di una resurrezione a partire da alcune parti dell'uomo (le ultime vertebre, un pugno di sostanza putrefatta), sfuggite alla corruzione e utilizzate come materiale di partenza per la costruzione del nuovo corpo.

Cristianesimo. Nel Cristianesimo delle origini la resurrezione di Cristo costituiva l'evento fondamentale; la fede nella resurrezione era perciò considerata un presupposto della salvezza. Le affermazioni più antiche, nelle lettere di Paolo, sono assai semplici ed enunciano la resurrezione nella forma del Credo: «Dio resuscitò Gesù dai morti» (Rm 10,9); «Gesù morì e poi risorse» (1 Ts 4,14). Talora viene definito il significato della resurrezione di Gesù: «Egli fu designato figlio di

Dio, per propria virtù, grazie alla sua resurrezione dai morti» (Rm 1,4); «Egli fu messo a morte per i nostri peccati e risorse per la nostra giustificazione» (4,25). La scelta dei termini e il contesto indicano 1) che egli morì; 2) che Dio lo fece resuscitare; e 3) che la sua resurrezione non fu solamente un ritorno alla normale vita sulla terra, ma costituì un trasferimento in una esistenza di livello superiore. La questione del corpo e dell'anima non viene affrontata.

La morte e la resurrezione di Gesù sono nominate insieme anche nelle predizioni della passione presenti nei Vangeli (Mc 8,31; 9,31; 10,34 e paralleli), e nelle proclamazioni degli apostoli riferite negli Atti (2,23s.; 19,39s.; 17,3). È difficile dire se l'espressione «al terzo giorno» deriva da un'interpretazione di *Osea* 6,2 (ricordato sopra), oppure si fonda su un'esperienza concreta.

I Vangeli non offrono dettagli sulla resurrezione. Possediamo soltanto la descrizione della tomba vuota (Mc 16,1ss. e paralleli), alla quale Matteo ha aggiunto un tocco apologetico con la storia della guardia corrotta dai sacerdoti affinché riferisca che i discepoli trafugarono il corpo (Mt 28:,1-13). Vi sono però numerose descrizioni delle apparizioni di Gesù, alcune avvenute a Gerusalemme, altre in Galilea. Si discute, tra l'altro, se questa differenza geografica si appoggi su tradizioni indipendenti, e in questo caso sulle loro relazioni reciproche. Secondo Luca, l'ultima apparizione è quella legata all'ascensione di Gesù al cielo; secondo Matteo, invece, è quella associata all'invio degli apostoli a predicare in tutte le nazioni.

Il Nuovo Testamento sembra aver assunto la dottrina della resurrezione universale dal Giudaismo contemporaneo. *Matteo* 12,41 menziona esplicitamente la resurrezione («si risorgerà al giudizio finale») e la presuppone in molti altri passi (per es. Mt 7,22; 8,11; 11,22; 12,41s.). Nella sua risposta ai Sadducei, che negavano la resurrezione, Gesù fa sua l'idea di un'esistenza angelica dei risorti (Mc 12,18ss. e paralleli).

I primi cristiani si aspettavano la seconda venuta di Cristo (la *Parousia*) già nel corso della loro vita. Ma poiché molti morivano senza aver sperimentato la *Parousia*, sorse la questione dell'attendibilità della speranza cristiana. Paolo risponde a queste domande in *1 Tessalonicesi* 4,13-18, affermando che proprio perché Cristo morì e poi risorse, l'unione con lui non può essere spezzata dalla morte. Prima risorgeranno coloro che sono morti in Cristo, quando «l'arcangelo chiamerà e la tromba suonerà», poi coloro che sono ancora in vita saranno portati in cielo da Cristo. Questo processo a due fasi viene ripreso anche nell'*Apocalisse*, secondo la quale i giusti risorgeranno all'inizio del millennio («la prima resurrezione»: 20,6), tutti gli altri al suo termine (20,12s.). La stessa idea sembra presente in *1 Corinzi* 15,22s., dalla quale apprendiamo che «tutti saranno resi vivi in Cristo... dapprima, alla sua venuta, coloro che appartengono a Cristo; poi verrà la fine», quando l'intera potenza del male sarà sconfitta e tutto sarà posto sotto i suoi piedi. In altri passi, invece, ci si riferisce alla resurrezione universale come ad un evento unico: così, per esempio, è presupposto nella parabola del giudizio finale in *Matteo* 25.

La questione delle modalità della resurrezione è trattata da Paolo in *1 Corinzi* 15. Il corpo risorto non è quello vecchio, ma un corpo nuovo, proprio come una nuova pianta nasce dal seme. Non si accenna affatto, invece, ad un'anima immortale. L'intero uomo è mortale e l'intero uomo sarà ricreato come «corpo spirituale». Altri passi del Nuovo Testamento sembrano implicare una sorta di esistenza intermedia, tra la morte e la resurrezione, espressa dalle frasi «essere con Cristo» (Fil 1,23), «essere nel seno di Abramo» (Lc 16,22), ed «essere con Cristo in Paradiso» (23,43). Diverso è infine l'atteggiamento del *Vangelo di Giovanni*. Colui che crede in Cristo riceve la vita eterna qui ed ora (3,36; 5,24). Altre affermazioni dello stesso Vangelo, tuttavia, che molti esegeti attribuiscono ad un redattore posteriore, conservano l'idea della resurrezione alla fine dei tempi (5,28).

Sotto l'influsso greco, la Chiesa antica sviluppò la concezione di un'anima immortale, che continua ad esistere dopo la morte e si riunisce al corpo nella resurrezione. Questa rimase la credenza comunemente accettata nella Chiesa cristiana fino al XX secolo. Alcuni teologi moderni propongono ora di considerare l'uomo come un'unità che viene totalmente dissolta nella morte: la resurrezione implicherebbe una completa ricreazione dell'intero essere.

Islamismo. L'Islamismo condivide con il Cristianesimo la credenza nella resurrezione universale, seguita da un giudizio, ma attribuisce a quest'ultimo maggiore importanza. Nel Corano l'ultimo giorno è detto «giorno della resurrezione» (*yawm al-qiyāmah*), ma anche «giorno del giudizio» (*yawm al-dīn*), «giorno della resa dei conti» (*yawm al-ḥisāb*), o «giorno del risveglio» (*yawm al-ba'th*). Nel Corano vi sono descrizioni assai vivaci del giorno della resurrezione, che si soffermano soprattutto sui fenomeni naturali che lo accompagnano e sull'esito del giudizio: i credenti entrano nel paradiso mentre i miscredenti vengono gettati nel fuoco dell'inferno. In quel giorno «suonerà la tromba» (cfr. Mt 24,31; 1 Ts 4,16) e gli uomini «verranno in gruppo, mentre si apriranno i cieli e le montagne si muoveranno» (sura 78,18-20; cfr. 18,99), «il cielo sarà lacerato... la terra, squarciata, getterà fuori tutto ciò che è in essa» (84,1-4; cfr. 99,1s.). Dopo questi eventi, i morti

«usciranno dai loro sepolcri fino al loro Signore; essi diranno: ahimè per noi! Chi ci ha destati dai nostri giacigli?» (36,51s.).

Nel Corano non si incontra alcun riferimento ad un'anima immortale e la resurrezione non viene mai definita come la riunione del corpo e dell'anima. La sura 81,7 afferma che «le anime saranno accoppiate»: alcuni commentatori intendono il passo nel senso che le anime saranno riunite ai loro corpi; altri ritengono, invece, che esse saranno accostate a quelle a loro simili (buone o cattive), oppure che saranno suddivise in due gruppi.

Quando i miscredenti esprimono dubbi sulla resurrezione, il Corano richiama l'onnipotenza di Dio creatore: «L'uomo dubita che noi riuniremo le sue ossa? In verità, noi siamo capaci di modellare di nuovo le sue dita» (75,3s.); «L'uomo dice: chi animerà le ossa quando esse sono putrefatte? Rispondi: le animerà colui che le ha fatte per primo. Egli conosce tutta la creazione» (36,78s.; cfr. 17,53; 19,68). E ancora: «O uomini, se voi siete in dubbio per quanto riguarda l'origine, sappiate che vi abbiamo creati dalla polvere, poi da alcune gocce di sperma, poi da un coagulo di sangue... e vi abbiamo posti nel grembo che volevamo, fino al termine stabilito; quindi vi abbiamo fatti partorire come bambini... E voi vedete la terra diventare secca, ma noi facciamo scendere l'acqua sopra di essa, ed essa palpita e si gonfia e produce ogni specie di erbe gioiose. E questo è perché Dio – Egli è la Verità – conduce i morti alla vita ed è potente sopra tutte le cose» (22,5s.). Come Dio forma il bambino nel grembo materno e rinnova la vita della vegetazione, così egli è capace di far risorgere i morti. Solo un passo accenna al fatto che il corpo risorto sarà diverso da quello attuale: «Noi abbiamo destinato che sia fra voi la morte... e noi possiamo sostituirvi con altri, simili a voi, creandovi in forme nuove, a voi sconosciute» (56,60s.). Ma in questo caso la formulazione rimane comunque troppo vaga.

La tradizione musulmana successiva ha sviluppato queste concezioni in varie direzioni. Un gran numero di segni, per esempio, annunciano il giorno della resurrezione; il suono della tromba diventa un triplice squillo: lo squillo della costernazione, lo squillo della prova e lo squillo della resurrezione. Incontriamo anche l'idea che nel momento della resurrezione il corpo sarà riunito alla sua anima; inoltre quella secondo la quale la parte inferiore della spina dorsale viene conservata come struttura di partenza per la costituzione del nuovo corpo (come nella concezione rabbinica citata sopra). Alcune speculazioni prevedono una «punizione nel sepolcro» (*'adhāb al-qabr*): subito dopo le esequie il defunto viene interrogato da due angeli, Munkar e Nakir, e, se non sa rispondere alle domande su Dio e sul Profeta, gli viene immediatamente inflitta una punizione.

Numerose speculazioni si basano sull'interpretazione dell'oscuro termine *barzakh*, che è presente nel Corano (23,100) e che viene usato dai commentatori per indicare uno sbarramento o un ostacolo che impedisce il ritorno nel mondo, dopo la morte. Il termine viene talora definito come l'intervallo o lo spazio tra questo mondo e il prossimo, oppure tra la morte e la resurrezione: una sorta di stato intermedio. Ibn Qayyim al-Jawzīyah (morto nel 1350), che compose un libro sulla parte spirituale dell'uomo, presenta diverse teorie su ciò che accade allo spirito tra la morte e la resurrezione: gli spiriti rimangono nella tomba o nelle sue vicinanze; soltanto gli spiriti dei credenti si trovano in paradiso, oppure alle porte del paradiso, o nel pozzo sacro Zamzam, oppure infine alla destra di Adamo. Gli infedeli, invece, finiscono nel fuoco dell'inferno, oppure nel pozzo Barhūt.

Un precedente? La credenza in divinità che muoiono e che ritornano a vivere (*dying and rising gods*) è stata talora considerata una delle origini della credenza nella resurrezione. L'etnologo inglese James G. Frazer (1854-1941) dedicò un volume del suo *Ramo d'oro* agli «dei morenti», interpretando il mito come un simbolo della morte e del rinnovamento della vegetazione. L'esempio più chiaro di divinità morente e risorgente, tuttavia, il cananeo Aliyan Baal, non era ancora conosciuto quando il libro fu scritto, dal momento che i testi ugaritici furono scoperti soltanto nel 1929. Baal è un dio del tuono, della pioggia e della fertilità. Egli viene ucciso dal suo nemico Mot (il cui nome significa «morte» e che rappresenta la stagione secca), e perciò la vegetazione appassisce. A questo punto Anat, la sorella di Baal, uccide Mot e Baal ritorna a vivere: come conseguenza la vegetazione rifiorisce. Questo mito serviva probabilmente come scenario per un dramma rituale, il cui scopo era quello di assicurare la nuova vita della vegetazione e di promuovere la fertilità. Non vi è comunque alcuna traccia di una qualunque credenza nella resurrezione dell'uomo, basata sul ritorno alla vita del dio.

Un altro esempio è costituito dal dio sumerico Dumuzi (accadico: Tammuz). Secondo i miti sumerici, Dumuzi, dio delle greggi e del grano, viene ucciso dai demoni e deve discendere agli Inferi. Nessun testo allude chiaramente alla sua resurrezione, ma qualche accenno indica che alla fine fu deciso che egli trascorresse una parte dell'anno negli Inferi e l'altra parte sulla terra. La sua morte e il suo ritorno alla vita rappresenterebbero perciò il ciclo stagionale. Anche in questo

caso, tuttavia, manca la prova di una esplicita credenza nella resurrezione.

Alcuni elementi tratti da questi due miti (di Baal e di Dumuzi) sono chiaramente riconoscibili in ciò che le fonti greche riferiscono del dio siro-fenicio Adone (feni' cio: *'adōn*, «Signore»). Egli era amato da Afrodite e da Persefone, la Signora degli Inferi; Zeus alla fine decise che Adone avrebbe dimorato metà dell'anno con Afrodite e l'altra metà con Persefone. (Secondo una diversa versione, Adone viene invece ucciso da un cinghiale e viene pianto da Afrodite). Nel caso del dio egizio Osiride, infine, la vicenda mitica pare confermare la teoria della derivazione della credenza nella resurrezione dal mito del dio morente. Il mito di Osiride, conosciuto in numerose versioni, si può sintetizzare in questo modo. Osiride è un re buono, che viene ucciso e fatto a pezzi da suo fratello Seth. La moglie, Iside, lo piange, ritrova il suo corpo, ricompone le sue parti e infine lo riporta in vita per mezzo di una formula magica. Iside poi partorisce un figlio, Horus, che viene riconosciuto come il successore legittimo del padre, mentre Osiride diventa il sovrano degli Inferi. Osiride è un dio chiaramente connesso con l'inondazione del Nilo e con il grano. Queste connessioni si ritrovano in numerosi riti dei «misteri» di Osiride, per esempio nella sepoltura di un'immagine di Osiride fatta di terra e di grano. In questo caso è abbastanza evidente il rapporto con le credenze che riguardano l'esistenza dell'uomo nell'aldilà. Ogni uomo, se viene sepolto in modo corretto, diventa un Osiride nell'altro mondo e condivide perciò l'esistenza del dio.

Ci sono evidenti e notevoli differenze tra queste divinità che muoiono e ritornano e non è neppure chiaro se tutte rimandano alla medesima tipologia divina. Grande cautela, perciò, è necessaria nel cercare di trarre conclusioni sul ruolo svolto da questi miti nello sviluppo della credenza nella resurrezione. [Vedi anche *DEI MORENTI E RISORGENTI*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

Manca ancora una monografia generale sulla resurrezione. Il volume 5 (1965) della rivista «Kairos» contiene una serie di articoli sulla resurrezione nelle diverse religioni; da completare con due studi, sulle concezioni ebraiche, comparsi nei volumi 14 (1972) e 15 (1973) della medesima rivista.

Per un'analisi delle credenze cinesi, cfr. H. Maspero, *Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*, I-III, Paris 1950 (nell'Indice sotto la voce *Immortalité*). Le credenze indiane sono studiate da H. von Glasenapp, *Unsterblichkeit und Erlosung in den indischen Religionen*, Halle 1938. Per le concezioni egizie, cfr. A.H. Gardiner, *The Attitude of the Ancient Egyptians to Death and the Dead*, Cambridge 1935; H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Agypter*, Berlin 1956, 2ª ed., (opera classica ma impegnativa). Per alcuni aspetti particolari, cfr. anche L.V. Zabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, Chicago 1968; G. Englund, *Akh. Une notion religieuse dans l'Egypte pharaonique*, Uppsala 1978. L'unico studio di ampio respiro sulle concezioni iraniche è N. Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme*, Paris 1901 (un'opera per certi aspetti datata, ma ancora utile, come del resto J.D. Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, New York 1926).

Per le concezioni dell'Antico Testamento: Ed.F. Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life*, Westminster 1947; R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection... dans... l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1956. Per una indagine più approfondita, cfr. H. Birkeland, *The Belief in the Resurrection of the Dead in the Old Testament*, in «Studia Theologica», 3 (1950), pp. 60-78; H. Ringgren, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963. Fra gli studi che trattano le concezioni ebraiche e cristiane: R.H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity*, (1899), rist. New York 1979; P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle*, Paris 1971 (trad. it. *Dalla morte alla vita*, Torino 1975). Per l'Ebraismo cfr. anche: H.C.C. Cavallin, *Life after Death*, I.1: *An Inquiry into the Jewish Background*, Lund 1974 (ampia analisi dei testi); G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in InterTestamental Judaism*, Cambridge/Mass. 1972.

Sul Nuovo Testamento: M.E. Dahl, *The Resurrection of the Body. A Study of 1 Corinthians 15*, London 1962; P. Benoit e R.E Murphy (curr.), *Immortality and Resurrection*, New York 1970, 2ª ed.; R.C. Tennenhill, *Dying and Rising with Christ*, Berlin 1967; G. Vos, *The Pauline Eschatology*, Grand Rapids/Mich. 1961. In lingua tedesca: O. Cullman, *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten*, Stuttgart 1963 (trad. it. *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, Brescia 1970); P. Hoffmann, *Die Toten in Christus. Ein Religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster 1978; G. Kegel, *Auferstehung Jesu, Auferstehung der Toten*, Gütersloh 1970.

Sulla resurrezione nella teologia cristiana, cfr. P. Althaus, *Die letzen Dinge*, (1922), Gütersloh 1956; W. Künneth, *Theologie der Auferstehung*, (1934), Giessen 1982; Kl. Kienzler, *Logik der Auferstehung*, Freiburg i.B. 1976 (sui teologi R. Bultmann, G. Ebeling e W. Pannenberg).

Per informazioni sugli dei morenti e risorgenti, cfr., in primo luogo, J.G. Frazer, *The Golden Bough*, IV: *The Dying God*, (1912), London 1955, (3ª ed.), (trad. it. *Il Ramo d'oro*, Roma 1922). Su Dumuzi: Th. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven 1976, pp. 25-73. Su Baal: A.S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhagen 1952; W.H. Schmidt, *Baals Tod und Auferstehung*, in «Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte», 15 (1963), pp. 1-13; M.D. Coogan, *Stories from Ancient Canaan*, Philadelphia 1978. Su Osiride: E.A. Wallis Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, I-II, (1911), New York 1973; J. Gwyn Griffith, *The Origin of Osiris and His Cult*, Leiden 1980, 2ª ed., (da consultare con profitto).

HELMER RINGGREN

RINGIOVANIMENTO. I miti del ringiovanimento sono riscontrabili in tutto il mondo e sotto varie forme. Riferimenti a persone ringiovanite e rimesse in salute si ritrovano non solo nelle antiche culture, ma anche nella società contemporanea. Gli slogan dell'industria pubblicitaria sul ringiovanimento hanno antichi antecedenti come, ad esempio, la presentazione della fabbricazione della birra nell'epopea finnica, il *Kalevala*, che dice: «La birra di Kalevala rinforza il debole, conforta il malato e rende giovane il vecchio». I miti sul ringiovanimento sono uno dei modi con cui il genere umano ha risposto alla paura della morte e all'amore per la vita. Il desiderio di annullare i danni del tempo, di far tornare indietro l'orologio, è esistito da sempre.

Imitazione della natura. Le più antiche culture umane erano legate alla natura, in quanto provavano allo stesso tempo dispiacere e gioia al cambio annuale delle stagioni, soffrivano per la morte della vegetazione quando essa diventava vecchia ed appassita, e gioivano per il ritorno della primavera. Il tramontare del sole all'orizzonte alla fine di ciascun giorno ed il suo rinascere a nuova forza il giorno successivo faceva pensare che anche in natura esistesse una forza capace di ridare giovinezza. Presso i Greci ed i Celti circolavano leggende di un «paradiso occidentale», nel quale gli anziani potevano ottenere la giovinezza. La Donna-che-cambia del pantheon dei Navajo, quando diventa vecchia si trasforma in una giovane fanciulla; come sposa del Corriere del Sole, la sua casa è ad ovest. Dato che si credeva che la terra fosse circondata dall'acqua, quest'ultima fu associata alla rinascita del sole come pure a ciò da cui aveva origine la vita stessa.

I miti del ringiovanimento che sottolineano il ruolo del sonno riflettono un'imitazione della natura. Un mito dei Selk'nam della Terra del Fuoco narra di un eroe culturale di nome Kenos e di tre suoi antenati che, da vecchi, cercarono di cadere in un lungo sonno in modo da potere ritornare giovani. Infine, dopo vari tentativi, essi di diressero al nord, dove furono avvolti in mantelli e posti sulla terra. Dopo pochi giorni essi iniziarono a muoversi ed a bisbigliare, e poi, alzatisi, si accorsero di essere nuovamente giovani. Erano caduti in un sonno che li aveva trasformati.

Il cambio di pelle del serpente lo ha portato ad essere associato al potere di ringiovanimento, così come a quello di curare e trasformare. [Vedi *SERPENTE*, vol. 4]. Una saga islandese descrive un uomo che cambiava la pelle ad intervalli di alcuni secoli e riappariva sempre trentenne. Il *Ṛgveda*, un antico testo dell'India, descrive un sacerdote che, ormai vecchio, era prossimo a morire, ma fu ringiovanito da due divinità guaritrici, che gli tolsero la pelle come fosse un mantello, prolungandogli così la vita e facendolo diventare il «marito di giovinette». Secondo la psicologia del profondo, l'associazione dei serpenti con lo sviluppo di una nuova situazione che si presenta per la prima volta alla coscienza è un motivo ricorrente nei sogni anche al giorno d'oggi.

Lo speciale elisir. Ci sono molti racconti di particolari frutti, erbe o acque che ringiovaniscono o danno la vita eterna. [Vedi *ELISIR*, vol. 2]. Solitamente queste leggende riguardano i cibi degli dei o i cibi di terre lontane che, se potessero essere ottenuti dagli uomini, assicurerebbero loro il risultato desiderato. Una vecchia storia norvegese racconta di un re che, divenuto ormai vecchio, sentì parlare di una terra lontana nella quale c'era un'acqua particolare ed una mela dal valore inestimabile che avrebbero potuto far ringiovanire. Mandò allora il suo figlio maggiore alla loro ricerca, ma il figlio si lasciò distrarre dalle attrattive di una strana città. Lo stesso avvenne per il secondo figlio. Infine il terzo figlio, il più giovane, dopo numerose difficoltà riuscì nell'impresa. Tuttavia, nel viaggio di ritorno i fratelli più vecchi gli portarono via il tesoro e furono loro a ringiovanire il re. In una versione tedesca è l'«acqua di vita» che il re mandò a cercare. Nella mitologia giapponese è presente la storia di Ningyo, la Donna pescatrice, una creatura dalle sembianze di sirena che vive nel mare; si diceva che le donne che erano così fortunate da mangiare la sua carne ottenevano giovinezza e bellezza eterne. Nella mitologia dell'Edda, la dea Idunn, per paura che i giganti gliele rubassero, custodiva le mele che gli dei mangiavano quando iniziavano ad invecchiare. Nella mitologia celtica Fraoch andò in cerca di un albero che cresceva su un'isola in un lago. Ogni mese esso produceva un dolce frutto, che prolungava la vita di un anno e guariva dalle malattie. Nell'antica Cina, si credeva che l'oro, il metallo che non «diventa mai vecchio» (ossia non si ossida), non solo evitasse la decomposizione di un corpo morto, ma anche assicurasse longevità, se ingerito in modo adeguato.

E. Washburn Hopkins cercò di dimostrare, in *The Fountain of Youth* («Journal of the American Oriental Society», 26, 1905), che tutte le molte leggende europee relative a sorgenti magiche o a fontane della giovinezza derivavano originariamente da un racconto del *Mahābhārata*, poema epico indiano. In questo racconto un vecchio uomo che aveva sposato una giovane donna raggiunse un accordo con gli Aśvin (divinità mediche gemelle) per cui egli avrebbe fatto bere loro il *soma*, l'ambrosia divina, se lo avessero ringiovanito. Essi lo condussero al «luogo della giovinezza» e, quando emerse dalle acque, gli erano stati restituiti vigore ed aspetto giovanile. Nei racconti europei, la misterio-

sa e miracolosa fonte è localizzata, senza indicazioni più precise, in Asia. Hopkins ipotizzò che l'esploratore spagnolo Ponce de León fosse a conoscenza di quei racconti quando, all'inizio del XVI secolo, partì per l'India sulla rotta delle Indie occidentali e così, quando in Florida udì leggende di una fonte medicamentosa e curativa, gli venne naturale credere che fosse la famosa fontana della giovinezza. Inoltre Hopkins non condivide la teoria di Brinton (*Myths of New World*, New York 1896), che riteneva che la fontana della giovinezza fosse un mito universale, derivato dalla venerazione dell'acqua come elemento femminile. [Vedi *FONTANA*, vol. 4].

L'annullamento del tempo. Mircea Eliade ha descritto, in *Aspects du mythe*, Paris 1963 (trad. it. *Mito e realtà*, Torino 1968), ed anche altrove, come la salute e la piena giovinezza si ottengano attraverso un «ritorno alle origini», abolendo il lavoro del tempo – tempo «distruttore», come lo definiva il poeta romano Ovidio. Le tecniche per annullare il tempo solitamente comprendevano una ripetizione rituale della creazione del mondo, che permetteva così ad una persona malata di rinascere e di ricominciare l'esistenza con la salute dei primi anni. Gli antichi taoisti ed altri alchimisti cinesi adottarono questi tradizionali metodi di guarigione e li applicarono alla cura delle malattie derivanti dai danni del tempo, cioè dalla vecchiaia e dalla morte. Eliade ha posto in rilievo che esiste una continuità fra i primi interessi per la salute e il ringiovanimento e le tradizioni alchemiche, sia dell'Oriente, sia dell'Occidente. Tutti i simboli, i rituali e le tecniche di queste tradizioni esaltavano un'idea di base: al fine di ottenere il ringiovanimento o una lunga vita, è necessario ritornare alle origini della vita e ricominciare con la vitalità allora presente.

I riti di iniziazione spesso prevedono un «ritorno nel grembo»: l'iniziato è posto in isolamento per un certo periodo ed in seguito esce alla vista come un neonato nel parto. [Vedi *INIZIAZIONE*, vol. 2]. Nell'antica Cina i taoisti adottavano una tecnica di «respirazione embrionale», in cui l'adepto cercava di imitare la respirazione all'interno di uno spazio chiuso, allo stesso modo di un feto. Si credeva che questa pratica tenesse lontana la vecchiaia. I miti riguardanti un «ritorno alle origini» si sviluppano a livelli diversi, alcuni più sul piano fisico, altri più su quello spirituale. Eliade ha fatto notare un simile motivo nel sistema psicoanalitico di Sigmund Freud, che nei suoi metodi di cura implica un «ritorno agli inizi».

Un monito alla prudenza, quando si voglia cambiare il corso del tempo, è espresso nel racconto giapponese di un vecchio taglialegna che, un giorno, assetato, bevve ad un ruscello da cui non aveva mai bevuto prima. L'acqua era eccezionalmente deliziosa e fluiva chiara e rapida. Andò allora al punto da cui sgorgava l'acqua e, quando si inginocchiò per berne ancora un po', si vide riflesso nello specchio d'acqua, ma il suo viso era quello che aveva da giovane. Comprendendo di aver bevuto da una fonte di giovinezza, corse (cosa che non riusciva a fare da anni) a riferirlo alla moglie. Con molte difficoltà riuscì a convincerla della propria identità. Ella insistette per bere della stessa acqua, pensando che il marito non avrebbe voluto una moglie vecchia e si avviò di corsa. Poiché non la vedeva ritornare, l'uomo andò a cercarla. Alla fonte trovò una bambina che giaceva sull'argine. Per la sua bramosia, la vecchia donna aveva bevuto troppa acqua dalla fontana della giovinezza.

Il regno divino. Molti racconti di ringiovanimento sono ambientati nel regno divino o comportano doni o ricompense da parte degli dei. Secondo una leggenda scandinava, l'età di Olger il danese cambiò da cento anni a trenta grazie ad un anello fornito dalla Fata Morgana. Nella mitologia greca, quando Zeus seppe che Prometeo gli aveva rubato il fuoco per darlo all'umanità, si indignò e diede a coloro che lo avevano informato del furto una droga che era un antidoto contro la vecchiaia. Allo stesso modo, al ritorno degli Argonauti, l'incantatrice Medea rese nuovamente giovane Esone, padre di Giasone, con erbe ed incantesimi.

In un mito Navajo, i due figli della Donna-che-cambia erano stati avvertiti dalla Vecchiaia di non camminare sul sentiero su cui camminava lei, ma piuttosto di tenersi alla sua sinistra. Essi però dimenticarono questo consiglio e camminarono sul sentiero. Poco dopo incominciarono a sentirsi pesanti, rallentarono, ed i loro passi divennero più brevi, ed infine non poterono più muoversi, neppure con l'aiuto di bastoni. La Vecchiaia li rimproverò e, secondo quanto detto in un racconto Navajo di creazione, cantò una canzone cosicché in futuro, essa diceva, ogni cosa sarebbe diventata vecchia. Per quella volta, comunque, li fece ritornare giovani e li mandò per la loro strada. In alcune storie, il ringiovanimento continuo è la ricompensa per chi vive in un luogo particolarmente sacro o su un'isola consacrata. Nella mitologia azteca esiste una montagna sacra, residenza della grande madre degli dei, che non si può mai completamente scalare, poiché la metà superiore è costituita di sabbia fine e sdrucciolevole. Tuttavia, chiunque ne salga una parte, diventa di nuovo giovane, a prescindere dall'età, in rapporto alla distanza percorsa.

Alcuni miti spiegano perché la vecchiaia e la morte sono inevitabili. [Vedi *MORTE*, vol. 4]. Nella mitologia mesopotamica, Gilgamesh, al termine di un lungo viaggio alla ricerca di un mezzo per evitare la morte,

viene a sapere che gli dei si erano riservati l'immortalità. Deluso, viene informato, come dono di congedo, di una pianta che ridà la giovinezza. Si immerge allora fino a raggiungere il fondo del mare per prendere la pianta; ma nel viaggio di ritorno, quando si ferma per bagnarsi in una fonte, un serpente gli ruba la pianta e, mentre scappa, cambia la pelle – ottenendo così l'immortalità per i serpenti. Secondo le Scritture ebraiche, mangiare il frutto dell'Albero della Vita, che si trova al centro del Giardino dell'Eden, significa vivere per sempre. Dopo che Adamo ed Eva disobbedirono a Dio mangiando dall'Albero della Conoscenza del bene e del male furono allontanati dal giardino e fu posto un guardiano per proteggere la via d'accesso all'Albero della Vita.

Spiritualizzazione della ricerca. Le mitologie mesopotamiche ed egizie tendevano a sottolineare l'importanza della ricerca dell'immortalità o della vita dopo la morte, mentre nell'antica Cina e nell'India vedica la ricerca era più rivolta al ringiovanimento ed al recupero della giovinezza in questa vita. [Vedi *PERIPEZIE EROICHE DI RICERCA*]. Nel pensiero indiano più tardo, all'inizio del VI secolo a.C., per l'Induismo come per il Buddhismo, lo scopo della vita non era il ringiovanimento, ma la liberazione dall'esistenza terrena. Similmente, all'inizio del VI secolo a.C., le religioni misteriche del mondo mediterraneo rispondevano al desiderio di purificazione e rinnovamento dello spirito umano e trovavano nella natura un modello per quel processo; così il loro scopo dichiarato era di assicurare vita eterna. In seguito, il Cristianesimo pose l'accento su un rinnovamento spirituale più profondo: «Se uno non nasce di nuovo non può vedere il regno di Dio» (Gv 3,3). L'acqua nel fonte battesimale assicurava la possibilità di vita eterna. Nella liturgia eucaristica le parole del sacerdote, al momento della distribuzione del pane e del vino, indicano il loro potere di dare la vita: «Conserva il tuo corpo e la tua anima per la vita eterna».

Implicazioni. Il desiderio del ringiovanimento in questa vita è, tuttavia, ancora presente. Nella cultura secolare del mondo moderno, con la perdita quasi totale del senso del sacro, è sorto un nuovo interesse per il ringiovanimento, visto non come dono del regno divino, ma come obiettivo degli sforzi umani. Secondo antiche testimonianze, sacerdoti ed anziani dell'antica India e dell'antica Cina consumavano gli organi sessuali di animali selvaggi per resistere agli effetti della vecchiaia e recuperare il loro vigore giovanile; simili tentativi di ringiovanimento sono presenti lungo tutto l'arco della storia. Alla fine del XIX secolo ed all'inizio del XX, alcuni chirurghi in Europa e in America settentrionale pretendevano di avere ottenuto il ringiovanimento trapiantando le ghiandole riproduttive dagli animali. La comunità medica in generale rifiutò quella tecnica ed attribuì ad altri fattori i risultati apparenti che erano, nel migliore dei casi, temporanei. Attualmente si ritiene che le vitamine siano il mezzo per attenuare le conseguenze della vecchiaia.

Quando, nel presente, vengono meno certi valori, il malcontento si esprime con un rimpianto del passato. La sete di ringiovanimento può farsi sentire in un preciso momento della storia umana, quando cioè la cultura in senso globale o un individuo particolare sono pronti a passare ad un nuovo livello di coscienza ma nello stesso tempo sono riluttanti ad intraprendere il viaggio e quindi cercano di trovare dei significati nel modo di vita del passato. L'interpretazione evolutiva contemporanea della vita dell'uomo come passaggio di livello in livello, in cui ogni stadio ha un livello di maturazione da raggiungere o di saggezza da acquisire, fa pensare che la sete di ringiovanimento può derivare da un fallimento nell'ascesa al successivo livello di evoluzione. Le indagini della storia delle religioni e la psicoterapia contemporanea dimostrano che gli esseri umani non possono vivere senza dare un significato alla propria esistenza. Dare un volto a questo dilemma, spiegarlo e viverlo da parte degli individui costituisce la sfida che caratterizza la società contemporanea con la sua crescente popolazione di anziani.

BIBLIOGRAFIA

Fra le numerose antologie di miti, comprende molti miti sul ringiovanimento quella di L.H. Gray e altri (curr.), *The Mythology of All Races*, I-XIII, Boston 1916-1932. Un breve contributo di Mircea Eliade, *Rajeunissement et immortalité*, in *Traité d'histoire des religions*, Paris 1948 (trad. it. *Ringiovanimento e immortalità*, in *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954), mette a confronto e discute i vari problemi relativi alle mitologie che si occupano del ringiovanimento. In *Forgerons et alchimistes*, Paris (1956) 1977, 2ª ed. (trad. it. *Arti del metallo e alchimia*, Torino 1980), Eliade fa luce sui tentativi degli alchimisti cinesi e indiani di accelerare l'opera della natura, conquistando così tempo. Un'ampia raccolta di leggende sulla fontana della giovinezza e sui racconti di ringiovanimento ad essa collegati si trova nell'articolo di E. Washburn Hopkins, dal titolo *The Fountain of Youth*, in «Journal of the American Oriental Society», 26 (1905), pp. 1-67.

WALLACE B. CLIFT

S

SACRALITÀ FEMMINILE. Da tempi remoti è invalso l'uso di attribuire il sesso a manifestazioni della potenza sacra nel mondo dell'uomo. In genere queste manifestazioni sono considerate «femminili» quando rispecchiano le più comuni attività fisiologiche e/o culturali delle donne. Per queste ragioni tutto ciò che contiene come in un grembo è considerato femminile, in particolar modo se il contenere può essere percepito come gestazione – ad esempio la gestazione dei semi nella terra. Anche ciò che svolge il ruolo di allevare procurando cibo, protezione e sostentamento spirituale può essere considerato femminile, come la madre che offre latte e protezione al bimbo. Ciò che è soggetto a mutamento può essere femminile, specialmente se cambia periodicamente, come il corpo di una donna con i cicli mestruali od il suo ingrossarsi nella gravidanza per lo sviluppo della vita, o quando sostituisce l'innocente dolcezza dell'infanzia con la voluttuosa pienezza della maturità, questa a sua volta sostituita poi con la flaccidità della vecchiaia. Similmente, ciò che opera cambiamenti al di fuori del proprio essere può essere femminile, proprio come le cure di una donna trasformano il neonato in un bambino autosufficiente, o come l'attività lavorativa di una donna trasforma i materiali naturali in cibo ed in indumenti. I simboli e le divinità femminili erano molto importanti nei sistemi religiosi delle culture antiche e continuano ad esserlo nelle società agricole e presso alcune popolazioni di cacciatori sopravvissute.

Sacralità femminile nella natura. Forse le forme meglio conosciute e più frequentemente citate di sacralità femminile sono state quelle connesse con quella parte del mondo in genere che produce e riproduce se stessa senza l'intervento umano. Molti popoli hanno sperimentato questo mondo «naturale» come un insieme di forze e realtà che limitano e delimitano le possibilità degli uomini. Spesso tali forze e realtà della natura sono considerate femminili. In realtà, l'intero regno naturale può essere sentito come femminile: nelle culture occidentali moderne quando si parla di «Madre Natura» si riconosce questa caratteristica. Ma l'esperienza del femminile nella natura è più comunemente ristretta ad alcuni settori.

La terra. «Secondo Basilio Valentino, la terra... non è un corpo morto, ma è abitata da uno spirito che ne è vita ed anima. Tutte le cose create, inclusi i minerali, attingono la loro forza dallo spirito della terra. Questo spirito è la vita... e dà nutrimento a tutte le cose viventi che ripara nel suo grembo» (C.G. Jung, *Psychology and Alchemy*, in *Collected Works*, vol. 12, Princeton 1968, p. 342). La terra è un organismo vivente e la fonte prima di tutti gli altri organismi che dimorano al suo interno e in superficie. In quanto tale, deve essere riconosciuta come grembo primordiale e madre di noi tutti.

Un poeta dell'antica India celebrava la terra come «la signora di ciò che era e di ciò che sarà» ed affermava che «la terra è la madre, e io sono il figlio della terra»; essa è il «grembo di tutto», che spande il latte per la sua prole (*Atharvaveda* 12.1.1, 10, 12, 43). Un poeta della Grecia antica la cantava come «madre di tutte le cose, che nutre tutto ciò che esiste sul suo suolo» (dall'omerico *Inno alla Terra*). Gli Oglala della parte alta delle Grandi Praterie nell'America settentrionale erano ammoniti in tono solenne: «La terra, infatti, è vostra ava e vostra madre ed è sacra. Ogni passo che si fa

su di essa è come una preghiera» (Brown, 1953, pp. 5-6). Così pregavano: «O tu nostra ava, da cui tutto deriva, e tu Madre Terra che porti ogni frutto e gli dai nutrimento, volgiti a noi e ascoltaci» (*ibid.*, p. 133).

Quando la terra viene rappresentata nell'iconografia, prende la forma di una donna avvenente e matura. Così è stata ritratta nelle sculture dei templi induisti, che illustrano le vicende della sua liberazione per mano di un grande verro che si tuffa all'inseguimento di un demone che la sta trascinando nelle profondità dell'oceano; essa riesce ad uscire dalle acque aggrappandosi timidamente alle zanne del verro. Quest'ultimo è una manifestazione di Viṣṇu, il grande signore dell'ordine cosmico; donde la terra appare anche accanto a Viṣṇu nelle immagini del tempio, come sua consorte nella persona della dea Bhū, che significa «ciò che diviene». L'arte buddhista offre un ritratto più significativo; in scene in cui l'essere-Buddha chiama la terra per dimostrare quanto sia generoso nell'atto in cui compie ogni sforzo per respingere l'attacco del dio della morte e del desiderio, Māra, la dea compare solo ad altezza di busto che fuoriesce dal suolo. La parte inferiore del suo corpo – il «grembo» – la si deve intendere come la terra vera e propria, mentre il busto che ha assunto sembianze umane, è una sua semplice proiezione temporale. L'aspetto interessante è che questa rappresentazione della dea terra, solo con il busto, si trova anche nelle immagini di Gaia, la dea della terra dell'antica Grecia.

La maternità della terra non ha solamente valore metaforico, in quanto, secondo le mitologie di ogni parte del mondo, gli uomini e le altre creature sarebbero uscite, in principio, dal grembo delle sue profondità. I famosi studi dell'antropologo Bronislaw Malinowski sulle isole Trobriand riferiscono che la popolazione di ogni villaggio faceva risalire la propria stirpe ad una sorella e ad un fratello, che erano usciti da un buco nella terra, sito nelle vicinanze del villaggio. Nell'Africa occidentale, similmente, gli Ashanti asserivano che i loro antenati erano venuti da buchi nella terra. Di questo racconto della fuoriuscita dalla terra sono state registrate centoventi versioni tra le popolazioni indigene dell'America settentrionale. Gli Oglala, ad esempio, narrano come gli uomini furono inizialmente spinti con l'inganno ad abbandonare il proprio grembo terreno e che ciò fu il risultato di un complotto fra Inktomi, il Ragno trickster, e Anukite, la Donna Cervo dal duplice aspetto, la paradigmatica seduttrice degli Oglala. Inktomi e Anukite attirarono gli uomini in superficie facendo loro dono di carne e vestimenti e promettendo una ricchezza senza fine, ma, al sopraggiungere dell'inverno, i bisonti diventarono sempre più rari e la gente non fu più in grado di trovare la via per tornare alla propria caverna-grembo. Nell'area sudoccidentale, i Navajo ed i Pueblo hanno elaborato miti molto complessi riguardanti la fuoriuscita dalla terra che descrivono come gli uomini siano man mano passati a livelli di sempre maggior perfezione, salendo attraverso una successione di grembi fino a far la loro comparsa sulla superficie della terra.

Come veniva concepita questa progenie nata dalla terra agli inizi? La terra non aveva necessariamente bisogno di un compagno che la mettesse in grado di produrre i suoi parti. Così i miti delle isole Trobriand, ricordati sopra, non fanno alcuna menzione di un genitore che renda fertile la grande genitrice, né i maschi delle Trobriand pensavano di essere loro a fecondare le femmine: come la terra da cui discendevano, le donne delle isole Trobriand ricevevano direttamente nel proprio grembo gli spiriti degli avi e li restituivano alla vita come bambini. Di qui sia la terra sia le donne davano luogo ad una sorta di nascita verginale o di partenogenesi. [Vedi *NASCITA VERGINALE*, vol. 3].

In altri contesti culturali, tuttavia, la terra si accoppia con un fecondatore maschio, di solito il padre cielo. Prima che il mondo a noi noto venisse creato, le due entità ne costituivano una sola, strette in un abbraccio eterno. Ma ad un certo punto l'abbraccio si sciolse e la terra e il cielo si separarono, facendo sì che la luce ed il movimento entrassero nel regno così interpostosi. A volte questa separazione è volontaria, come nel lungo racconto cosmogonico degli Zuni dell'America settentrionale, dove la madre terra caccia via il padre cielo, dopo essere rimasta incinta. Spesso la separazione è attuata con l'intervento di forze esterne. In una versione di questo mito, presente presso la tribù Arawa della Nuova Zelanda, i genitori primordiali Rangi e Papa vengono separati dal proprio figlio, che si è stancato delle tenebre. Dopo molti inutili tentativi, i genitori sono finalmente allontanati l'uno dall'altro dal loro figlio Tane-mahuta, il «padre delle foreste», vale a dire da un albero gigantesco. Nel mondo mediterraneo l'azione si fa ancor più violenta: secondo il poeta greco Esiodo, il padre e la madre primordiali, Gaia e Urano, vengono separati quando il loro figlio Crono castra il padre con un falcetto.

Se la terra è una madre sacra, ne consegue che gli atti relativi alla sua lavorazione sono potenzialmente atti di violenza. La violenza, implicita nel giardinaggio, è descritta realisticamente in un mito dell'isola di Ceram, in Indonesia. Una giovinetta in età puberale, di nome Hainuwele, è uccisa e fatta a pezzi, come ricordato da una danza circolare del suo popolo. Una volta piantate, le parti del suo corpo originano gli ignami, che costituiscono il cibo ed il prodotto ortofrutticolo principale degli isolani. Ma la sua uccisione porta an-

che la morte nel mondo: la violenza che la sua gente fa ad ogni igname, così importante, costa loro però anche la vita paradisiaca che esisteva precedentemente.

Riluttanza a violare la terra per ottenerne i prodotti si può anche riscontrare nelle parole frequentemente citate del profeta indiano americano Smohalla. A chi gli diceva che il suo popolo dovrebbe diventare contadino, Smohalla rispondeva: «Tu mi chiedi di arare la terra. Posso forse prendere un coltello e squarciare il petto di mia madre? Così, quando morirò, non accoglierà il mio cuore nel riposo. Tu mi chiedi di scavare in cerca di pietre. Potrò forse scavare sotto la sua pelle in cerca delle ossa? Così, quando morirò, non potrò entrare nel suo corpo e nascere di nuovo. Mi chiedi di tagliar l'erba, di far il fieno e di venderlo e di diventare ricco come un uomo bianco. Come potrei osare tagliare i capelli di mia madre?» (James Mooney, *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, vol. 14, Washington/D.C. 1896, p. 721). [Vedi *TERRA*, vol. 4].

La caverna come grembo terreno. Se gli uomini sono i figli della terra, nati dal grembo che è la sua profondità, l'importanza delle caverne, nella pratica e nella credenza religiosa, diventa chiara. [Vedi *CAVERNA*, vol. 4]. Spesso un popolo individua, come proprio luogo d'origine, una caverna o una grotta nella parte di territorio più antico. Così, ad esempio, gli Oglala dicono che i loro antenati provenivano da una Caverna del Vento, situata sulle Colline Nere del Sud Dakota. La credenza che le caverne fossero i grembi terreni originari può spiegare la presenza di grandi santuari nelle caverne dei tempi paleolitici in Europa. Le pareti di queste caverne, in cui si trovano splendidi dipinti di animali e scene di caccia, sono tutte difficili da raggiungere e sono situate lontane dall'entrata. Per tale motivo alcuni studiosi hanno pensato che queste caverne possano esser state utilizzate per un altro tipo di «nascita» dalla terra, cioè per rituali di iniziazione, come quelli che ancora oggi caratterizzano un ritorno simbolico al grembo. In questo caso, il ritorno sarebbe inteso in modo letterale, poiché gli iniziati costruivano la loro strada faticosamente, per introdursi nelle viscere della terra, da cui i loro antenati erano venuti.

Un altro tipo di ritorno alla Madre Terra si ha quando gli uomini incontrano la morte. Non ci deve perciò sorprendere che gli Inferi siano spesso situati in una caverna sottoterra. Nell'*Eneide* di Virgilio, l'eroe Enea discende agli Inferi attraverso una caverna situata a Cuma, ad occidente dell'odierna Napoli. Allo stesso modo, l'Erebo o il Tartaro dei Greci era situato in una regione sotterranea, come lo She'ol degli Ebrei. I testi musulmani descrivono l'oltretomba come un grande cratere di fuoco, chiamato Jahannam, in cui gli ingiusti saranno buttati dopo il giudizio. Dante prese spunto da queste idee per descrivere il suo Inferno, come un abisso di fuoco, il cui nadir è situato nelle profonde viscere della terra.

Il carattere femminile delle caverne o dell'oltretomba, di cui s'è parlato, non è proprio chiaro, sebbene nel mondo classico mediterraneo fosse una dea (la greca Persefone o la romana Proserpina) a condividere il trono della morte con il consorte (il greco Ade o il romano Plutone). Ma nel mondo dei Sumeri la temibile Ereshkigal, divinità solitaria e vedova, era la regina degli Inferi. Similmente, la dea germanica Hel governava da sola l'Inferno. In Giappone le corrispondeva la primordiale antenata Izanagi, che fu la prima a morire dopo che ebbe partorito il fuoco. Tra i Maori della Nuova Zelanda, era Hine-nui-te-po («la grande dea dell'oscurità»), un tempo fanciulla dell'aurora, che dalla vergogna fuggì negli Inferi, dopo aver scoperto che suo marito era anche suo padre.

A seconda dei casi, una femmina temibile può custodire l'entrata dell'inferno; spesso è un mostro femminile più che una donna. Forse il più interessante esempio è fornito da un importante personaggio del mito e dei riti dell'isola Malekula, nell'arcipelago delle Nuove Ebridi. I Malekulani dicono che l'anima, liberatasi con la morte, è soffiata dal vento attraverso le acque della morte. All'entrata degli Inferi, l'anima incontra la mostruosa femmina Le-hev-hev. Davanti a lei, sulla sabbia, c'è il disegno di un dedalo o labirinto, metà del quale è cancellato dal mostro all'avvicinarsi dell'anima, che deve ricostruire la metà del disegno cancellato per poter entrare nell'oltretomba; se non vi riesce, il guardiano la divora. La conoscenza approfondita del labirinto diventa così un punto centrale dei riti di iniziazione dei Malekulani.

La sacralità femminile e le acque. È significativo che il mito malekulano consideri il viaggio della morte non solo come passaggio in un oltretomba femminile ma anche come viaggio attraverso l'acqua. Le acque fanno spesso la loro apparizione nei racconti degli uomini che scendono nelle regioni sotterranee e poi riemergono. [Vedi *ACQUA*, vol. 4]. L'uomo greco, che entrava nel mondo sotterraneo dei morti, doveva attraversare il fiume Stige; denominato da Esiodo «la terribile dea, odiata dagli altri dei», lo Stige era un ramo dell'Oceano, ruscello che serpeggiava intorno al mondo (*Teogonia* 775-778). Secondo Platone, l'anima, che ritornava sulla terra per la rinascita, doveva attraversare un altro fiume, il Lete, il ruscello dell'oblio e ad esso abbeverarsi (*Repubblica* x 620). Anche durante il xx secolo, in alcune aree rurali dell'Europa, le anime dei bambini si pensava uscissero fuori non solo dalle caverne, ma anche da grotte, stagni e fonti d'acqua. In al-

ne versioni degli Indiani d'America il mito dell'emersione da una caverna viene sostituito con quello dell'emersione da un lago, una variante del quale può essere quella di un corso d'acqua sotterraneo che porta in superficie la gente.

Ma le acque non hanno solo una presenza amniotica nel grembo terreno; dal punto di vista cosmogonico possono diventare la matrice da cui la terra stessa è nata. Anche il mito della creazione ebraico e cristiano, decisamente incentrato sul maschio, riconosce la presenza delle acque: all'inizio, lo spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque. Nel Vicino Oriente antico, dove questo mito aveva avuto origine, altri racconti sull'origine del mondo parlano di un graduale processo di evoluzione da queste acque primordiali. Secondo il poema epico babilonese della creazione, *Enuma elish*, all'inizio esistevano solo le acque, in quanto le acque dolci e potabili, Apsu, che ora stanno sotto la terra, erano mescolate con il mare primordiale, Tiamat. Mentre Apsu e Tiamat giacevano insieme, nacquero le prime generazioni degli dei, culminanti nel signore Ea. Allora Apsu complottò per uccidere i suoi figli, perché lo disturbava il rumore che facevano. Ma Ea sopraffece Apsu e stabilì una dimora per sé, al di sopra di Apsu. Così avvenne la prima separazione delle acque. La seconda ebbe luogo quando Tiamat, adirata per la perdita del suo consorte, partorì una frotta di mostri, che attaccarono il suo figlio divino. Ma quest'ultimo trovò un nuovo eroe, il figlio di Ea, Marduk. In seguito a feroce battaglia, Marduk uccise Tiamat e divise il suo corpo, dando luogo ad una seconda separazione delle acque. Metà di quel corpo fu gettato in alto e venne a costituire le acque del cielo. Una lacuna nel testo epico ci impedisce di sapere che cosa ne fu dell'altra metà, ma presumibilmente con essa si ebbero fiumi ed oceani, mentre la dimora di Ea, la terra, fu ampliata e furono aggiunte dimore per gli altri dei. Infine fu creata l'umanità, per servire gli dei nei loro nuovi templi.

Secondo una versione induista della cosmogonia, la fonte originaria del mondo è un maschio gigantesco, che dorme sopra un serpente nelle acque primordiali. Un loto, o un albero, si sviluppa a partire dal suo ombelico; entrambi sono simboli del cosmo. In un'altra versione, un uovo nasce dalle acque e poi si spezza in due; dalle due metà si sviluppano cielo e terra. Nell'epopea finlandese *Kalevala*, un uccello posa l'uovo cosmico su un ginocchio che la Madre delle Acque fa emergere, di modo che l'uccello può trovare posto per il suo nido.

Le acque che esistevano prima della nascita della terra hanno una funzione amniotica ancora più esplicita nei miti del pescatore della terra, diffusi in Siberia e sulla costa occidentale dell'America settentrionale. Qui, con una gestualità che ricorda il rapporto sessuale, un animale maschio si tuffa nelle acque per procurarsi un po' di sabbia dal fondo, che diverrà il germe da cui nascerà la terra. La terra viene poi allungata a partire da un punto centrale, proprio come un embrione si sviluppa dal proprio ombelico. In tali racconti spesso l'animale pescatore è un'anitra o una tartaruga. In effetti, il verro del racconto induista citato sopra, che libera la terra e la fa sua sposa, è una forma alternativa del pescatore della terra siberiano, trapiantato in contesto indiano.

Come le acque, da cui nasce la terra e/o che danno nutrimento alla vita che nasce sotto la sua superficie, sono spesso femminili, così lo sono anche le acque che scorrono sulla superficie terrestre. L'India è forse la terra che possiede il maggior numero di corsi d'acqua consacrati a divinità femminili: tutti i suoi fiumi sono dee e fra loro il primo è Gaṅgā Mātā, o Madre Gange. Divinità femminili custodivano i fiumi in Cina, specie nel Sud; particolarmente importanti nell'antichità, spesso avevano aspetto serpentiforme. Nell'antico Messico, tutti i fiumi appartenevano alla dea Chalchiuhtlicue («donna di giada»). La superficie del mondo mediterraneo era costellata da fonti, stagni e ruscelli, abitati da ninfe o driadi acquatiche. Simili divinità femminili minori, associate con corsi d'acqua locali, si trovano, con innumerevoli varianti, a seconda della regione, attraverso tutto il continente euroasiatico. A volte, come la sirenetta del celebre racconto popolare di Hans Christian Andersen, esse si avventurano sulla terra, in cerca di amanti o mariti fra gli uomini; il bambino nato da una tale unione può diventare un grande re od eroe.

Collinette, massi e montagne. I fiumi non sono l'unica manifestazione femminile sulla superficie terrestre; ogni protuberanza o prolungamento della terra può essere vista come luogo in cui la presenza del femminile è particolarmente forte. Per questo le collinette spesso sono associate con il sacro femminile e sono venerate come ombelichi della terra – luoghi dove la terra emerse per prima dalle acque. Il famoso *omphalos* («ombelico») di Delfi, dove la Pizia sedeva per ricevere le visioni sul futuro, era una specie di collinetta; sia la collinetta e la terra da cui questa è emersa, sia la sacerdotessa veggente dell'oracolo, sono di genere femminile. I massi possono essere simboli di forze femminili; nei templi dei villaggi dell'India meridionale, ad esempio, i piccoli massi o mucchi di pietre possono rappresentare le *amma*, dee locali che proteggono ogni villaggio. Quando la dea Cibele fu trasportata a Roma dalla sua patria originaria, l'Anatolia, venne raffigurata con una pietra nera sacra. Ancora, una montagna o un

vulcano può essere la forma visibile di una dea o la sua dimora o il suo luogo di nascita; un buon esempio è dato dal vulcano Kilauea, nelle Hawaii, che un tempo era venerato come la casa della dea Pele. [Vedi *MONTAGNA*, *PIETRA*, vol. 4].

La vegetazione. Piante sacre e divinità della vegetazione possono essere, nelle diverse mitologie del mondo, sia maschili, sia femminili. Ma le piante, in molti casi, sono collegate sia alla terra, sia alle acque, motivo per cui sono spesso messe in relazione con forze femminili. Raffigurazioni popolari di una divinità che è fonte di vita e di fertilità possono rappresentarla seduta sotto un albero o aggrappata ad un ramo con le mani; oppure il suo corpo può diventare il tronco dell'albero, mentre dalle sue spalle fuoriescono i rami. Spesso gli alberi sono frequentati da spiriti femminili. Le erbe possono essere femminili: un inno degli *Yajurveda* dell'India esclama: «O erbe! O voi che siete le madri! Vi saluto come dee!» (4.2.6). Piante sacre che crescono nelle paludi sono spesso femminili; in India il loto, collegato strettamente a Lakṣmī, dea della prosperità, ne è un ottimo esempio. [Vedi *LOTO*].

Anche le principali piante alimentari sono qualche volta manifestazioni o doni o trasformazioni di forze sacre femminili. Abbiamo già incontrato questa idea nel mito di Hainuwele, la vergine uccisa che si trasforma in igname. Nell'America settentrionale, un racconto simile è narrato intorno all'origine del mais, che molti indigeni americani venerano come Madre del Mais. Secondo una delle versioni di questo mito, la dea fu uccisa e trascinata sul terreno per fertilizzare la terra da cui sarebbe nato il mais. In un'altra versione si dice che la dea diede il mais ed i riti che lo riguardavano al marito, che la inseguiva dopo la sua fuga da casa.

Signora degli animali. Dato il ruolo centrale della terra e delle acque nella produzione delle messi, non c'è da stupirsi che forme di sacralità femminili abbiano spesso un ruolo di primo piano fra i popoli dediti al giardinaggio ed all'agricoltura. Se si esclude la madre terra, che è onorata presso tutti i popoli che vivono dei suoi prodotti, potenze femminili di un certo rilievo si trovano con frequenza minore fra i popoli cacciatori. In via eccezionale, tuttavia, una dea è presente all'interno della categoria delle divinità note come signori degli animali. Tali divinità controllano l'approvvigionamento degli animali necessari ad una economia basata sulla caccia, o creandoli, o chiudendoli in recinti e liberandoli per produrre penuria o abbondanza, o ridando loro la vita una volta uccisi. Una signora degli animali di tal genere è Sedna, dall'indole malvagia, delle leggende degli Inuit (eschimesi). Privata delle dita ed annegata dal padre, questa fanciulla, che un tempo viveva tra gli uomini, custodisce le foche nel fondo dell'oceano. Ma le cattive azioni degli Inuit sporcano i suoi capelli ed essa non può pettinarli perché priva delle dita. Allora essa si adira e trattiene le foche. Le libera solo dopo che uno sciamano scende da lei per pettinarle i capelli arruffati. Una figura di gran lunga più positiva è la Donna Bisonte Bianco degli Oglala Lakota. Questa divinità, che è rappresentata sia come un bisonte bianco sia come una giovane donna molto bella, portava la sacra pipa ai Lakota ed insegnava loro come usarla per evocare il Grande Spirito. Essa è prototipo non solo del bisonte ma anche delle donne Oglala, che venivano iniziate allo stato di donna nel momento della pubertà con un rito in cui imitavano i movimenti di un bisonte femmina. [Vedi *SIGNORA DEGLI ANIMALI*].

Tenebre, notte e luna. Abbiamo notato che le buie fenditure della terra spesso sono viste come il grembo di una potenza femminile che incute timore. Per estensione, ogni tipo di tenebra può essere visto come femminile. Per questo la notte diventa una divinità femminile, con poteri spesso terrificanti; secondo l'*Iliade*, anche Zeus, re degli dei, non osava dispiacere alla Notte. Questa può sostituire le acque, come matrice preformale, nei racconti sulla nascita del cosmo: un mito orfico narra di come la Notte pose un uovo d'argento nel grembo della Tenebra; da quell'uovo nacque Eros, o Desiderio, che mise in movimento l'universo. Nella maggior parte delle mitologie, tuttavia, la Notte è relegata sullo sfondo dell'azione drammatica; il suo principale astro, la luna, riceve un'attenzione di gran lunga superiore [Vedi *LUNA*, vol. 4].

La luna è forse più semplicemente vista come complemento del sole, come sua sposa, amante o sorella. Essendo la più graziosa fra i due astri, la luna è spesso, ma non sempre, il *partner* femminile. I miti del matrimonio fra sole e luna sono innumerevoli, nella veste di racconti eziologici che spiegano il motivo per cui i due astri non operano nel cielo contemporaneamente. La ragione più comunemente addotta per giustificare la loro separazione è una sorta di dissidio. Un mito africano racconta, ad esempio, che la luna, stanca del sole, si prese un amante, dopo aver dato al marito molti figli (le stelle); il sole allora separò i suoi possedimenti da quelli di lei e la cacciò di casa, insieme ai figli. Un mito simile degli Oglala narra di come i due siano stati assegnati a reami separati dopo che la donna Face usurpò il posto della luna, accanto al marito, ad un banchetto.

Forse per il fatto che è ritenuta così spesso una sposa prototipica, o per il fatto che la sua figura è soggetta ad aumenti periodici, la luna è strettamente collegata alla gestazione ed al parto; da qui deriva che le dee lunari presiedono spesso al parto o proteggono le donne sposate durante i periodi di gravidanza. Ne sono esem-

pi Giunone, una potente dea dell'antico mondo italico, che divenne regina del pantheon romano, e Mama Quilla, sorella e moglie, subordinata solo ad Inti, il sole dio dell'impero inca. In molte aree del mondo, le madri pongono i neonati sotto la luce della luna, credendo che questo gesto porterà fortuna ai bambini. Anche quando la luna viene raffigurata come potenza maschile, essa continua ad avere un legame con il parto; molti popoli narrano racconti di donne messe incinte dai raggi della luna.

Ma la luna è anche ciclica, ed è stata sovente messa in evidenza la connessione tra i cicli lunari e quelli mestruali. Popoli dell'Africa come i Mbuti (Pigmei) chiamano il sangue mestruale *matu* («fanciulla lunare»), mentre gli Irochesi dell'America settentrionale erano convinti che tutti i periodi mestruali avessero luogo quando c'è la luna nuova. Il collegare la luna, sia al parto sia al ciclo mestruale, porta a creare un particolare legame tra la luna e le donne in età puberale. Per questo il racconto ceramese di Hainuwele – l'uccisione della quale dà come risultato i primi ignami [vedi sopra] – ha una sorprendente variante, in cui l'assassinio è preceduto da un rapimento e la fanciulla diventa la luna. In questo racconto la fanciulla Rabia è richiesta in matrimonio dall'uomo-sole Tuwale, ma i suoi genitori mettono nel letto nuziale un maiale morto al posto della fanciulla. Allora Tuwale insegue la novella sposa e la rivendica in un modo così violento che conficca il suo corpo nel terreno. Nessuno riesce a liberarla; perciò, poiché continua a sprofondare, chiede ai genitori di mettere al posto suo un maiale e di compiere un rito funerario di tre giorni: alla terza notte ella riapparirà, sotto la forma di luce, dal cielo che risplende su di loro.

Il mito di Rabia indica anche un altro aspetto della sacralità lunare: i suoi legami con i cicli di morte e rigenerazione. La luna costantemente muore e risorge. Così la luna può essere fonte di immortalità o la dimora di una dea che possiede il nettare che conserva la vita. I Cinesi dicono, ad esempio, che la dea lunare Ch'ang-o era una volta una donna che rubò l'elisir dell'immortalità a suo marito; poi fuggì sulla luna per sottrarsi all'ira del marito. Donne e bambini venerano questa dea in una delle tre grandi feste annuali della Cina.

Infine, i ritmi lunari delimitano il trascorrere del tempo e così aiutano a tessere l'arazzo della storia umana. Così la luna è collegata alle dee che determinano il fato dell'uomo, come le Moire della Grecia o le germaniche Norne. Come la stessa luna, tali divinità sono state spesso rappresentate in veste di filatrici e tessitrici; due delle Norne filavano ed intrecciavano il filo della vita, mentre la terza lo tagliava. Le dee lunari del fato erano anche comunemente rappresentate in triplice forma, che corrispondeva alla luna crescente, alla luna piena ed alla luna calante, come pure al passato, al presente ed al futuro, o alla giovinezza, all'età adulta ed alla vecchiaia.

Sole e fuoco. Anche il sole però, nei suoi viaggi nel cielo, ha intrecciato il tempo umano ed i ritmi cosmici. Esso può perciò essere rappresentato come un tessitore, come si evince dai racconti giapponesi di Amaterasu, una delle poche divinità solari femminili che è diventata il centro di un importante culto. Amaterasu era l'antenata della stirpe imperiale del Giappone; sacerdotesse scelte dalla famiglia imperiale servivano nel suo santuario a Ise. Secondo le cronache *Kojiki* e *Nihongi*, essa era nata dall'occhio destro dell'avo primordiale Izanami, mentre questi si purificava in un fiume in seguito al tentativo fallito di liberare la sua consorte Izanagi dall'oltretomba. Il mito più famoso di Amaterasu narra come ella fuggisse dalla terra e poi si rinchiudesse in una caverna, dalla quale fu adulata alla vista della sua immagine splendente riflessa in uno specchio. Era stata spinta alla fuga quando il suo turbolento fratello Susano-o violò la sua stanza sacra, adibita alla tessitura, gettandovi un puledro pezzato che era stato scuoiato. Una delle fanciulle che stava tessendo nella stanza, spaventata, si ferì i genitali con una spoletta e morì; secondo un'altra versione era Amaterasu stessa la fanciulla che si era ferita.

Come il sole, anche il fuoco è concepito, il più delle volte, come potenza maschile, anche se molte sono le eccezioni. Nell'antico mondo mediterraneo, il fuoco domestico era una dea (la greca Hestia o la romana Vesta). Nell'antica Roma, a questa dea era dedicato un particolare tempio in cui ardeva un fuoco perpetuo. Alle sacerdotesse che custodivano questo fuoco era richiesto di rimanere vergini; la perdita della verginità e la conseguente violazione del fuoco vestale era punita con la morte. Il fuoco domestico era anche rappresentato come dea tra il popolo Ainu del Giappone. Questa Vecchia Dea del Focolare, che si chiamava Fuji, come il più famoso vulcano del Giappone, non era solamente un mezzo per cucinare e la fonte del calore per la famiglia, ma anche uno psicopompo che riportava le anime dei morti alla terra degli spiriti da cui erano venute. Un'altra connessione evidente tra il fuoco del focolare e i fuochi dei vulcani sotto la terra si può trovare in uno dei tanti racconti polinesiani sul trickster Māui. Māui ruba il fuoco per gli uomini alla sua ava Mahuiike, che vive nell'oltretomba e che accaparra il fuoco sotto le sue unghie. Allo stesso modo il fuoco fuoriesce dal corpo di una donna terrestre nel racconto giapponese (citato sopra) dell'ava Izanagi, che muore dando alla luce un figlio di fuoco.

La sacralità femminile nella cultura. Lo psicologo analitico Erich Neumann, nella sua vastissima opera sui simboli e le divinità femminili, dal titolo *The Great Mother* (1963), indica due fondamentali aspetti della potenza femminile che tali simboli e divinità manifestano; da una parte questa potenza è fonte delle varie forme di vita, dall'altra agente di crescita e trasformazione. Si possono riconoscere entrambi gli aspetti della potenza femminile nelle manifestazioni della natura descritte nella sezione precedente. Ma è il secondo aspetto, quello della trasformazione, che acquista un ruolo importante quando vengono prese in esame le modalità della sacralità femminile connesse con le istituzioni e con le attività culturali. La formazione stessa della cultura è un processo di trasformazione: ciò che ci arriva «crudo» dal regno della natura, è «cucinato» e quindi preparato per il consumo dell'uomo.

La sacralità femminile può entrare effettivamente in qualsiasi livello di questo processo di trasformazione. Nei rituali di iniziazione, ad esempio, dove gli iniziati devono abbandonare una modalità dell'esistenza umana per entrare in un'altra, la transizione può essere compiuta solo con il passaggio attraverso il grembo di una potenza femminile. Abbiamo già notato la supposta relazione tra questa pratica ed i santuari nelle caverne dell'Europa occidentale. Sia gli uomini, sia le donne possono evocare potenze femminili in questo genere di rituali, sebbene i modi in cui essi se ne servono siano verosimilmente diversi.

Giardinaggio, tessitura, arte culinaria e cottura dei cibi, arte della ceramica. Alcuni processi trasformativi sembrano essere così intrinsecamente femminili che alcune culture li assegnano principalmente od anche esclusivamente alle donne. Il presupposto fondamentale sembra essere che le donne, che portano in sé la vita e la fanno crescere, meglio si accordano alle forze che realizzano queste trasformazioni e per questo sono più qualificate a risvegliarle e a indirizzarle.

Il giardinaggio è forse l'esempio più semplice di un evento in cui le donne operano con una potenza interpretata in senso femminile, al fine di conquistare un segmento del mondo naturale selvatico e renderlo coltivabile perché possa essere fatto proprio dagli uomini. In alcune società il giardinaggio è praticato solo da donne, specie se attività economiche alternative, come la caccia, sono adeguatamente svolte da uomini. Tra gli Irochesi dell'America settentrionale, ad esempio, le donne non solo erano responsabili di tutte le funzioni pratiche legate al giardinaggio, ma ordinavano e controllavano tutti i riti stagionali ad esso associati e «avevano i diritti» su tutti i canti il cui tema era collegato ai raccolti.

La tessitura è un altro esempio di attività trasformativa spesso di competenza particolare delle donne. Abbiamo visto come le potenze celesti che segnano il tempo, la luna ed il sole, sono raffigurate nella veste di filatrici e tessitrici del destino umano. In effetti le donne che danno forma al destino umano sulla terra, portando in sé e facendo crescere i figli, possono essere giustamente considerate a capo dei misteri che il filare ed il tessere racchiudono. Inoltre i due processi possono influenzarsi vicendevolmente. Così, le popolazioni rurali della Svezia un tempo credevano che, se una donna che aveva appena finito di tessere se ne fosse andata via con un bastoncino che aveva conficcato nel suo lavoro di tessitura, sarebbe diventata gravida di un bambino, il cui sesso era quello della prima persona o animale che avesse incontrato. E se il marito avesse tagliato il tessuto del telaio e lo avesse fatto velocemente e bene, le sue cavalle avrebbero figliato con pari facilità.

Il potere trasformativo del tessuto del telaio, e la sua capacità di cambiare il mondo attorno ad esso, spiega anche la presenza delle numerose tessitrici-ammaliatrici che popolano il folclore. [Vedi *TESSUTO*, vol. 2; *RETE*, vol. 4].

Allo stesso modo l'arte culinaria e la cottura dei cibi utilizzano i poteri caratteristici della sacralità femminile e delle donne. Un esempio significativo si trova nella cerimonia navajo *Kinaaldá*, che sancisce l'entrata di una ragazza nel mondo degli adulti all'apparire delle mestruazioni. Nel corso della cerimonia, la ragazza impersona e diventa la Donna-che-cambia (*Changing Woman*), una complessa entità mitica che dà avvio ad ogni crescita e ad ogni trasformazione nel cosmo. Come atto culminante del lungo rituale iniziatico, la ragazza e le donne che la sostengono preparano una enorme torta di mais. Questa viene poi cotta in una buca in terra, per una notte intera, durante la quale la ragazza e gli altri partecipanti non devono addormentarsi. Il giorno dopo, la torta viene tagliata e la ragazza la distribuisce agli ospiti presenti alla cerimonia. Dato che molti aspetti della cerimonia servono a mettere alla prova l'abilità della ragazza nelle sue funzioni di donna, ne possiamo dedurre che anche la torta è una prova. Essa verifica la sua abilità, come rappresentante della Donna-che-cambia, a prendere il mais, sacro ai Navajo, e a trasformarlo in cibo.

Il racconto della Donna-che-cambia, proprio della *Kinaaldá*, ci dice che la torta rappresenta la Madre Terra. La torta infatti è nata dalla terra, è un prodotto del mais e della buca in cui viene cotta. Inoltre i poteri trasformativi dell'arte culinaria e della cottura dei cibi sono spesso collegati alla terra, perché i vari vasi, calderoni e forni in cui si compiono questi processi sono fatti di argilla e/o ferro che costituiscono l'elemento proprio della terra. Così vasi, calderoni e forni sono

doppiamente femminili, sia perché derivati dalla terra, sia perché fonti di nutrimento. Non c'è quindi da meravigliarsi che la fabbricazione di stoviglie sia a volte di competenza femminile come, ad esempio, tra i Pueblo dell'America settentrionale. E nemmeno dobbiamo stupirci che i vasi possano essere un sostituto della terra o delle dee della terra nei miti e nei rituali. Così, secondo un racconto dei Dinka dell'Africa orientale, il Creatore fece crescere i primi uomini, fino a raggiungere la dimensione normale, nel vaso in cui li aveva fatti; è chiaro che quest'ultimo rappresenta il grembo terreno. Le popolazioni rurali dell'India meridionale a volte conservano un vaso, come rappresentante della dea del villaggio, anziché la solita pietra o immagine.

Trasformazioni spirituali. L'ambito del sacro femminile non si limita alle trasformazioni materiali. Processi di crescita e trasformazione spirituali possono anche utilizzare poteri sentiti come femminili.

Istituzioni che offrono nutrimento spirituale e promettono un rinnovamento della vita possono essere descritte con metafore femminili. Così la Chiesa cristiana è stata definita la madre del gregge di Cristo, che nutre i suoi figli con il suo latte. Questa immagine materna deriva in parte dalla metafora neotestamentaria della *Lettera agli Efesini* che ritrae la Chiesa come «Sposa di Cristo». Per gli Ebrei, la sposa che dà la vita non è la comunità ebraica, ma il radioso Sabato che ogni settimana giunge a rinvigorirla. «Vieni, fratello mio, a incontrare la sposa; fa che riceviamo la faccia del Sabato»; così inizia un canto del XVI secolo (di Shelomoh Alkabets), ancora oggi in uso nelle funzioni sabbatiche del venerdì sera. Questa idea della sposa sabbatica non è solo una immagine letteraria; in epoca medievale, in Europa, gli Ebrei della Qabbalah erano soliti indossare i loro abiti migliori alla vigilia del Sabato e camminare nei campi per dare il benvenuto al beneamato giorno che stava arrivando. [Vedi *SABATO*].

A seconda dei casi, la conoscenza, l'intuito o la saggezza che porta alla maturazione spirituale possono essere assegnati al sesso femminile ed essere rappresentati nell'iconografia con immagini femminili. Tra gli induisti dell'India, la dea Sarasvatī è la protettrice della conoscenza, venerata specialmente dagli studiosi e dagli studenti. Per i buddhisti della tradizione Mahāyāna (anch'essa di origine indiana), il termine che indica l'intuizione liberatrice – *prajñā* – è allo stesso modo femminile; la sua forma ultima *prajñāpāramitā* («perfezione della sapienza») è chiamata la «Madre dei Buddha» ed è raffigurata, nell'iconografia, come una dea. Negli scritti del Giudaismo ellenistico e del Cristianesimo ortodosso greco, Sofia o la Sapienza salvifica era a volte identificata come l'aspetto femminile di un Dio androgino. [Vedi *SAPIENZA*, vol. 4].

La compassionevole figura che interviene per aiutare il bisognoso che si dibatte per la salvezza può allo stesso modo essere una donna. In particolare, il *bodhisattva* Kuan-yin delle sette buddhiste della Terra Pura in Cina è un interessante esempio perché il suo prototipo, l'indiano Avalokiteśvara, era maschio. Questa personificazione della virtù della compassione Mahāyāna andava ad accompagnare il fedele al paradiso al momento della morte. Ma egli o ella offriva anche altri tipi di interventi salvifici minori, come estinguere i fuochi, calmare le onde, sedare le tempeste, liberare i condannati alla prigione o alla schiavitù o alla pena capitale, disarmare i nemici, accecare i demoni, o anche portare neonati in salute alle donne imploranti. Sia i cattolici che gli ortodossi ricorrono con fiducia all'intervento compassionevole femminile nella persona della Vergine Maria.

Il lato oscuro del sacro femminile. Finora ci siamo soffermati ad analizzare gli aspetti positivi della sacralità femminile: il suo ruolo nel dare la vita e nell'alimentare la crescita di tutte le specie. Tuttavia, considerando i vari aspetti della terra come potenza femminile, abbiamo scoperto un aspetto più oscuro. Questa potenza che dà la vita, infatti, la riassorbe anche in se stessa, nella persona della temibile dea che governa gli Inferi. Inoltre, l'aspetto terribile di alcune divinità femminili non è meramente un prodotto del collegamento con le viscere di una terra femminile ma è piuttosto l'altro aspetto dei processi di crescita e di trasformazione che tante divinità femminili rappresentano. La vita e la crescita, infatti, inevitabilmente implicano la morte, il decadimento ed ogni sforzo spirituale, mal indirizzato, che facilmente si deteriora in pazzia.

Forse la più abominevole delle dee implacabili è Kālī, la Dea Nera dell'India, nata dall'ira di sua madre Durgā, uccisore di demoni. I denti di Kālī sono zanne; la lingua penzola dalla bocca vorace, come quella di un cane selvaggio o di una tigre. Una delle sue mani brandisce una spada sguainata; l'altra tiene in alto un recipiente ricavato dalla calotta di un teschio umano, pieno di sangue. Indossa una collana fatta da teste umane ed una gonna di braccia mozzate; qualche volta sta in piedi o si accovaccia o danza sul corpo senza vita del consorte, il grande signore Śiva. Essa è il tempo e la morte, ma anche la vita, e può essere adorata come una madre amorosa. È anche l'illusione che riguarda i piaceri della vita, cosicché, rivelandosi in tutti questi aspetti, può condurre chi la adora sulla via della liberazione.

Ancor più raccapricciante di Kālī era una triade che rifletteva gli orrori contenuti nel culto azteco della guerra e del sacrificio umano. Per poter capire come il loro ruolo possa essere considerato il lato oscuro dello

stesso processo che genera la vita, si deve tener presente il presupposto azteco che il sacrificio umano era necessario per colmare il rapido declino della vitalità del cosmo e che anche la guerra era necessaria per procurare le vittime per i sacrifici. Coatlicue («gonna di serpente») è la madre del dio della guerra Huitzilopochtli. Indossa una gonna di serpenti, che si contorcono, donde il suo nome; le sue mani sono teste di serpenti; i suoi piedi hanno artigli da uccello predatore. È senza testa; due zampilli di sangue sgorgano dal collo nelle bocche dei serpenti che stanno aspettando. Strettamente collegata a Coatlicue è Cihuacoatl («la donna serpente»), che si dice «presidiasse e personificasse l'ingordigia collettiva degli dei per le vittime umane» (Brundage, 1979, p. 170). Qualche volta era anche chiamata la madre del dio della guerra, giacché incoraggiava le guerre, alle quali presiedeva Huitzilopochtli. Nell'iconografia azteca, la mascella inferiore della bocca aperta è quella di uno scheletro umano spoglio. I suoi abiti ed il suo corpo hanno il colore bianco pallido di un mucchio di ossa calcinate. Vaga di notte in cerca di prede ululando e gridando follemente; sul suo dorso c'è il coltello del sacrificio, fasciato come un bambino azteco. Questo coltello è esso stesso una trasformazione della terza terribile dea, Itzpapalotl («coltello di ossidiana a forma di farfalla»). Il coltello è uno dei frammenti in cui questa dea si è frantumata, dopo che gli dei avversari l'hanno gettata nel fuoco. Itzapapalotl indossa una gonna orlata con coltelli e ha ali e coda di uccello; allo stesso modo, le mani e i piedi hanno taglienti artigli di uccello predatore.

Si diceva che Cihuacoatl qualche volta si trasformasse in una bella giovane donna, che seduceva gli uomini, i quali deperivano e morivano dopo aver avuto rapporti sessuali con lei. Essa ha il suo corrispondente nelle sirene e nelle seduttrici che ricorrono nelle canzoni popolari e nelle leggende di ogni parte del mondo, dal momento che la seduzione, che induce gli uomini alla follia o alla morte, è una caratteristica comune della terribile sacralità femminile. Oppure, le forze terribili possono essere protettrici di streghe, come Ecate, la dea a tre teste dell'antica Grecia, che vagava di notte per il mondo con una muta di cagne, alla caccia di anime da portare alla sua amica Persefone, la regina dei morti.

La sacralità femminile nelle donne. Questa stessa ambiguità che riguarda la sacralità femminile – in cui si può riconoscere sia un potenziale costruttivo, sia uno distruttivo – si trova nell'idea di sacralità delle donne comuni. Le donne stesse sono state viste come depositarie di un potere creatore e trasformatore nel corso di tutta la storia umana e nei più diversi contesti culturali. Abbiamo già incontrato questo concetto nella convinzione che le donne si accordano meglio degli uomini ai procedimenti di trasformazione, come la tessitura ed il cucinare. Questa idea dei poteri femminili che collegano le donne con altri aspetti del cosmo sarà esaminata più avanti nell'ultima sezione di questa voce. Esamineremo ora i due differenti modi in cui è stata concepita la sacralità della donna.

Secondo la concezione predominante, le donne sono sacre solo in particolari circostanze fisiologiche: la potenza sacra è presente nella condizione, più che non nella donna. Ad esempio, la mestruazione ed il parto spesso rendono una donna interdetta e pericolosa, in quanto produce sangue, una sostanza estremamente potente. La gravidanza allo stesso modo può recare in sé pericolo: nella Taiwan rurale, una donna incinta è una minaccia per le spose novelle e per i bambini. La verginità evoca purità, per cui le vergini possono essere importanti in alcune funzioni rituali, come il tagliare l'albero sacro durante la Danza del Sole dei Lakota o il conservare il fuoco vestale nell'antica Roma. La menopausa può dare ad una donna poteri magici o curativi; da qui deriva che le donne più vecchie sono accusate di stregoneria, ma possono anche essere richieste per speciali funzioni rituali.

Una diversa concezione della sacralità delle donne considera le donne come depositarie di un unico potere che esse manifestano e regolano durante la loro vita. Ma questo potere può avere tanto effetti positivi, quanto negativi, a seconda che sia tenuto sotto controllo in maniera adeguata. Ad esempio, tutte le donne dei Tamil Nadu nell'India meridionale sono considerate veicoli per la *śakti*, una energia naturale fondamentale per tutto ciò che riguarda l'agire e la prosperità. Una donna sposata, che controlla la sua *śákti* per mezzo della fedeltà a suo marito, è estremamente propizia. Considerata l'incarnazione vivente di Lakṣmī, la dea della buona fortuna, benedice la sua famiglia non solo mentre è in vita, ma anche dopo la morte. Più bizzarra, ma sempre benefica, è la vergine non sposata, la cui *śakti* si trova allo stato potenziale. Figure negative e potenzialmente pericolose sono le vedove, le madri non sposate, le donne sterili e le donne che muoiono durante la gravidanza o al momento del parto. Il terribile potere di una *śakti* tenuta sotto controllo è mostrato in maniera più drammatica nel componimento epico Tamil *Cilappatikāram*: la fedele moglie Kannagi, resa vedova per un errore giudiziario, distrugge non solo il re, responsabile delle sue sofferenze, ma anche la città di Madurai, capitale del regno.

Indipendentemente dal modo in cui veniva concepita, la sacralità delle donne doveva essere antecedente ai poteri sui quali agli uomini era dato di esercitare un controllo. Un mito che riconosce questa priorità è sta-

to documentato in disparate parti del mondo, come Africa, Australia e Terra del Fuoco. Si racconta che una volta le donne avevano il controllo dei simboli e dei rituali sacri, ma che un giorno gli uomini li sottrassero loro (secondo alcune versioni, perché le donne stavano abusando del loro terribile potere). Una versione australiana del racconto richiama l'attenzione sulla riserva di sacralità, che compensa le donne della loro perdita. Quando le sorelle Djanggawul scoprono quello che è successo, dicono: «Noi conosciamo ogni cosa. In realtà non abbiamo perso nulla, in quanto ricordiamo tutto e possiamo concedere loro quella piccola parte. Non siamo forse ancora sacre, anche se abbiamo perso quelle cose? Non abbiamo ancora i nostri uteri?» (Ronald M. Berndt, *Djanggawul*, New York 1953, pp. 40s.).

La sacralità femminile come potere unificante con molteplici manifestazioni. Esaminando la grande varietà di forme attraverso cui la sacralità femminile si è manifestata, è necessario notare che i poteri chiamati «sacri» e «femminili» non sempre sono collegati a queste forme nello stesso modo. Le popolazioni che parlano della terra come della loro madre sacra, a volte intendono questa asserzione in senso propriamente letterale: la terra stessa è la potenza immensa che le fa esistere. Ma possono riferirsi anche alla potenza che dà vita e che trasforma, e che risiede nella terra. Lo stesso dicasi per altre manifestazioni. La luna può essere una divinità distinta e specifica della sfera sempre mutevole che percorre il cielo notturno. Oppure, attraverso la luna, una divinità, sia essa femminile o maschile, può manifestare se stessa. Questa distinzione tra manifestazione e potere si riflette nell'asserzione comune che la luna – o la montagna o la caverna o la sorgente – è la «dimora» della divinità. Una tale affermazione lascia aperta la possibilità che la divinità abbia un'altra, o forse altre dimore – vale a dire che il potere, che è la divinità stessa, possa avere diverse modalità di manifestazione. Infatti, molte delle grandi dee, qui non prese in esame, rappresentano poteri di nascita, di trasformazione e di morte, che si manifestano in diversissime maniere. Le dee venerate nel Vicino Oriente antico erano tutte divinità di questo tipo, che si manifestavano in svariati modi. L'egizia Iside, ad esempio, era il trono deificato, che a sua volta manifestava il potere della terra in esso concentrato. Ma era anche nota come «Madre delle Stelle» o Notte, quando le sue lacrime provocavano le annuali e benefiche inondazioni del Nilo. Poteva far passare dalla morte alla vita, come quando risuscitò il marito morto Osiride e mise al sicuro il figlio Horus. Tuttavia era anche morte, come mostra l'appellativo «regina dell'ovest», essendo l'ovest il punto cardinale in cui si trovano gli Inferi. Divenne anche la pietosa redentrice, che concede saggezza ed immortalità al fedele, quando i Greci e i Romani trasformarono il suo culto in una religione misterica. La Donna-che-cambia dei Navajo, la Durgā dell'India, e anche la Vergine Maria dei cristiani, sono tutte potenze femminili con molteplici modalità di espressione.

In alcuni casi anche la stessa divinità è interpretata come una forma di energia, per così dire astratta, che essa ha in comune con altre manifestazioni. Le molteplici dee dell'India meridionale – Durgā, la sua manifestazione Kālī, le molte «madri» dei villaggi – sono tutte modalità della *śákti*, che, come si è visto, si manifesta anch'essa non solo nelle donne ma in tutte le forze che causano sviluppo e prosperità. Inoltre, questa energia, intrinsecamente femminile, può a sua volta inserirsi in una sorta di struttura comprensiva, che la giustappone ad un'energia complementare identificata come maschile. Ne è un classico esempio il concetto cinese di *yin-yang*. Qui lo *yin* predomina in tutto ciò che è oscuro, ombroso, fresco, bagnato, in declino, sottomesso, terreno, femminile, mentre lo *yang* è splendente, caldo, secco, in crescita, tenace ed aggressivo, celeste e maschile. Nonostante l'alto grado di astrazione che ha generato questi concetti, si possono riconoscere nello *yin* diverse componenti associate alla sacralità femminile, in molte età e culture: la terra, l'oscurità, le acque, il mutamento e la morte.

Più spesso l'idea di un potere comune rimane inarticolata; solamente la rete di simboli, raggruppati insieme in un mito o in un rituale, rivela la supposizione che in un certo qual modo partecipino di una comune essenza. Terra/acque/luna/donne/radice/raccolta è uno di questi raggruppamenti, spesso presente nelle società che praticano l'orticoltura, che unisce le fonti e le manifestazioni dei processi di crescita e di trasformazione. Ma questo complesso non è uguale in tutte le culture. L'etnografo Joseph Bastien ha registrato, nella Bolivia andina, un complesso che raggruppa donne, fiume, vento e ratti – potenze che condividono la capacità di scorrere o corrodere e perciò di apportare cambiamenti.

Così, sebbene temi comuni stiano alla base delle manifestazioni della sacralità femminile, questi temi hanno ricevuto articolazioni molto diverse tra di loro. I diversi poteri relativi a nascita, crescita, distruzione e trasformazione possono venire concepiti come separati e distinti l'uno rispetto all'altro, oppure come propagazione di un'unica forma centrale di energia femminile. La sacralità femminile può essere concreta ed identificarsi con la parte di universo che costituisce la sua manifestazione. Oppure può essere astratta, un potere cioè che si manifesta tramite elementi concreti ma che

rimane tuttavia da questi separato. Può avere caratteri personali – dea, spirito femminile, donna – oppure essere una forza impersonale con potere creatore/distruttore. Può essere periferica all'interno di una data tradizione religiosa, un piccolo segmento femminile di un grande sistema patriarcale. Oppure può avere un ruolo centrale, può essere cioè una concezione fondamentale che dà origine a forme maggiori di comunità e di pratica. Può essere il nerbo di una tradizione, che ne garantisce l'unità di fondo e la coerenza. Oppure può essere compensata e bilanciata da un qualche potere maschile che è parimenti centrale. Inoltre, la giustapposizione dei suoi simboli e delle sue ierofanie ad altre, all'interno di un dato sistema, dà origine a diversi gradi di enfatizzazione e di implicazione, che variano notevolmente da sistema a sistema. Esaminare simboli, racconti e pratiche della sacralità femminile, a prescindere dai loro ambiti religiosi di base, significa perciò inevitabilmente darne una visione distorta e troppo semplicistica. Per comprenderli appieno, bisogna studiarli all'interno del loro contesto.

[Vedi anche *CULTO DELLA DEA*, vol. 2; voci sulle singole dee; *STUDI FEMMINILI*, vol. 5. Le voci *QABBALAH* e *TANTRISMO* comprendono la trattazione della sacralità femminile nell'Ebraismo e nelle religioni dell'Asia meridionale: vedi i volumi relativi].

BIBLIOGRAFIA

Lo studio più completo e provocatorio sulla sacralità femminile resta quello dello psicologo junghiano E. Neumann, *The Great Mother*, (1963), Princeton 1974, 2ª ed. (trad. it. *La Grande Madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*, Roma 1981); particolarmente preziosa l'ampia raccolta di tavole fuori testo, che correda il volume. I dati di Neumann sono inseriti in una controversa teoria sull'evoluzione della coscienza umana; per questa ragione il lettore deve accostarsi a questo lavoro con un certo spirito critico. Due valide raccolte di contributi, che forniscono dati più recenti di quelli di Neumann, sulle dee, sono: J.J. Preston (cur.), *Mother Worship*, Chapel Hill/N.C. 1982; e C. Olson (cur.), *The Book of the Goddess Past and Present*, New York 1983; cfr. anche J. Stratton Hawley e Donna M. Wulff (curr.), *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India*, Berkeley 1982, che include solo materiali indiani. È poi disponibile una vasta letteratura, meno recente, sulle dee del Vicino Oriente antico, della Grecia e di Roma, come anche su Iside e sulla Vergine Maria.

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954), contiene molte informazioni preziose sul simbolismo femminile della terra, delle acque, della luna, della vegetazione e del giardinaggio; il suo *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris 1959 (trad. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974), presenta significative e penetranti osservazioni sul ruolo del simbolismo femminile nell'iniziazione. C.H. Long, *Alpha. The Myths of Creation*, New York 1963, insieme ad un chiaro commento fornisce una serie di utili esempi dei miti del mondo-padre, del pescatore della terra e di emersione. Per un'utile panoramica sui miti di emersione nell'America settentrionale, cfr. anche Erminie Wheeler-Voegelin e W. Moore, *The Emergence Myth in North America*, in W. Edson Richmond (cur.), *Studies in Folklore*, Bloomington/Ind. 1957, pp. 66-91.

Uno strumento di particolare valore per lo studio delle dee che producono dal proprio corpo piante commestibili, è il lavoro di G. Hatt, *The Corn Mother in America and in Indonesia*, in «Anthropos», 46 (1951), pp. 853-914. La raccolta originaria delle varianti del tema mitico di Hainuwele si trova nel libro di A.E. Jensen, *Hainuwele*, Frankfurt 1939. J. Campbell presenta un'interpretazione psicologica di questo tema mitico e di altri ad esso correlati in *The Masks of God*, I, *Primitive Mythology*, New York 1959 (trad. it. *Le maschere di Dio. Introduzione alle mitologie primitive*, Milano 1962): quest'opera è in generale un'utile fonte di materiali sui poteri femminili in tradizioni poco note.

Sebbene altamente specialistici, gli studi di S.G. Darian, *The Ganges in Myth and History*, Honolulu 1978; e di E.H. Schafer, *The Divine Woman*, Berkeley 1973, presentano interessanti analisi sulle divinità indiane e cinesi, collegate all'acqua. Il libro di H. Whitehead, *The Village Gods of South India*, (1916), Delhi 1976 (2ª ed. riv. e ampl.), è ancora un'ottima introduzione al culto delle divinità locali dell'India meridionale. Per la Donna Bisonte Bianco dei Sioux, cfr. J.E. Brown, *The Sacred Pipe*, Norman/Okla. 1953 (trad. it. *La sacra pipa*, Torino 1970); un'analisi più ampia dei poteri femminili fra i Sioux Oglala è l'opera di Marilyn M.N. Powers, *Oglala Women in Myth, Ritual and Reality*, Diss. Rutgers University 1984.

I materiali riguardanti i poteri di trasformazione che si manifestano attraverso le attività culturali femminili, sono ancora scarsi. Cfr. però K.R.V. Wikman, *Die Magie des Webens und des Webstuhls im Schwedischen Volksglauben*, Turku 1920. La fonte più completa sul rituale di pubertà femminile presso i Navajo, è Charlotte Johnson Frisbie, *Kinaaldà*, Middletown/Conn. 1967. Neumann, *The Great Mother* (vedi sopra), continua ad essere la fonte più esaustiva sul ruolo dei poteri femminili nelle trasformazioni spirituali. Cfr. però anche Joanna R. Macy, *Perfection of Wisdom*, in Rita M. Gross (cur.), *Beyond Androcentrism*, Missoula/Mont. 1977, pp. 315-34; lo stesso volume contiene un interessante studio di Gael Hodgkins (pp. 305-14) sui poteri di trasformazione di Sedna, la Signora degli animali degli Inuit.

L'analisi più interessante della dea Kālī si trova in D.R. Kinsley, *The Sword and the Flute*, Berkeley 1975. B.C. Brundage presenta un profilo conciso ed avvincente delle terribili dee azteche, come pure delle altre, più benevoli divinità, in *The Fifth Sun*, Austin 1979. Per il mostro malekulano Le-hev-hev, cfr. J.W. Layard, *Stone Men of Malekula*, London 1942.

Sulla sacralità degli stati fisiologici delle donne, cfr. Rita M. Gross, *Exclusion and Participation, The Role of Women in Aboriginal Australian Religion*, Diss. University of Chicago 1974. Un riassunto dei principali argomenti trattati dalla Gross si trova in Nancy A. Falk e Rita M. Gross (curr.), *Unspoken Worlds*, New York 1980; lo stesso volume contiene articoli sul nesso rituale donna/giardinaggi/vegetazione presso gli Irochesi (Annemarie Shimony, *Women of Influence and Prestige among the Native*

American Iroquois) e sul complesso donne/fiume/vento, dei boliviani Qollahuaya (J.W. Bastien, *Rosinta, Rats and River*). Lo studio di Carolyn Niethammer, *Daughters of the Earth*, New York 1977, presenta esempi di corrispondenze fra mestruazione, parto e donne in menopausa tra gli indigeni americani. Emily M. Ahern, *The Power and Pollution of Chinese Women*, documenta anche i modi di intendere il ciclo mestruale e il parto; è pubblicato in Margery Wolf e Roxanne Witke (curr.), *Women in Chinese Society*, Stanford/Calif. 1975. Ottime informazioni sull'idea di *śakti* e sulla sua influenza sulle intuizioni delle donne dell'India meridionale si trovano in Susan S. Wadley (cur.), *The Powers of Tamil Women*, Syracuse/N.Y. 1980.

Le sezioni su America settentrionale, Messico, Oceania, Giappone, India, Africa, Grecia e Roma classica, contenute in tutti i buoni volumi o collane di volumi che trattano delle mitologie mondiali, dovrebbero fornire una scelta ragionata di miti in cui abbiano un ruolo preponderante i diversi tipi di poteri femminili. Ne è un buon esempio il volume di Roslyn Poignant, *Oceanic Mythology*, London 1967 (Paul Hamlyn Series); della stessa collana, utile anche il libro di G. Parrinder, *African Mythology*, London 1967.

NANCY E. AUER FALK

SACRALITÀ MASCHILE. Con ciò si definisce un certo ambito del mondo soprannaturale come maschile. È una caratteristica di numerosi sistemi religiosi, nelle società umane di tutto il mondo. Un'analisi comparativa di tali sistemi mette in luce tre livelli espressivi, che individuano gli aspetti maschili del sacro.

Ad un primo livello, alcuni simboli naturali ricorrono, nei sistemi religiosi, nella forma di ierofanie o manifestazioni sacre dell'Essere superiore maschile. Questi simboli naturali comprendono il cielo, i picchi e le montagne, il tuono, la pioggia, e alcuni animali con le corna, come pure creature che volano, del tipo delle aquile. Ad un secondo livello di espressione, i sistemi religiosi spesso attribuiscono alcune funzioni cosmiche ad entità metafisiche maschili e/o, in particolar modo, a esseri soprannaturali maschi. Così gli dei, in quanto opposti alle dee, tendono ad essere considerati con funzioni cosmiche, come creare l'universo terreno, stabilire il codice morale, inventare elementi per l'esistenza dell'uomo, e così via. Infine, in molti sistemi religiosi, si crede nell'orientamento maschile di alcuni valori sacri. Questi in genere comprendono l'ordine, la stabilità, l'immunità e la sostanza. Questo livello di espressione religiosa può fare da base all'etica ed all'organizzazione sociale di una comunità, e può fornirle un modello di disciplina per perseguire schemi di vita particolari per gli uomini e per le donne.

Un essere o un'entità maschile di un particolare sistema può riflettersi in più di uno di questi livelli di espressione ed anche in tutti e tre contemporaneamente. Una piccola dimostrazione di ciò ci è fornita da Indra, una delle massime divinità nella religione vedica dell'antica India. Si tratta di una divinità atmosferica a cui è attribuito lo scatenamento della pioggia e delle tempeste e che esprime la forza fecondatrice maschile. In generale, Indra personifica la vitalità cosmica: fertilizza la terra e fa circolare i fiumi, la linfa, come pure il sangue; è scortato dai venti. È sagace e menzognero, inganna i suoi avversari cambiando forma. Infine il potere di Indra è sovrano: egli è il capo del consesso celeste degli dei e nell'iconografia solitamente porta una corona.

In quanto figura dell'universo vedico, Indra impersona un particolare insieme di concetti sulla natura maschile del sacro. Come si è detto precedentemente, tre sono i livelli di espressione in cui si attuano tali concetti. Al livello dei simboli naturali, Indra è rappresentato dai fulmini, sue saette cosmiche, e dall'arcobaleno, da dove fa partire queste saette. Al livello delle funzioni cosmiche, Indra è collegato alla fecondazione ed alla forza che dà vita. Infine, al livello dei valori religiosi, Indra è collegato alla sovranità: è il prototipo del sovrano. Impersona i valori che riguardano i rapporti tra il sovrano ed il suddito, ed è per questo che è lodato ed invocato più di ogni altra divinità nel testo sacro indiano più antico, il *Ṛgveda*. Come valore secondario, Indra rappresenta la forza del mistero e dell'illusione, essendo un mago cosmico, in grado di generare nuovi aspetti e forme a suo piacimento.

Dall'esempio di Indra appare evidente che i livelli in cui la sacralità maschile si esprime, nei sistemi religiosi, spesso sono tra loro collegati. È difficile discutere dei simboli naturali, delle funzioni cosmiche e dei valori religiosi che riguardano il genere maschile, considerandoli indipendentemente l'uno dall'altro. Tuttavia, questi livelli di espressione dovrebbero emergere più chiaramente dalla successiva discussione sugli attributi fondamentali dell'essere sacro maschile.

Primordialità. Nei sistemi religiosi, una forma di Essere superiore anteriore e/o presupposto ad altre varietà di essere è in genere maschile. Così, se forme diverse di essere si pensa siano derivate da qualche entità primordiale indifferenziata, quest'ultima è in genere considerata maschile. Gli Arapaho dell'America settentrionale, ad esempio, credono in un dio supremo, al di fuori del quale ha avuto origine l'intero mondo visibile. Il nome che gli hanno attribuito è Ragno, probabilmente perché il ragno tesse la sua tela al di fuori di se stesso.

A volte l'essere, che per primo abita nella massa cosmica indifferenziata o ne emerge, tende ad essere maschile. Nelle mitologie di tutto il mondo vi è un'infinità di esseri primordiali maschili. Il dio supremo dei

Flathead dell'America settentrionale è Amotken («il vecchio»). Similmente il supremo dio degli Yahgan della Terra del Fuoco è Watauniewa («il vecchio, l'eterno, l'immutabile»). Presso gli Hawaiani, la suprema divinità maschile è il dio che, primordialmente, all'alba del tempo sacro, abita nel Pō, il mondo dell'oscurità e delle tenebre. Ancora, per gli abitanti delle isole Gilbert, il primo essere che si trova nel vuoto primordiale è una divinità maschile, Na Areau il Vecchio. Nelle religioni australiane, durante il tempo primordiale denominato «tempo del sogno», sulla terra vagabondavano i primi esseri chiamati Grandi Uomini, che sono i padri degli esseri del mondo attuale.

Nella mitologia, l'essere femminile tende ad essere secondario rispetto all'essere maschile. Così, nel mito della creazione dei Navajo, il Primo Uomo è accoppiato alla Prima Donna; entrambi emersero dall'unione delle nebbie primordiali, ma l'uscita della Prima Donna segue quella del Primo Uomo. In generale, dove si riscontrano forme maschili e femminili dell'essere primordiale, il maschile tende ad essere precedente al femminile. Eva fuoriesce dal corpo di Adamo e non il contrario.

Altezza. I sistemi religiosi tendono spesso a collegare alla sacralità maschile l'attributo dell'altezza, e di conseguenza quelli derivati dell'ascendere e della trascendenza. Mircea Eliade fa notare, nel suo *Trattato di storia delle religioni* (Paris 1949), che la credenza nell'aspetto uranico dell'essere divino è presente in quasi tutti i sistemi religiosi. A ciò si può non meno legittimamente aggiungere che le entità e gli Esseri supremi della religione e della mitologia in linea di massima sono maschili. Inoltre, il cielo è il più importante di tutti i simboli naturali della sacralità maschile.

Nella cosmologia, gli esseri celesti sono, nella maggior parte dei casil maschili e, in quanto tali, opposti al femminile. Io, che significa «alzato su» o «in alto», è il supremo dio dei Maori, mentre gli Yoruba dell'Africa invocano un dio chiamato Ọlọrun, «padrone del cielo». Nella mitologia, i primi esseri maschili spesso rappresentano divinità celesti: Amotken, il primo essere dei Flathead, precedentemente ricordato, è anche un dio celeste, che vive sulla cima dell'albero cosmico.

In alcune mitologie, gli dei supremi non provengono dal cielo, ma vi arrivano prima dell'inizio del tempo profano. Questo tema è ben attestato in particolar modo in Australia. Bunjil, il dio dei Wotjobaluk, ad esempio, viveva sulla terra come un Grande Uomo, ma in seguito andò in cielo. Tra gli Aranda, alcuni primi esseri nati dalla terra, sentendosi inattivi sulla terra, ritornarono dentro di essa, mentre altri si arrampicarono attraverso i passaggi sacri verso il cielo. I primi sono identificati con gli antenati totemici, gli ultimi con le divinità celesti – il cielo, la luna e le stelle.

Poiché, quasi dappertutto, l'altezza è l'attributo della sacralità maschile – spesso espressa simbolicamente in termini di uranicità – l'accesso al divino tendenzialmente è espresso con l'immagine dell'ascesa o, occasionalmente, della discesa. Nella tradizione tantrica dell'Asia meridionale (India, Nepal, Tibet), il sublime è considerato maschile; per unirsi a questo è necessaria una tecnica di concentrazione e di convergenza verso l'alto delle energie femminili del microcosmo fisiologico. Nell'Induismo popolare, d'altro canto, si pensa che gli uomini si possono accostare al sublime, quando lo voglia il dio, mediante una sua discesa volontaria nel mondo terreno, attraverso una serie di manifestazioni dette *avatāra*. Così un ciclo della mitologia popolare ritrae il dio supremo Viṣṇu, che misericordiosamente scende sulla terra per nascere in tutta una serie di aspetti mortali: un pesce, un verro, il re Rāma, il turbolento mandriano Kṛṣṇa, e così via. Al contrario, una dea madre è presente nell'Induismo popolare e a volte si manifesta sulla terra, ma non le sono attribuite in modo specifico capacità di manifestarsi come *avatāra*, o di discendere come gli esseri divini.

Essendo l'altezza un attributo della sacralità maschile, essa è rappresentata, in genere, anche se non esclusivamente, dal cielo e dall'atmosfera. L'altezza può trovar espressione anche nel simbolismo di entità associate all'elevatezza. Montagne sacre sono spesso i posti dove dimorano gli dei: il mitico monte Meru dell'India e l'Olimpo greco sono esempi noti, come lo sono alcuni picchi nel Giappone ed in altre parti del mondo. In alcuni sistemi religiosi, l'altezza, come attributo della sacralità maschile, trova espressione nel simbolismo naturale delle creature che vivono nel cielo. Favolosi uccelli, in special modo le aquile, tendono ad essere associati al divino. I Bella Coola della costa nordoccidentale dell'America, ad esempio, credono in un *axis mundi*, o palo sacro, che collega il cielo e la terra, eretto dal dio supremo; sulla sua cima è seduta un'aquila. Altrove, nelle religioni dell'America settentrionale, come pure in alcune parti della Siberia, un importante ruolo ha una mitica creatura dall'aspetto simile ad un'aquila, il Thunderbird («uccello di tuono»). Esso viene associato alla temibile e fecondatrice forza maschile del cielo, per il fatto che si pensa che egli, con lo sbattere delle ali, sia causa del vento e del tuono, e con l'aprire ed il chiudere gli occhi, sia causa del fulmine. [Vedi *CIELO, ESSERE SUPREMO, TRASCENDENZA E IMMANENZA*].

Splendore. Insieme all'elevatezza ed alla sublimità, lo splendore è un altro comune attributo della sacralità maschile ispirato dal simbolismo naturale del cielo.

Diversi sistemi religiosi caratterizzano il dio supremo con attributi come bianco o splendente. I Khanty ed i Mansi dell'Asia artica, ad esempio, descrivono il loro dio supremo Num-Tūrem come luminoso, aureo e bianco. Uno degli dei più potenti dell'Induismo – che dimora, a volte, sulle montagne – è Śiva, lo «splendente». La letteratura devozionale a volte si riferisce a questo dio come «al signore bianco come il gelsomino». Nella mitologia hawaiana, all'aurora del tempo sacro, la prima luce nell'universo fu quella dell'essere originario e del dio supremo. La mitologia dei Navajo contiene la stessa idea, quando dice che il Primo Uomo e la Prima Donna uscirono, con uno splendore incomparabile, dalle nebbie primordiali del cielo, il primo nel posto in cui sorge il sole, la seconda in quello in cui tramonta. Sebbene entrambi tenessero acceso un fuoco per illuminare il firmamento, la luce del fuoco del Primo Uomo era più forte.

Nelle pratiche cultuali, si tendeva a scegliere oggetti sacri, bianchi e luminosi, per rappresentare le divinità maschili. Ciò si può verificare, ad esempio, dall'uso dei cristalli in alcuni riti australiani. (Il dio supremo Baiame, per alcune tribù dell'Australia sudorientale, siede su un trono di cristallo). Allo stesso modo, il Primo Uomo del mito dei Navajo bruciava il cristallo per alimentare il suo fuoco ed al momento della nascita era accompagnato da un bianco granoturco.

Il fuoco, ovviamente, è abitualmente presente nei rituali religiosi. Nell'India vedica, il fuoco stesso non solo era un dio, ma serviva come purificatore e tramite sacro per le offerte sacrificali agli dei supremi nel cielo. [Vedi *FUOCO, LUCE E TENEBRE*, vol. 4].

Immanenza. L'attributo di essere immanente nell'universo è ampiamente associato all'essere maschile sacro. Non è un caso che il nome del dio induista Viṣṇu, che è associato all'*avatāra* o discesa divina, significa «colui che pervade». Tuttavia, per quanto riguarda il concetto del divino supremo, l'attributo di immanenza deve essere usato con una certa attenzione, in quanto gli dei celesti, quelli che sono le espressioni più pure della sacralità maschile, sono caratterizzati come distanti, remoti e inattivi.

Perciò, in molti sistemi religiosi, non si ha alcun culto particolare dell'Essere supremo dei cieli. Egli può essere interamente lasciato fuori dal rituale e dalla venerazione, o può essere invocato solo in momenti di straordinarie crisi. Molte mitologie parlano di un dio celeste che, pur essendosi un tempo occupato attivamente delle vicende cosmiche, si sarebbe in seguito definitivamente astenuto da un intervento diretto nell'universo.

Come *deus otiosus*, o divinità appartata, il dio celeste nondimeno spesso mantiene i contatti con le cose terrene e manifesta la sua presenza in modo indiretto. Una credenza particolarmente diffusa è quella relativa al tuono come manifestazione di un tal genere di divinità. Ad esempio, gli abitanti delle isole Andamane credono che il tuono sia la voce del loro dio supremo Puluga e similmente gli Indiani Kansa ritengono il tuono voce del loro dio supremo Wakantanka che non hanno mai visto. In quanto epifania di un'entità maschile, il brontolio del tuono può venire imitato nei rituali per invocare la presenza del sublime. Nei rituali australiani uno degli oggetti più sacri è il *bull-roarer*, un pezzo di legno con uno spago legato attraverso un foro ad un'estremità. Quando viene fatto roteare, quest'oggetto fa un rumore suggestivo, simile ad un brontolio, che ricorda un toro che muggisce o il tuono; è usato, in modo particolare, per i riti d'iniziazione dei giovani. Allo stesso modo, nei rituali religiosi e in particolare nelle cerimonie di iniziazione maschile della parte sudoccidentale dell'America settentrionale, uno strumento chiamato *bull-roarer* o *whiner* viene usato per invocare ed evocare la presenza del dio supremo. [Vedi *BULL-ROARER*, vol. 2].

Variante del tuono come epifania maschile, il forte brontolio dei vulcani è a volte considerato un segno di immanenza dell'essere sacro maschile. Nell'America meridionale, ad esempio, i membri della tribù dei Puruhà occasionalmente sacrificano esseri umani ad un vulcano che credono abitato da un dio che di tanto in tanto fa sentire la sua presenza.

Un altro modo in cui il dio supremo, come *deus otiosus*, conserva una presenza immanente nelle cose dell'universo è quello di delegare la sua autorità ad esseri soprannaturali inferiori. Al dio supremo è spesso attribuito l'inizio della creazione, ma non sempre è lui a portarla a termine. In molte mitologie, il completamento dell'opera è demandato ad altre figure, su designazione del dio supremo. Ad esempio, Gicelamu'kaong, dio supremo dei Delaware, incarica della creazione il sole, la luna, gli dei del tuono, i quattro venti, la madre terra ed il signore degli animali. Nella mitologia spesso si vede che il *deus otiosus* si ritira, lasciando che suo figlio continui le sue attività cosmiche. Uno dei molti esempi di ciò si può ritrovare nel mito di creazione delle isole Gilbert, dove il protagonista divino, Na Areau il Giovane, eredita il compito della creazione dal suo antenato Na Areau il Vecchio, l'essere primordiale.

Come figlio e successore del dio supremo, una figura celeste secondaria può acquistare una considerevole preminenza sulla divinità superiore originaria. Questa preminenza è simbolicamente rappresentata, in alcuni sistemi di credenze, attraverso l'immagine del figlio e successore del dio supremo come una divinità solare.

Così, tra i Tiv dell'Africa, il sole è il figlio maschio dell'Essere supremo Awondo. Allo stesso modo, tra i Wiradjuri ed i Kamilaroi dell'Australia sudorientale, il sole è il figlio del dio creatore.

In molte mitologie un tipo di essere soprannaturale, che ha le funzioni di mediare fra una figura di padre cosmico appartato e la sfera terrena, è l'eroe culturale. Egli è solitamente raffigurato insieme al dio supremo, nei tempi primordiali, e le sue attività sacre si svolgono qualche volta secondo i dettami di quel dio. In quanto associato alla divinità superiore, l'eroe culturale può avere un ruolo, nella mitologia, più importante di quello del dio supremo. Gli eroi culturali sono qualche volta rappresentati antropomorficamente, ma più spesso sono rappresentati teriomorficamente: come un coyote tra alcuni popoli della parte sudoccidentale dell'America settentrionale; come una grande lepre tra i popoli della costa orientale dell'America settentrionale; come un lupo o un corvo nella Siberia orientale; come un pipistrello tra i Paresi della Bolivia; e come un tapiro nel bacino dell'Amazzonia. Qualunque sia la sua rappresentazione, la funzione dell'eroe culturale è sempre quella di mettere in contatto la società terrena con il divino, e quasi senza eccezione è raffigurato con tratti maschili.

Le attività dell'eroe culturale sono diverse. In alcune mitologie coopera all'opera di creazione. È questa la funzione del pescatore della terra, un eroe culturale il cui culto è molto diffuso nell'America settentrionale, che, ad un ordine del dio supremo, fa uscire dalle acque primordiali la prima terra. Un'altra funzione caratteristica dell'eroe culturale è quella di fornire agli antenati dell'uomo moderno gli elementi costitutivi della cultura e/o i principali strumenti di sussistenza. Presso gli abitanti della Costa nordoccidentale e nella Siberia orientale, ad esempio, l'eroe culturale Corvo, nei tempi primordiali, porta nel mondo terreno la luce e diversi elementi per lo sviluppo della cultura.

Dato che, con la sua condotta morale, si contrappone in un certo senso al dio supremo, l'eroe culturale è spesso ritratto come intrigante e come *trickster*. Può venire in aiuto agli uomini a discapito dell'Essere superiore, ad esempio sottraendo dal mondo celeste l'acqua, il sole o i mezzi di sussistenza, oppure liberando la selvaggina rinchiusa in una caverna o in altro luogo inaccessibile all'uomo. Questo aspetto della figura dell'eroe culturale è esemplificato da Prometeo donatore del fuoco della mitologia greca. [Vedi *EROE CULTURALE*].

Gli eroi culturali sono spesso immaginati come gli antenati sacri, da cui discendono gruppi di individui. Nel caso degli eroi culturali teriomorfici, tali credenze possono trovare espressione nei culti totemici, come in Australia e nell'America settentrionale. Più in generale, nei sistemi religiosi è comunemente implicita la convinzione che la sostanza sacra, in quanto componente immanente dell'uomo e sua eredità, sia maschile, derivi cioè da un dio supremo e si trasmetta attraverso esseri soprannaturali di sesso maschile che, nel tempo sacro, fungono da antenati dell'uomo, per passare poi nel tempo profano attraverso una linea di discendenza maschile. Così, secondo l'impostazione teorica e le norme che regolano la società induista, solo i maschi trasmettono ai discendenti la sostanza sacra della propria stirpe, mentre quella che si eredita dalle donne può mutare, dato che, nel momento del matrimonio, si trasforma per adattarsi a quella del marito. Secondo la dottrina induista, quindi, la donna trasmette alla sua progenie non la propria sostanza sacra, bensì quella del marito.

Infine, per quanto riguarda il processo di immanenza, si potrebbe rilevare che il simbolismo naturale del cielo che ricopre e abbraccia la terra che sta supina fa subito pensare all'immanenza del principio sacro maschile. Nei sistemi religiosi si presuppone comunemente una dicotomia sessuale, dove il cielo è associato al principio maschile, la terra a quello femminile. Dee collegate alla terra non di rado sono accoppiate con dei del cielo. Inoltre, l'unione di terra e cielo costituisce il prototipo della coppia cosmica. Un tema comune a tutte le mitologie è quello della separazione primordiale di cielo e terra uniti in un abbraccio reciproco. Le creature responsabili della coatta separazione di cielo e terra sono in vario modo rappresentate come eroi culturali, antenati degli attuali abitanti della terra, e/o esse stesse progenie divina di cielo e terra.

Il contatto fra i due regni, celeste e terrestre, che si sono separati, spesso si realizza nel tempo sacro (e, quindi, a causa di quel precedente, si può rinnovare nel tempo profano presente) per mezzo di particolari accessori o entità sacre, di un simbolismo sessuale abbastanza evidente. [Vedi *IEROGAMIA*, vol. 2]. Le fessure delle rocce o lo spazio fra una nuvola e l'altra sono solitamente considerati mezzi sacri di passaggio allo stesso modo delle colonne mitiche, degli alberi, delle scale, delle montagne e simili. In altre parole, il Padre cielo e la Madre terra hanno propri mediatori in fori e pali sacri. Questi mezzi, inoltre, in certo qual modo, si trovano ad essere orientati in senso opposto: i fori sacri tendono ad essere diretti verso la terra, i pali verso il cielo. Così, nel mito di creazione degli abitanti delle isole Gilbert, l'eroe culturale Na Areau il Giovane, nel tempo sacro cammina su una specie di roccia, sopra la superficie del cielo, e poi scava un buco per poter raggiungere la terra. Dalle viscere della terra Na Areau ottiene poi l'aiuto di un'anguilla, che si puntella

contro la terra con la coda allo scopo di sollevare il cielo verso l'alto con il muso. Così, il contatto diretto, avutosi un tempo, fra terra e cielo, viene ad essere mediato da una forza fallica, rappresentata dall'anguilla divina, con le funzioni di sollevare il cosmo.

La messa in atto di rituali con lo scopo di ristabilire il primordiale contatto tra il mondo terreno e quello celeste è abbastanza comune nei sistemi religiosi. Tali rituali tendono ad incarnare il simbolismo dell'ascesa e l'apparato in essi impiegato ha sovente tratti fallici. Così, per simboleggiare l'*axis mundi* – l'elemento sacro di raccordo fra cielo e terra – è spesso utilizzato un palo, una scala o un albero; esso può essere asceso da uno specialista del rito, che compie così un viaggio simbolico fino al cielo, nell'interesse della sua comunità. Tale genere di ascesa rituale è tipico della Siberia e di altri paesi ed è realizzato dagli sciamani, specialisti delle tecniche rituali di guarigioni e dell'estasi. [Vedi *AXIS MUNDI*; *SCIAMANISMO*, vol. 2; *ASCENSIONE*, vol. 4].

Fecondità. L'essere sacro maschile molto spesso è associato a poteri generativi e fecondanti. Questa associazione sembra essere basata sul fenomeno naturale in seguito a cui il cielo, con le piogge, feconda la terra che l'accoglie in sé. Ciò è esplicitamente espresso da un rituale dell'antica India: la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* ingiunge al marito di unirsi alla moglie dopo aver pronunciato la frase «Io sono il cielo, tu la terra».

Agli dei superiori ed agli esseri soprannaturali maschili, che godono di una certa importanza, sono attribuite straordinaria potenza e capacità sessuale. Queste capacità si possono considerare indipendenti e supplementari rispetto a qualsivoglia ruolo una data divinità svolga nel processo di creazione del mondo. Nell'Induismo popolare, ad esempio, il supremo dio Śiva scuote il cosmo con la forza della sua copulazione. Un simbolo di Śiva è il *linga*, un fallo stilizzato, solitamente realizzato in pietra nera.

Nella simbologia naturale, l'attributo maschile della fecondità si esprime spesso attraverso animali noti per la loro fertilità. I tori sono un simbolo particolarmente frequente. Il veicolo cosmico di Śiva è un toro mitico, e il toro è anche la forma assunta da Zeus nell'antica mitologia greca quando rapisce Europa.

Come simbolo di ciò che è maschile, il toro tende a intersecarsi con il simbolismo dei fulmini. Questi ultimi sono a volte rappresentati sotto forma di corna stilizzate. Inoltre, il muggire del toro, simile al tuono, è un'epifania della divinità. Così, nel Vicino Oriente antico il dio Min era chiamato Grande Toro, la luminosità era uno dei suoi attributi, ed era ritenuto responsabile delle piogge e della vita. Nella Nuova Guinea l'eroe culturale Sosom è evocato per mezzo del *bullroarer*, che è la sua voce; il suo corpo è di pietra ed è dotato di un pene di straordinaria grandezza, che indica i suoi poteri sessuali e fecondanti. Non per niente si crede che sia Sosom a rendere fertili uomini e terreno. [Vedi *FALLO*, vol. 4].

Acculturazione. La concezione umana di ordine come forza sacra deriva probabilmente dall'osservazione degli eventi delle entità celesti. Nel cielo, che è immutabile e stabile, i corpi celesti si muovono secondo ritmi pacati, che non mutano mai. Dato che il cielo è associato al maschile, la sacralità maschile viene ad esser vista, più o meno dappertutto, come principio di immutabilità e di ordine.

Così, nella mitologia, l'instaurazione delle cose che danno immutabilità e stabilità all'esistenza – norme, leggi, la struttura di base delle cose e delle istituzioni – tende ad essere considerata come una funzione maschile. Gli dei superiori e gli eroi culturali delineano le caratteristiche del paesaggio primordiale. Separano dall'acqua la terra e ne stabiliscono i confini nel cosmo: montagne sacre, macigni, alberi, fiumi e simili. Inoltre, esseri soprannaturali maschili forniscono alla società le istituzioni culturali permanenti, comprese la legge, il codice morale e le forme della pratica religiosa stessa. Nel medesimo tempo, nelle comunità religiose, il livello più alto della cultura tende ad essere visto come appannaggio degli uomini. Ciò vale soprattutto per la religione. Praticamente senza eccezioni, le società escludono le donne dai riti religiosi più sacri, come pure dalla manipolazione dei più sacri oggetti di culto.

Quando i valori sacri sono collegati con una dicotomia di tipo sessuale, la tendenza più comune è di associare il maschile con ciò che è stabile ed essenziale ed il femminile con ciò che muta ed è materiale. Il maschile può essere identificato con la forma interiore dell'essere – pensiero o struttura – il femminile invece è identificato con le forme esteriori – parola o sostanza. Il maschile può essere associato con la forma potenziale, non in atto, dell'essere; il femminile con l'essere in movimento ed in atto. Il maschile è uno e/o intero; il femminile è molteplice e/o diviso.

Così, nelle filosofie religiose indiane Yoga e Sāṃkhya si crede che l'universo sia basato su di una polarità di due principi metafisici. Il principio maschile, *puruṣa* (che significa «maschio» o «uomo») è quello dell'essere immanente ed essenziale, la cui natura è immutabile. Di contro, il principio femminile è associato con la *śakti*, l'energia che attiva l'universo materiale in continuo mutamento. Negli scritti filosofici di questa tradizione, il principio maschile, privato della sua *śakti*, è paragonato ad un dio senza vita, mentre il principio femminile, senza l'equilibrio datogli da quello maschile, è ritenuto aggressivo, incostante e pericoloso.

Similmente, la religione dei Navajo collega le dicotomie della funzione cosmica e del valore religioso con il sacro maschile e con quello femminile. Nella mitologia l'essere primordiale, il Primo Uomo, crea un figlio e una figlia, che sono rispettivamente Pensiero e Parola. Quest'ultima è detta la forma esterna del Pensiero ed il primo la forma interna della Parola; entrambi sono necessari per la creazione delle forme interne dell'universo attuale. Come primo uomo e prima donna, queste entità avrebbero generato una figlia, una divinità femminile identificata con la terra. Il suo nome è, non a caso, Donna-che-cambia.

Le dicotomie di tipo sessuale espresse nella mitologia dei Navajo si riflettono con grande coerenza nei modelli culturali e sociali della comunità. Nella sua opera *Language and Art in the Navajo Universe* (Ann Arbor 1977), Gary Witherspoon rileva che i Navajo collegano l'ambito rituale e cerimoniale con il pensiero ed il principio maschile. Così, la maggior parte degli addetti alle cerimonie sono uomini. Le cerimonie che conducono, inoltre, sono rigidamente strutturate e devono essere realizzate senza errori o cambiamenti. Di solito le cerimonie dei Navajo riguardano il ripristino della condizione primordiale dell'essere. Il fatto che tali cerimonie siano dominio degli uomini rivela una concezione religiosa secondo la quale la mascolinità ha a che fare con le origini delle cose ed il loro perfezionamento.

D'altra parte, le donne dei Navajo sono attive nel campo produttivo e nelle faccende domestiche. Sono a capo della maggior parte dei gruppi familiari e controllano terre e bestiame nell'interesse di questi gruppi. Questo modello di vita è coerente con la concezione religiosa secondo la quale il femminile è l'ambito della crescita, dello sviluppo e del mutamento. Per i Navajo la vita sociale ed economica riguarda la realizzazione di nuove condizioni e di nuovi esseri; è caratterizzata dal movimento, dal cambiamento, dall'attività e dalla produttività. È perciò naturale che in questo caso siano le donne a dominare.

Sommario. La credenza in un ambito maschile dell'universo sacro è comune nei sistemi religiosi e tende ad essere collegata con ricorrenti simboli naturali, funzioni cosmiche e valori religiosi. Sulla base degli esempi sopra analizzati si possono enucleare alcune tendenze più o meno universali: 1) gli esseri primordiali del culto e/o della mitologia sono il più delle volte maschi e con caratteristiche maschili; 2) le funzioni cosmiche, riguardanti la creazione e la fecondazione, sono solitamente associate ad entità, principi ed esseri maschili – in quanto opposti a quelli femminili; 3) gli elementi della cultura tendono ad essere associati od attribuiti a principi e/o esseri soprannaturali maschili – in quanto opposti a quelli femminili; 4) nella vita comunitaria, importanti differenze nei modelli di vita, tra i sessi, trovano la sanzione e la giustificazione nelle credenze relative alla sacralità sessuale. In particolare la manipolazione degli oggetti sacri e le cerimonie sono solitamente viste come appannaggio maschile; 5) gli esseri e le entità più elevate dell'universo sacro maschile sono quasi sempre associati al simbolismo naturale del cielo, da cui perciò derivano i propri attributi. [Vedi anche *SACRALITÀ FEMMINILE*. Altri simboli associati alla sacralità maschile sono trattati in *REGALITÀ*; e in *GUERRA E GUERRIERI*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste alcuno studio specifico sul tema della sacralità maschile, sebbene siano disponibili molte fonti. Sugli esseri soprannaturali maschili, valida e concisa, seppure non recente, la trattazione di W. Schmidt, *The Nature, Attributes and Worship of the Primitive High God*, che compare nel volume di W. Lessa e E. Vogt (curr.), *Reader in Comparative Religion*, New York 1979 (4ª ed.). L'opera sulle religioni comparate, a cui si fa di solito riferimento, di M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954), contiene molte notizie utili sulla sacralità maschile.

Da ricordare anche un certo numero di studi sui sistemi religiosi in particolari aree. Per il materiale relativo ai sistemi australiani, cfr. M. Eliade, *Australian Religions*, Ithaca/N.Y. 1973 (trad. it. *La creatività dello spirito. Un'introduzione alle religioni australiane*, Milano 1979). Alcuni materiali utili sulla Nuova Guinea si possono trovare in R. Wagner, *Habu*, Chicago 1972. Per l'abbondante materiale sui sistemi religiosi dell'emisfero occidentale (con alcuni riferimenti all'Asia nordorientale), cfr. la valida panoramica di Å. Hultkrantz, *The Religions of the American Indians*, Los Angeles 1979. Per le religioni hawaiane e quelle, correlate, polinesiane, una fonte basilare è Martha Warren Beckwith, *Hawaiian Mythology*, (1940), Honolulu 1970. Una leggenda degli abitanti delle isole Gilbert, molto eloquente a proposito del simbolismo sessuale, è riportata da A. Grimble, in *A Gilbertese Creation Myth*, che fa parte dell'opera collettiva a cura di Lessa e Vogt, ricordata sopra.

Sulle tradizioni religiose dell'India e dell'Asia meridionale esiste una grande quantità di materiali a proposito della sacralità maschile, fra cui devono essere particolarmente raccomandati alcuni studi. H. Zimmer fornisce una trattazione, di facile lettura, sulla sacralità indiana in generale, comprendente molte informazioni sulla sacralità maschile, in J. Campbell (cur.), *Myths and Symbols in Indian Art and Civilisation*, (1946), Princeton 1972. H. Zimmer, nel libro *Philosophies of India*, anch'esso a cura di Campbell, (1951), Princenton 1969, presenta nel capitolo *Sāṅkhya and Yoga* una intelligente discussione sul rapporto tra la sacralità sessuale e le tradizioni filosofiche dell'India. Come resoconto dettagliato della tecnica e del simbolismo sessuale in rapporto alla metafisica e alla filosofia, all'interno di una singola tradizione religiosa, non è ancora stato superato il classico di M.

Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano 1973). Una stimolante trattazione della mascolinità e del sacro nelle tradizioni religiose del Nepal e del Tibet è offerta da R.A. Paul in *The Tibetan Symbolic World. Psychoanalytic Explorations*, Chicago 1982. La monografia *Women in India. Two Perspectives*, di Susan S. Wadley e Doranne Jacobson, Columbia/Mo. 1977, contiene nel contributo della Wadley, una delle trattazioni disponibili più concise sulla *śakti* e sul suo rapporto con la concezione indiana degli universi sacri maschile e femminile.

Infine, per una visione generale di carattere antropologico sul rapporto fra la sacralità sessuale ed i modelli di vita etico-sociale e maschile/femminile, cfr. Sherry Ortner, *Is Female to Male as Nature is to Culture?*, in Michelle Rosaldo e Louise Lamphere (curr.), *Woman, Culture, and Society*, Stanford/Calif. 1974.

M.H. KLAIMAN

SACRO E PROFANO. Quando fanno riferimento al sacro e al profano e operano tra loro una distinzione, gli studiosi moderni utilizzano una terminologia derivata dal latino, anche se in realtà, per entrambi i concetti, dispongono di termini equivalenti o sinonimi appartenenti alla loro propria tradizione linguistica. Per gli antichi Romani *sacrum* indicava ciò che apparteneva agli dei o era in loro potere. Riferendosi al *sacrum* non si era propriamente tenuti a menzionare il nome di una divinità, ma era comunque chiaro che si alludeva a un rito cultuale e alla sua sede o che ci si riferiva al tempio e ai riti celebrati in esso o intorno ad esso. *Profanum*, invece, era «ciò che si trova di fronte al recinto del tempio»: nella sua accezione primitiva, il termine veniva impiegato soltanto per indicare dei luoghi. In origine, *profanare* significava «portar fuori» le offerte, «davanti al recinto del tempio (il *fanum*)», al cui interno si celebrava il sacrificio. I termini *sacer* e *profanus* erano perciò legati a luoghi ben determinati e distinti; il luogo indicato come *sacer* era spesso circondato da mura o in qualche modo isolato – era cioè *sanctum* – dal rimanente spazio circostante, che era invece adibito ad una funzione profana. Questa connotazione puramente spaziale accompagna ancor oggi i due termini: perciò essa costituisce una loro definizione, o almeno una delle loro caratteristiche principali. Ciò risulta evidente quando la chiesa sorge ancora vicino all'ingresso della città, il luogo di culto accanto alla sala di riunione del villaggio e dove un'assemblea di buddhisti o di musulmani risulta qualcosa di differente da un convegno di economisti o da una riunione di atleti.

Se però ci limitiamo a questo aspetto spaziale dei due termini e tentiamo di utilizzarlo per operare una distinzione tra loro (e anche tra ciò che è religione e ciò che non lo è), veniamo inevitabilmente fuorviati. Questo accade se consideriamo il sacro come una particolare categoria della religione, così come il giusto e il vero sono stati considerati una categoria della teoria della conoscenza e il bello una categoria dell'estetica. Il sacro diventa in questo caso ciò che dà origine alla religione, ciò in cui l'uomo la «incontra»; oppure si presenta come l'essenza, il punto focale, l'elemento più importante della religione. Naturalmente è possibile definire in questo modo il sacro soltanto a condizione di stabilire che un singolo attributo è sufficiente a descrivere in modo totale la religione. Ma quando ci sforziamo di trovare attributi capaci di esprimere le connessioni della religione con realtà del tutto differenti – anche a prescindere da quelle realtà che si situano al di là di ogni confine specifico – scopriamo immediatamente che l'attributo della sacralità non è più sufficiente, anche se spostiamo il suo originario aspetto spaziale nel campo della trascendenza o della metafisica. E oggi, di fronte alle definizioni proposte dai più diversi studiosi e critici, dai sociologi agli psicoanalisti, siamo veramente costretti a trovare tali attributi. Tutte le definizioni, anche la semplice descrizione del sacro e del profano, ne risultano in qualche modo interessate. Tutte a loro volta dipendono dai molteplici fattori che è necessario passare in rassegna per individuare il concetto di religione.

Eppure non è necessario abbandonare del tutto l'antica distinzione latina tra *sacer* e *profanus*. L'idea che essi esistano l'uno a fianco dell'altro costituisce, infatti, un paradigma fondamentale, utile ad operare distinzioni di tipo generale, che possiede dunque, se non altro, almeno un certo valore euristico.

La relazione che intercorre fra sacro e profano può essere considerata in modo astratto (come reciproca esclusione di sfere di realtà), oppure dal punto di vista conoscitivo (come metodo per distinguere due aspetti della realtà). Il primo tipo di approccio presuppone necessariamente che tale esclusione sia riconoscibile; il secondo tipo di approccio presuppone che si abbia a che fare con una effettualità ontologica. Ma anche qualora si prenda in considerazione una realtà trans-soggettiva, è evidente che il confine tra le due sfere può risultare oscillante o addirittura fittizio; anche qualora ci si limiti alla pura soggettività, per converso, si può talora verificare come la trascendenza condizioni psicologicamente l'individuo. Per questo, quando ci si chiede se il sacro e il profano «esistono», quando ci si chiede come l'uomo li «sperimenta», si incontrano difficoltà ancora più gravi di quando ci si interroga sull'essere e sulle sue modalità. Tutte queste difficoltà vanno dunque tenute presenti, anche se in verità questo articolo tratta soltanto delle principali nozioni che sono state elaborate nel campo della storia delle religioni

per percepire il sacro. È stato necessario, infatti, eliminare ogni conclusione personale sulle modalità e sulle dimensioni del sacro e su cosa esso «sia», per rivolgersi appunto alle numerose teorie avanzate su questo argomento. Secondo tali teorie si può giungere a qualche conclusione soltanto esaminando caso per caso, alla luce dei dati e degli strumenti teorici proposti; inoltre qualunque conclusione non ha necessariamente alcun valore assoluto. Tenendo presenti tutte queste riserve, possiamo dunque passare ad esaminare la natura del sacro e del profano.

Strumenti di identificazione

Per individuare gli esempi del sacro e della sua relazione con il profano possiamo scegliere tra due tipi di approccio: il sacro, infatti, o viene tacitamente percepito come qualcosa di reale, oppure assume una qualche forma simbolica. Nel caso della percezione tacita, sono necessarie delle prove che dimostrino che il silenzio viene mantenuto a causa di un sentimento di rispetto nei confronti del sacro. Tali prove non valgono soltanto per il mistico, ad esempio, che potrebbe parlare ma preferisce conservare il silenzio, ma anche per coloro che hanno parlato, ma di cui non riusciamo a comprendere il linguaggio: è il caso dei popoli della preistoria e delle prime epoche storiche.

Le forme simboliche, invece, possono essere di tipo linguistico oppure di natura più genericamente culturale. Se si tratta di forme linguistiche, lo storico delle religioni deve distinguere tra il linguaggio parlato dagli individui che costituiscono l'oggetto del suo studio (il «linguaggio dell'oggetto»), e quello utilizzato dagli studiosi, anche se naturalmente i due tipi di linguaggio presenteranno sfumature e termini comuni. Una tale distinzione si può operare in modo più corretto mantenendo ben separate la definizione personale del sacro e del profano dalla definizione fornita dalla cultura presa in esame (la cosiddetta «autodefinizione»). Ogni definizione, infatti, identifica il sacro e il profano in modo differente. L'autodefinizione appartiene a quei linguaggi di cui ci sono pervenuti documenti, religiosi o non religiosi, linguaggi che, in termini metodologici, si identificano con i linguaggi dell'oggetto. Le definizioni elaborate dagli studiosi, invece, provengono non soltanto dalle categorie del linguaggio, ma anche dalle categorie di discipline moderne come la sociologia, la psicologia, l'estetica, ed eventualmente anche di altre discipline: categorie che vengono impiegate nel tentativo di interpretare il sacro e il profano senza ricorrere ai concetti che solitamente si traducono nei termini *sacro* e *profano*. Da un punto di vista metodologico, si tratta di un metalinguaggio.

Se invece le forme simboliche non sono di natura linguistica, allora manca del tutto l'autodefinizione. Le definizioni fornite dall'esterno, alle quali in questo caso ci si deve limitare per rapportarsi al linguaggio, non sono di natura *meta*linguistica, dal momento che gli oggetti non vengono espressi semplicemente dal linguaggio, ma soprattutto attraverso i comportamenti sociali, i dati antropologici e gli oggetti artistici.

La definizione proveniente dall'esterno (espressa in forma linguistica o in forma non linguistica) può comunque assumere un carattere affermativo: diventa allora una autodefinizione degli studiosi, che si identificano con uno specifico prodotto, con un testo, con un evento particolare, con una rappresentazione psicologica o con un'opera d'arte. Il ricercatore, quando elabora una definizione, può così identificarsi sia con il carattere sacro che con il carattere profano del suo oggetto.

In realtà non sarebbe corretto privilegiare sugli altri uno di questi strumenti di identificazione. È dunque soltanto per ragioni pratiche che noi rivolgeremo la nostra attenzione in primo luogo ai metodi che si fondano su prove linguistiche.

Metodi filologici. Appartiene alla logica della critica la possibilità di giudicare falso l'uso, in una determinata fonte, del concetto di sacralità. Le conclusioni degli studiosi moderni, tuttavia – anche a prescindere dalla loro capacità di negare il sacro nelle religioni o di dimostrarlo esterno alle religioni –, hanno sempre bisogno di qualche rettifica, apportata alla luce dei linguaggi dell'oggetto.

Nella storia degli studi, la prima tradizione che contiene (presentandoli dunque come linguaggio dell'oggetto) i termini *sacro* e *profano*, è quella latina degli scrittori classici e dei Padri della Chiesa, comprendendo anche la Vulgata e il *Diatessaron* di Taziano nel *Codex Fuldensis*. Su questa tradizione si fonda la terminologia dei precursori medievali di tutti i moderni linguaggi specialistici. Nel passaggio al volgare, i due termini conservano ancora il loro valore originario, come possiamo constatare da varie glosse, interlineari o marginali, e da alcune traduzioni, come per esempio quella dell'*Abrogans*, un dizionario alfabetico di sinonimi, o del *Vocabolarius Sancti Galli*, in cui i vocaboli sono ordinati per argomento. Il bilinguismo conseguente alla ricristianizzazione della Spagna portò inoltre alla traduzione del Corano (da parte di Robertus Ketenensis ed Hermannus Dalmata), all'incompiuto *Glossarium Latino-Arabicum* e ad alcune altre importanti traduzioni dall'ebraico: tali opere testimoniano l'abilità dei traduttori ebrei della diaspora, ma soprattutto rap-

presentano un tentativo missionario di cristianizzare gli Ebrei. I termini indicanti il sacro e il profano poterono così passare alle diverse lingue volgari direttamente dall'ebraico, dal latino, dal catalano e anche dall'arabo attraverso la mediazione del latino. Tali termini divennero accessibili anche in greco quando i primi umanisti, i precursori degli studiosi moderni, riscoprirono i classici greci attraverso quelli latini e il testo originale del Nuovo Testamento e dei Settanta per il tramite della Vulgata. Al Concilio di Vienne (1311-1312) fu deciso di assegnare alle cinque università principali due insegnanti ciascuna, ognuno dei quali insegnasse greco, arabo, ebraico e caldeo: il latino divenne così per sempre un metalinguaggio rispetto alle terminologie di queste lingue (ed anche rispetto al latino stesso, considerato nel suo aspetto di linguaggio dell'oggetto) e in questo modo venne a collocarsi sullo stesso piano dei diversi volgari d'Europa.

Al fine di evitare autoconferme di corto respiro, è opportuno considerare la terminologia del sacro come un complesso indipendente, trasmesso agli studiosi moderni non dall'arabo dei tradizionalisti islamici, né dall'ebraico dei talmudisti, ma soltanto dal latino degli studiosi cristiani. Tale terminologia va inoltre distinta da quella usata più tardi dalle diverse lingue europee nell'opera missionaria e nella colonizzazione. Le lingue europee erano in grado di riprodurre molti dei significati dei vocaboli propri delle lingue indigene, ma spesso portavano a interpretazioni (più che a traduzioni appropriate) che dipendevano inevitabilmente dalla loro propria terminologia del sacro. Un vero e proprio bilinguismo, infatti, caratterizzò l'attività di pochissimi tra gli esploratori e i missionari. In tempi più recenti, naturalmente, l'attività di traduzione si è andata via via raffinando, secondo i metodi propri dello studio degli antichi linguaggi orientali, dell'indoeuropeo e della filologia comparata, e alla luce dell'etnologia linguistica. Ma soltanto nel xx secolo questi metodi si sono resi del tutto indipendenti dalle interpretazioni fornite dall'antichità classica e dalla tradizione giudaico-cristiano-islamica.

Philologia classica sive sacra. La relazione che intercorre tra *sacer* e *profanus* può essere definita un'opposizione contraddittoria, se si interpreta *sacer* come l'espressione del vero, nel linguaggio dell'oggetto, e *profanus* come la sua negazione logica. Nel ricco vocabolario cultuale latino, il termine *sacer* è di fondamentale importanza. Tra gli esempi del caratteristico rapporto che collega il sacro a certi tipi di comportamento umano, possiamo nominare riti come quello del *ver sacrum* (il sacrificio di tutti gli animali nati in primavera e l'espulsione dalla comunità e dal consorzio cultuale di tutti gli adulti, allo scopo di stabilirne la posizione sociale e di assicurarsi il favore di Marte, che operava al di fuori dei confini della comunità), o la *devotio* (l'offerta di una vita individuale per arrestare l'esercito nemico, l'una e l'altro affidati alla distruzione, operata ancora da Marte). Ne consegue che tutti gli oggetti e i luoghi di culto utilizzati negli atti rituali sono anch'essi *sacra*. Da questo valore si originano derivati come *sacrare, sacrificare, sancire, sacramentum, sacerdos*. Tra essi *sancire* («separare come *sacer*»; in seguito anche «designare come *sacer*», o, più genericamente, «stabilire con una cerimonia») risulta il termine più fecondo, dal momento che il suo participio, *sanctus*, avrebbe finito per caratterizzare qualunque cosa relativa al *sacrum*. *Sanctus* assunse così una grande ampiezza di significati, comprendendo anche il senso dell'infallibilità del culto e della purezza morale. Il termine, di conseguenza, costituì la traduzione ideale per il greco *hagios* del Nuovo Testamento e dei Settanta e anche per l'ebraico *qadosh*. In questo contesto ebraico-cristiano *sacer* finì per ridursi al valore di «consacrato», provocando quindi un mutamento di significato, che peraltro aveva già avuto inizio con gli scrittori dell'Età Argentea, quando *sacrum* aveva cessato di riferirsi ad una qualità quasi innata per legarsi inscindibilmente all'atto di consacrazione ad una divinità. Una nuova formazione come *sacrosanctus* («reso *sanctum* per mezzo del *sacrum*») conferma questa differenza di valore, nel momento stesso in cui afferma la continuità e l'analogia tra i due significati.

Il significato fondamentale di *profanus* risulta riferito anche al contesto delle azioni umane, dal momento che la sua tipica e originaria connotazione spaziale è certamente legata all'uso, da parte dell'uomo, dell'area esterna al *sacrum*. In origine, forse, questo spazio venne anch'esso usato per la celebrazione di riti; ma che si trattasse di funzioni del tutto particolari è dimostrato dalle infinite controversie legali sul modo di utilizzare «profanamente» i beni posseduti dal dio o situati nella proprietà di un cittadino defunto.

A fianco di *profanus* esiste un altro concetto che si oppone a *sacer*, quello di *fas*. Esso designa, in modo puramente negativo, la sfera in cui possono aver luogo le azioni umane. *Fas est* significa che *si può* fare qualcosa senza alcuno scrupolo religioso, ma non che *si deve* farlo. Il termine si presenta inizialmente come un aggettivo che qualifica un atto permesso; in seguito esprime anche una condizione e quindi viene impiegato nella letteratura di Roma repubblicana come un concetto predicativo. Livio, che peraltro utilizza con una certa frequenza anche il termine *sacrosanctus*, è il primo ad usare *fas* in questo senso. Si giunse poi a distinguere particolari periodi di tempo in base alle attività ad essi appropriate. *Dies fasti* erano infatti i giorni

in cui le attività civili, politiche, commerciali o forensi erano *fas*, cioè permesse dalle istituzioni religiose; *dies nefasti*, invece, erano i giorni in cui tali attività erano *nefas*, cioè non permesse o sacrileghe.

Il significato di *fas* non coincide con quello di *fanum* (né i due termini sono correlati etimologicamente, giacché *fas* è piuttosto correlato a *fatum*), come se *fas* rappresentasse «ciò che si addice al *fanum*». Il reale punto di partenza, per *fas*, è piuttosto la sfera profana: *fas* è l'espressione (da *fari*, «parlare») del magistrato civile competente che permette qualcosa; *nefas* è invece ciò che il sacerdote responsabile del *fanum* trova indicibile, che costituisce un sacrilegio nei giorni che si trovano sotto il controllo della sua istituzione. Soltanto quando ciò che viene accettato come naturale e immutabile passa a ciò che è stato fissato dall'uomo (e perciò è soggetto a mutamento e può risultare obiettivamente falso proprio come può esserlo il suo opposto), soltanto in questo caso si può parlare dell'opposizione tra *fanum/sacer* e *fas* come di un'opposizione tra contrari.

Sacer possiede dunque un opposto contraddittorio (*profanus*) e un opposto contrario (*fas*). Il concetto stesso di *sacer*, inoltre, contiene in sé un'opposizione dialettica: essa nasce dall'ambivalenza che si genera quando, come nel caso di *fas*, la sfera extrasacrale viene assunta come effettivo punto di partenza in una qualunque valutazione. *Sacer*, infatti, è ciò che viene venerato, senza dubbio, ma è anche qualcosa di sinistro: è, in altri termini, contemporaneamente santo e maledetto. La consacrazione alla divinità viene percepita dagli uomini come una benedizione, mentre essere posseduti dal dio viene percepito come una disgrazia. Non si deve peraltro trasformare questa contrapposizione dialettica in una contrapposizione reale, interpretando per esempio la possessione divina come una consacrazione alle divinità dell'oltretomba nemiche degli uomini. Così facendo si distruggerebbe l'ambiguità fondamentale che fa parte della struttura profonda di ogni esperienza religiosa. Una espressione come *sacer esto* significa infatti, in senso positivo, che una persona viene affidata a una divinità; in senso negativo tale espressione segnala invece che essa viene esclusa dalla comunità. Il versante negativo di questa dialettica può talora estendersi fino a giungere alla demonizzazione. Se tale processo di dannazione o di demonizzazione si manifesta in modo evidente a livello storico, allora abbiamo a che fare con qualcosa di diverso dalla profanazione: al di fuori della sfera del sacro, in questo caso, si impone una sfera ulteriore, in aggiunta a quella del profano. Il rapporto dialettico con questa nuova sfera si realizza soltanto attraverso i limiti delle capacità dell'esperienza umana. Tale rapporto, inoltre, non deve essere enfatizzato, all'interno dell'indagine filologica, nei suoi collegamenti con il *sacer*: non si deve cioè trasformarlo in un fenomeno essenziale e profondo insito nella natura di un *numen* o di una divinità.

Le contrapposizioni che caratterizzano i termini indicanti il sacro e il profano appaiono meno rilevanti in greco che in latino, anche se alcuni elementi di una simile ambivalenza si possono riconoscere anche in *hagios* e in *hieros*. Nella maggior parte dei casi, infatti, il greco esprime i concetti di sacro e di profano in base ad una sorta di postulato, che dipende da premesse diverse da quelle che si riferiscono alla differenza tra l'inclusione e l'esclusione da un determinato recinto sacrale o tra un comportamento rituale e uno non rituale. Una certa antitesi si produsse soltanto in epoca più avanzata, attraverso l'uso dell'alfa privativo (in *anhieros*, *anhosios*, *amyētos* o *asebēs*); l'unico termine che pare legato ad un concetto per sua natura negativo (e che dunque risulta essere l'opposto di *hieros*) è *bebēlos*, che può essere reso come «profano». *Koinos*, infine, può fungere da opposto praticamente rispetto a tutti i termini che esprimono la sacralità. Nella nostra indagine sui termini relativi al sacro, allora, tutti i concetti contrari, quelli relativi al profano, possono facilmente essere ricostruiti, anche se non sono esplicitamente documentati.

A partire dall'età micenea, il concetto decisivo è quello indicato dal termine *hieros*. In esso è presente, con ogni probabilità, un certo senso di forza che manca invece nel corrispondente termine latino. *Hieros* funge quasi esclusivamente da predicato, sia riferito a cose che a persone: offerte, animali sacrificali, templi, altari, doni votivi (denaro compreso), la strada che conduce ad Eleusi, le guerre intraprese dall'amfizionia delfica, sacerdoti, iniziati ai misteri e schiavi del tempio. Molto di rado un dio viene definito *hieros*; per questo gli Ebrei di lingua greca e i cristiani furono costretti a ricorrere al termine *hagios*. Alcune tracce di una certa ambivalenza emergono quando uno *hieros logos*, una leggenda cultuale, viene definito *arrhēton* («ineffabile»), o quando un tempio viene indicato con *adyton* o *abaton* («inaccessibile»). È comunque singolare che in Omero e nella letteratura di epoca arcaica un'enorme quantità di oggetti possa essere definita *hieros*: città, mura, ecatombi, altari, templi, palazzi, vallate, fiumi, il giorno e la notte, l'aia, il pane e l'ulivo, l'orzo e le olive, i carri, i reparti della guardia e dell'esercito, i tratti della personalità individuale, montagne, lettere, ossa e pietruzze usate nei giochi da tavoliere. È invece assai raro trovare *hieros* usato in riferimento agli dei, anche quando, ad esempio, si parla del grano e dell'aia come di doni di Demetra. Sembrerebbe, in definitiva, di dover parlare di una certa profanizzazione, dovuta probabilmente a ridondanza letteraria, an-

che se in realtà un completo rovesciamento del significato non si è mai verificato.

Hagnos, che comprende anche ciò che è puro in senso cultuale, ha un significato ancora più profondo di quello di *hieros*. Esso si collega ad *hazesthai* («evitare per paura, temere, venerare»), così come *semnos* («solenne, sublime, santo», ma senza l'aspetto della purezza) si collega a *sebesthai* («aver paura, percepire come sacro»). *Hagnos* viene usato più frequentemente che non *hieros* in riferimento agli dei (Demetra, Kore, Persefone, Zeus, Apollo, Artemide), ma con esso sono qualificati anche elementi in grado di purificare: l'acqua e il fuoco possono essere *hagnoi*, così come il cielo, la luce e l'etere. A causa di questo suo valore secondario, *hagnos* può essere usato non soltanto per cose e persone (come *hieros*), ma può anche indicare riti e festività, oppure le condizioni di purezza sessuale e di libertà dalla contaminazione del sangue e della morte, come, ad esempio, quando viene riferito a offerte incruente (*hagna thymata*). *Hagnos* può anche alludere alla condotta di vita di un individuo, al di fuori della sfera del culto, anche se il riferimento al «sacro» non scompare mai del tutto; soltanto in età ellenistica passa a significare «purezza di carattere». Se sia corretto o meno definire questo uso linguistico una forma di profanizzazione, dipende evidentemente dal giudizio complessivo che ciascuno può formulare sulla religiosità di epoca postclassica. In ogni caso, l'unico opposto chiaramente contraddittorio rispetto ad *hagnos* è *miaros* («profanato, disgustoso»).

Dalla radice *hag-*, da cui deriva *hagnos*, fu creato anche l'aggettivo *hagios*, un termine che non limita, ma piuttosto enfatizza (e perciò esiste anche il suo superlativo, *hagiotatos*) e che viene usato soprattutto in riferimento a templi, festività e riti, e soltanto di rado viene riferito agli atteggiamenti di riverenza degli uomini. Nel greco classico e in quello di età ellenistica questo termine trova un impiego relativamente raro. Proprio per questo motivo il suo significato nettamente religioso rimase inalterato: perciò il termine fu utilizzato dagli ebrei ellenizzati come opportuna traduzione per l'ebraico *qadosh*. Invece dal gruppo di vocaboli facente capo a *hieros* soltanto *hiereus* apparve possibile traduzione dell'ebraico *kohen* («sacerdote») e *hieron* per indicare il tempio pagano. Il Nuovo Testamento sviluppa ulteriormente il significato attribuito ad *hagios* nei Settanta – anche se a differenza dei Settanta usa *hieron* anche in riferimento al Tempio di Gerusalemme – e pertanto trasmette questo significato al greco dei Padri della Chiesa e alla Chiesa bizantina. Il greco moderno continua ancor oggi ad usare *hagios* come termine comune per «sacro».

Il termine *hosios* designa un comportamento conforme alle richieste degli dei. Conseguentemente, può essere riferito in modo altrettanto appropriato alla giustizia umana così come ad un rituale di culto correttamente eseguito. Entrambi i concetti si realizzano a livello del profano. Naturalmente non sarebbe corretto tradurre *hosios* con «profano»: si potrebbe piuttosto considerarlo un opposto contrario di *hieros*. Se il denaro che appartiene agli dei è *hieron*, ciò significa che non lo si può toccare, ma il riposo, che è *hosion*, può essere liberamente goduto. I Settanta non usano mai *hosios* come traduzione di *qadosh*, ma usano in genere tale termine per rendere *ḥasid* («pio»). La Vulgata, invece, traduce semplicemente *hosios* con *sanctus*, in riferimento all'uomo oppure a Dio.

Sebesthai («indietreggiare di fronte a qualcosa, essere in preda a un timore riverenziale») non ha paralleli nelle lingue semitiche e pertanto la parola assume importanza soltanto nella tradizione greca. L'aggettivo correlato *semnos* implica elevatezza o sublimità quando è riferito agli dei; quando invece si riferisce a discorsi, ad azioni o ad oggetti (un trono regale, per esempio), indica che essi esigono rispetto. Solo di rado compare nella Bibbia greca, come traduzione di vari termini, così come avviene per l'importante concetto classico di *eusebēs*, prescelto in taluni casi per rendere *tsaddiq* («il giusto»), che però talora può anche trovarsi tradotto con *dikaios*. La Vulgata si trova in difficoltà con entrambi gli aggettivi e ricorre in genere ad approssimazioni o a circonlocuzioni.

Nella Bibbia ebraica il concetto di gran lunga più importante è quello di *qadosh*. Se la sua radice è davvero *qd* («mettere da parte»), allora il suo significato fondamentale non risulta dissimile dal romano *sacer*. Ma forse la radice è *qdsh*, come nell'accadico *qadashu* («diventare puro»): in questo caso sarebbe piuttosto posta in risalto una certa connessione con il culto. Tuttavia niente è *qadosh* per sua natura: le cose diventano *qadosh* solo se esse vengono dichiarate tali per, o da, Jahvè Elohim. Tutto il creato può essere potenzialmente indicato in questo modo: le persone, in particolare i sacerdoti; i luoghi, in particolare la città di Gerusalemme; le festività, specialmente il Sabato; gli edifici, in particolare il Tempio; gli ornamenti, in particolare la corona e l'abito del sacerdote; i corpi e le acque, le piante e gli animali, in particolare quelli sacrificali. I profeti – alla luce di una tendenza che andava emergendo dalla lettura della Legge in occasione della festa del rinnovamento dell'alleanza e che culminò nell'istituzione della Legge Santa (Lv 17-26) – operarono in modo da trasferire l'attributo «santo» quasi esclusivamente a Jahvè Elohim. Per questo, soltanto pochissime tra le categorie sopra menzionate di oggetti e di attività continuarono a ricevere di fatto l'attributo della santità

nel linguaggio degli Ebrei. In buona parte, dunque, il riferimento a luoghi, tempi, azioni e oggetti santi costituisce soltanto un'interpretazione metalinguistica. Non risulta un riferimento propriamente errato, dal momento che ogni santità concessa da Dio sulla base della sua propria santità personale merita in ogni caso l'appellativo della santità. Ma bisogna essere consapevoli del particolare carattere di una simile santità: essa è stata creata da Dio, un tratto che si trova in netto contrasto, ad esempio, con il concetto greco di natura. E inoltre coinvolge la designazione di ciò che per Israele è profano. Un'importante tesi della teoria della secolarizzazione afferma che la desacralizzazione del mondo, specialmente della natura e delle sue meraviglie, operata dalla teologia ebraica della santità e in seguito trasmessa al Cristianesimo, rappresenta una delle precondizioni essenziali per il carattere mondano dell'età moderna. L'affermazione è probabilmente corretta, a patto di non considerare tale precondizione una *conditio sine qua non*. È forse possibile considerare profano il creato nella concezione ebraica del mondo, nella misura in cui fosse lecito considerare la secolarizzazione come criterio legittimo per interpretare l'età moderna; ma tale profanità sarebbe in ogni caso di tipo del tutto differente da quella di Roma o della Grecia. Data questa situazione, risulta facile comprendere come mai nel Vecchio Testamento (testo ebraico e traduzioni dei Settanta e Vulgata) la «profanità» del mondo venga espressa in modo del tutto diverso e solo frammentariamente, a seconda che ci si trovi in un contesto cultuale oppure nella predicazione profetica sull'obbedienza e sul peccato. In chiara contrapposizione a *qadosh* troviamo così, anche se soltanto in qualche caso, l'aggettivo *ḥol*, reso dai Settanta con *bebēlos* e dalla Vulgata con *profanus* (*ṭame'*, «impuro», diventa rispettivamente *akathartos* e *pollutus*; *ṭaher*, «puro», diventa *katharos* e *mundus*). *Hol* designa esclusivamente qualcosa di accessibile e di utilizzabile senza bisogno del rituale, mentre il verbo *ḥalal* esprime una vera e propria profanazione compiuta per mezzo di un sacrilegio.

L'uso riconoscente delle cose create, che Dio rende santo, da parte di quegli uomini che sono ugualmente santi perché Dio lo è, non è la stessa cosa dell'allontanamento delle cose dall'uso profano compiuto dai Greci e dai Romani. Il parallelo più stretto con quest'ultimo uso è piuttosto costituito, in Israele, dalla pratica dei bandi. Tradotto etimologicamente, *ḥerem* («l'oggetto bandito») indica ciò che è stato messo da parte. La differenza tra questa pratica e l'uso profano di un oggetto santo, ma anche la differenza tra questa pratica e il sacrificio di un oggetto, consiste nel fatto che lo scopo della separazione è la distruzione dell'oggetto. La traduzione dei Settanta esprime in modo del tutto corretto la natura del termine introducendo l'idea della dannazione: essa usa *ana(te)thema(tismenos)*, mentre la Vulgata ricorre a *consecratum* o a *votum*.

In arabo, a partire almeno dalla comparsa del Corano, i vocaboli che derivano dalla radice *ḥrm* assumono l'importanza fondamentale che *qadosh* e i suoi derivati possiedono in ebraico. Al tempo stesso, l'arabo *qds* e i suoi derivati (*muqaddas*, «santo») continuano a sopravvivere con un significato più generico. Questo scambio di valore tra i due termini si è probabilmente verificato semplicemente perché tutti i concetti di sacralità che avevano a che fare con i riti e con i sacrifici erano concentrati in uno specifico luogo recintato. È come se il concetto ebraico di santità, legato alle nozioni di sacrificio e di consacrazione, fosse stato ampliato dal corrispondente concetto romano, con il suo originario legame con una collocazione ben definita. La città della Mecca, per esempio, è un *ḥarīm*, un luogo circoscritto e inviolabile. La striscia di terra che la circonda e la protegge è conosciuta come *al-ḥarām*. Nel centro della città è situato *al-masjid al-ḥarām*, la «moschea proibita», così chiamata perché possono entrarvi soltanto coloro che hanno compiuto un *iḥrām* o si sono personalmente consacrati. Nel centro del suo cortile interno, *al-ḥarām al-sharīf* («il nobile recinto»), si trova la *aedes sacra*, la Ka'bah, *al-bayt al-ḥarām* («la casa proibita»). Tutto ciò che è esterno a questo complesso è noto come *ḥill*: in questo spazio, proprio come nel *profanum*, (eccetto che durante un periodo di tre mesi), tutto è proibito; tutto ciò che invece sta all'interno dei luoghi sacri è *ḥalāl*, («permesso»). L'arabo *ḥalāl* risulta perciò prossimo al significato dell'ebraico *ḥol*, ma piuttosto lontano da *ḥarām*.

Linguistica externa. Trattando del problema del «sacro», è necessario disporre un certo numero di gruppi terminologici tra l'insieme latino/greco/ebraico/arabo e il linguaggio degli studiosi moderni da quelle lingue influenzato; tali gruppi terminologici talora ripropongono la medesima divergenza che separa quei linguaggi dell'oggetto da questi metalinguaggi. In questa terminologia, comunque, non dovrebbero comparire quelle antinomie semantiche che sono assenti dai metalinguaggi. Ci sono tre modi, in questo caso, per tentare di stabilire i significati: attraverso una «traduzione» etimologica, attraverso i sinonimi e attraverso l'analisi del contesto e dello sfondo culturale. Il primo di questi modi, privilegiato soprattutto per le lingue indoeuropee e semitiche, è del tutto privo di valore. Verifiche attendibili sono infatti fornite soltanto dall'analisi del contesto. In questo modo si possono scoprire dei «sinonimi» – anche se non sempre si tratta

di sinonimi in senso stretto – che più o meno si accostano a ciò che i metalinguaggi definiscono come sacro/santo e profano.

Il termine sanscrito *iṣira*, ad esempio, appartiene alla medesima radice del greco *hieros*, ma ad una analisi contestuale risulta significare «forte, robusto, impetuoso». Il sanscrito non possiede alcun termine distinto per esprimere «santo», anche se esistono numerosi aggettivi riferiti a persone e a oggetti appartenenti alla sfera religiosa: *puṇya*, adatto ad un luogo geografico, *tīrthaka*, per un guado oppure per il passaggio o corridoio che conduce i pellegrini al santuario; o anche sostantivi come *muni*, che indica il veggente o l'asceta. Collegati etimologicamente al greco *hazesthai/hagios* sono invece il sanscrito *yaj* e l'avestico *yaz*. Questi due termini significano anche «essere in soggezione», ma il loro uso è limitato al senso di «concessione, regalo», come quando si porta un omaggio alla divinità (sanscr. *ijyā*, avest. *yasna*, «offerta»): essi non rimandano affatto, come invece il greco *hagios*, ad una realtà ultramondana dalla quale deriva quella terrena. Per quest'ultimo senso l'Avesta possiede invece il termine *spenta*, collegabile allo slavo *svetu* e al lituano *šventas*. Questi ultimi due termini furono regolarmente impiegati in contesti cristiani per rendere *sacer*, ma il loro significato originario si colloca tra «dotato di poteri soprannaturali» e «particolarmente favorevole, estremamente utile». La traduzione in pahlavico, d'altro canto, rende *spenta* con *abzōnīg* («che trabocca, che scoppia di potere»). Lo sfondo culturale, in questo caso, è il mondo della natura, delle piante e degli animali, che nella sua autonoma energia possiede la miracolosa capacità di produrre nuova vita e di generare senza alcun intervento esterno.

Le lingue germaniche hanno tradotto *spenta* con *heilwirkend* («che produce benessere» o «prosperità»), utilizzando una radice che significa «intero, solido, intatto» e che diede origine al tedesco *heilig* («santo»). Il gotico *hails* significava «sano»; l'antico islandese e l'antico alto-tedesco *heil* vale «buon auspicio» o «buona fortuna». Il runico *hailag* significa approssimativamente «dotato di buona fortuna [da un dio]», ma anche, nella direzione opposta, «consacrato [a un dio]». Lo stesso accade per l'aggettivo gotico *weihs*, per il verbo ad esso correlato *weihan* (attivo) e *weihnan* (medio) e per il sostantivo astratto *weihitha*, che compaiono nella traduzione gotica della Bibbia rispettivamente per rendere il greco *hagios*, *hagiazein* e *hagiazesthai* e *hagiasmos*. È importante notare che le parole tedesche della famiglia di *heil-* indicano anche integrità fisica, ben distinguendo dal significato religioso. Il possesso di tale integrità risulta essere un dono, che può essere concesso: il dio che lo concede diventa per questo degno di venerazione (ted. *weiht*). Anche in gotico i due concetti di *weihs* e *hails* (che può svilupparsi in *hailigs*) sono intercambiabili e del tutto analoga è la situazione anche in altre lingue germaniche.

In generale le lingue indoeuropee esprimono ciò che i metalinguaggi rappresentano come un contrasto fra sacro e profano attraverso l'esagerazione qualitativa, l'intensificazione o la concentrazione di certi aspetti naturali.

Tra le antiche popolazioni dell'Asia Minore, le cui concezioni sono in parte testimoniate dalla mitologia ittita, sembra del tutto assente una parola specifica per indicare la misteriosa e sorprendente forza magnetica di alcune pietre o la distruzione del creato da parte del creatore stesso. Un aggettivo ittita, *parkui*, esprime tuttavia lo stato di purezza richiesto per accostarsi al contatto con gli dei; un altro termine specifico, *shuppi*, designa inoltre il contatto stesso. Tra i Sumeri, per motivi la cui spiegazione andrebbe al di là dello scopo di questa trattazione, si deve ammettere l'esistenza, fin dai tempi più antichi, di un pantheon ben definito anteriore a tutti i rituali. La struttura politeistica di base ha tuttavia un carattere assai generico, più generico dei vari elementi che sono andati definendosi per dimostrare la realtà del mondo che fa da sfondo alle differenziazioni tra le divinità, caratterizzate da limiti sociali e funzionali. Il mondo degli dei, insomma, risulta permeato da un elemento singolo e unificante, che si può definire soltanto come «il divino». Si tratta del *me*, che si ritrova in composti come *melam* («fulgore divino, maestà divina»). Anche uomini e sovrani mitici talora lo posseggono: in questo caso sono degli uomini-dei. Gli dei proferiscono il *me* e lo escludono dal dominio del fato, che per loro infatti è subordinato al *me*. Si esige che l'uomo si comporti in conformità con questo *me*, in modo da essere in grado di realizzarlo nel mondo. Ci sono numerosi termini aggettivali che corrispondono a questo concetto, i più importanti dei quali sono *kug*, *mah* e *zid*. In babilonese, *kug* viene tradotto con *ellu* («[ritualmente] puro, pulito, libero»), *mah* con *siru* («di primo piano, elevato») e *zid* con *imnu* («mano destra») o *kanu* («essere risoluto»). Alternativi a *ellu* nelle formule babilonesi sono i termini *namru* («chiaro, radioso») e *quddushu* («purificato, [reso] perfetto»), che ha la stessa radice dell'ebraico *qdsh*. L'epopea babilonese *Enuma elish* testimonia inoltre una cosmogonia primordiale che si svolge in un mondo preesistente. Per quanto riguarda il rapporto tra ciò che i metalinguaggi chiamano il sacro e il profano, troviamo alcune *analogie* nel rapporto tra forme umane e forme animali delle divinità, ed anche tra la loro attività costruttiva (compresa la creazione del mondo da

parte di Marduk) e l'organizzazione sociale degli dei e degli esseri umani.

In Egitto, la cui lingua divenne per noi accessibile attraverso il greco (grazie alla Stele di Rosetta), i templi e le necropoli si trovavano separati dal mondo quotidiano e, insieme ad essi, gli dei e i loro specifici oggetti. Questo senso della separazione non si condensò in un termine specifico, ma dalla Prima fino alla Ventesima Dinastia venne spesso reso con la parola *dsr*. *Dsr* indica, in primo luogo, un tipo di movimento vibratorio, ma può anche designare la difesa contro un assalto di aggressori o, più in generale, la schiarita che segue la fine di una tempesta. Tutti questi significati hanno in comune un senso di allontanamento, che equivale all'istituzione di una distanza. La parola finì per essere usata, in senso sempre più astratto, per designare tale distanza, quando si voleva descrivere la posizione di una statua di culto all'interno di una necropoli o di un santuario, oppure il corpo eterno del dio Re, lo spazio in cui si sacrificavano i tori, il regno degli dei e i sentieri dell'oltretomba riservati ai defunti dopo la loro trasformazione in Osiride. È del tutto naturale interpretare il rapporto di questi luoghi e di questi oggetti con il mondo quotidiano come la rimozione della distanza alla quale essi sono stati collocati. Qualcosa del genere accade quando testi utilizzati nel contesto delle istituzioni religiose diventano modelli per la letteratura profana; la più importante narrazione dell'Egitto antico, ad esempio, la *Storia di Sinuhe*, si presenta come la copia di un'iscrizione tombale autobiografica.

La nostra conoscenza delle lingue cinese e giapponese è principalmente dovuta alla presenza in Cina e in Giappone dei missionari gesuiti, nel XVI secolo. Una conoscenza più approfondita del vocabolario religioso dell'Asia orientale proviene soprattutto dalla traduzione cinese di testi buddhisti originariamente scritti nei vari dialetti indiani, a noi già noti per altre vie; in seguito, dallo studio delle traduzioni giapponesi dal cinese, da noi meglio conosciuto. I primi dizionari bilingui (cinese-europeo o giapponese-europeo) comparvero soltanto nel XIX secolo. La questione se esistano o no esatti equivalenti di *sacro* e di *profano* dipende perciò in larga misura dall'interpretazione dei singoli lessicografi. Il cinese *sheng-sheng*, per esempio, viene interpretato da alcuni come «santo», mentre per altri significa, più o meno, «estremamente giusto», «sommamente elevato» o «sicuramente come deve essere». Naturalmente un atto estatico come l'immersione nella totalità del Tao va interpretato come il conseguimento della santità; ma il fondamento della natura fisica che sta alla base di una tale esperienza mistica è in questo caso tanto più magico, rispetto ad altre religioni, che ne consegue una differenza qualitativa. Il rapporto tra sacro e profano finirebbe per apparire, approssimativamente, simile a quello esistente fra alchimia e igiene, entrambe praticate, nel Taoismo, come mezzi per conseguire l'«immortalità».

Il concetto scintoista di natura è senza dubbio più spirituale e al tempo stesso più mitologico. I *kami*, le divinità della natura e degli antenati, sono profani o sacri nella misura in cui appartengono o non appartengono organicamente al mondo dell'esistenza quotidiana. I monaci (*shidosō*) e i vagabondi (*hijiri*) che diffondevano nelle province i riti e le concezioni del buddhismo popolare e in particolare magico ed esoterico, contribuendo così grandemente alla sua fusione con lo scintoismo, possono a buon diritto ricevere l'appellativo di «uomini santi» – qualunque cosa ciò possa significare in relazione ai *leaders* carismatici delle moderne nuove religioni, che assumono tali personaggi come modelli.

Le espressioni metalinguistiche *sacro* e *profano* e i loro equivalenti sono dunque soltanto sinonimi rispetto a tutte le concezioni ricavate dalle varie terminologie discusse in questa sede. Se si procede dalle radici dei loro valori contenutistici e non da un'ermeneutica totale, inoltre, queste espressioni non si rivelano sinonimi completi, ma soltanto parziali, di natura concettuale piuttosto che stilistica.

Significati metalinguistici. Le lingue degli studiosi moderni presuppongono nella maggior parte dei casi quei mutamenti di significato che il lessico classico sperimentò come conseguenza del passaggio al Cristianesimo, in parte a seguito di utilizzazioni non cristiane, che prepararono il processo. Tali mutamenti di significato sono caratterizzati dalla netta distinzione tra la qualità di Dio nell'aldilà e la qualità della creazione nel qui e nell'ora: i termini risultano assegnati di conseguenza. Questa distinzione, tuttavia, non va pensata come statica, dal momento che può essere orientata in entrambe le direzioni: sia come comunicazione di Dio con l'uomo, sia come consacrazione umana di cose a Dio.

Nel primo senso, il termine latino *sanctus* passò alla fine ad indicare una qualità essenzialmente divina; e di conseguenza abbiamo ora il francese *saint* e l'italiano e lo spagnolo *santo*. Le lingue germaniche, da parte loro, conservano la radice che in origine significava «intatto, sano, intero», rappresentata dall'inglese *holy* (collegato a *whole*; sinonimi: *godly, divine*), dal tedesco e dall'olandese *heilig* e dallo svedese *helig*. Anche le lingue slave mantengono la radice che nella fase primitiva significava «efficace»: il russo *sviatoi*, ad esempio, o il polacco *święty*.

Nel secondo senso, cioè per indicare la qualità risul-

tante dalla consacrazione a Dio, il latino aveva conservato il termine *sacer*, che era legato a luoghi, oggetti e situazioni. Più tardi, anche se ancora in tempi relativamente antichi, *sacer* coesistette con *sanctus*, che, in modo abbastanza confuso, poteva anche essere usato per indicare questo tipo di trasformazione. *Sacer* poteva altresì essere sostituito dalla più esplicita forma *sacratus*, da cui derivano il francese *(con)sacré*, l'italiano *sacro* (sinonimo: *benedetto*) e lo spagnolo *(con)sagrado*. In questo senso l'inglese impiega la parola romanza *sacred*, mentre il tedesco e l'olandese utilizzano l'antica radice **weik-* (probabilmente un omonimo: «mettere da parte» o «opporsi a qualcuno») nelle forme *geweiht* e *gewijd*. Il tedesco, inoltre, utilizza anche una forma appartenente al primo gruppo di parole, usando *geheiligt* nel senso di *geweiht*: tale situazione dà origine a frequenti fraintendimenti. Fraintendimenti preparati dal duplice senso del gotico *weihs/hailigs*, e consolidati dall'imitazione della formula biblica. Per amor di chiarezza, infatti, alcuni, per esprimere il concetto di «consacrato», preferiscono la forma *dargeheiligt*. Questa sostituzione ricorre anche nello svedese, che usa soltanto *vigd* e *helgad*. Nelle lingue slave, almeno a livello dotto, l'ambiguità viene evitata attraverso l'incorporazione della forma semplice in un composto, come nel caso del russo *sviaschchennyi* e del polacco *świato-bliwy*.

In latino, *profanus* continuò a rappresentare l'opposto sia di *sanctus* che di *sacer*, quest'ultimo inteso sia nella sua accezione più ampia, classicamente romana, che in quella, più ristretta, ebraico-cristiana. Di conseguenza le lingue romanze e l'inglese influenzato dalle lingue romanze impiegano ancora questo termine, mentre le lingue propriamente germaniche lo possiedono soltanto come imprestito. In tutte queste lingue esistono comunque dei sinonimi con il significato di «secolare», o qualcosa di analogo. Sinonimi di questo tipo hanno completamente rimpiazzato la forma latina nelle lingue slave; il russo ha *svetskii* o *zemnoi*; il polacco *świecki* o *światowy*.

È importantissimo rilevare la natura metalinguistica di questi termini usati per tradurre espressioni sia del complesso linguistico latino/greco/ebraico/arabo, che di altre lingue. Gli studiosi hanno troppo spesso dimenticato questo particolare, provocando un grande numero di antinomie semantiche che non sono state riconosciute come tali e che pertanto sono diventate frequentemente causa di identificazioni affrettate o del tutto false.

Metodi sociologici. Per l'analisi delle forme simboliche di natura non linguistica, i metodi della sociologia si rivelano i più efficaci. Di tali forme non linguistiche le più importanti sono, naturalmente, i riti. Molti, infatti, sono gli elementi che suggeriscono di considerare i riti come le forme più primitive di espressione religiosa. Assumerò come presupposti, nella mia trattazione, alcuni stereotipi di analoga importanza, forme anche più ipotetiche, che però possono servire, tra le altre cose, da fondamento logico per le varie istituzionalizzazioni. I due studiosi che hanno analizzato queste forme nel modo più approfondito sono Émile Durkheim e Max Weber: alle loro scoperte farò riferimento. Così facendo, accetto in linea generale le loro identificazioni, mentre rifiuto le loro teorie a proposito dell'origine ultima della religione e delle religioni.

Né il metodo di Durkheim né quello di Weber, infatti, risultano di per sé corretti, ma possono diventarlo se opportunamente uniti tra loro. L'idea di Durkheim secondo la quale la società, a differenza della realtà individuale, ha la natura di una cosa si rivela complementare all'idea di Weber secondo la quale la realtà sociale è costituita dal succedersi delle azioni umane, compresa la teorizzazione. Entrambi gli studiosi, come la maggior parte dei sociologi, si sforzano di operare mediante pure designazioni; queste tuttavia risultano pur sempre più o meno caratterizzate dall'uso metalinguistico e dai concetti tipici della tradizione classica ed ecclesiale. Ciò tende spesso a compromettere l'esattezza della traduzione dalla lingua originaria; d'altro canto si tratta di un procedimento che consente almeno una comprensione approssimativa di termini sconosciuti.

La natura del sacro e del profano nell'oggettività della realtà sociale. In *Le forme elementari della vita religiosa* (Paris 1912), Émile Durkheim sottolinea che tutte le fedi religiose posseggono una caratteristica comune. Esse presuppongono, egli afferma,

> una classificazione delle cose reali o ideali che si rappresentano gli uomini, in due classi o in due generi opposti, definiti generalmente con due termini distinti – tradotti abbastanza bene dalle designazioni di *profano* e di *sacro*... Ma per cose sacre non bisogna intendere soltanto quegli esseri personali che vengono chiamati dei o spiriti; una roccia, un albero, una fonte, un ciottolo, un pezzo di legno, una casa, insomma qualsiasi cosa può essere sacra. Un rito può avere questo carattere; ed anzi non esistono riti che in qualche grado non lo posseggano... L'ambito degli oggetti sacri non può essere determinato una volta per tutte; la sua estensione è infinitamente variabile a seconda delle religioni... Bisogna ora indicare in base a quali caratteri generali le cose sacre si distinguono dalle cose profane.
>
> Si potrebbe essere tentati dapprima di definirle in base al posto che viene loro generalmente assegnato nella gerarchia degli esseri. Esse sono facilmente considerate superiori per dignità e potere alle cose profane... Ma non basta che una cosa sia subordinata ad un'altra, perché questa sia sacra rispetto alla prima...

> D'altra parte non bisogna perdere di vista che esistono cose sacre di ogni grado...
> Ma, se una distinzione puramente gerarchica è un criterio ad un tempo troppo generale e troppo impreciso, per definire il sacro di fronte al profano non resta che la loro eterogeneità. Soltanto, ciò che rende questa eterogeneità sufficiente a caratterizzare questa classificazione delle cose, e a distinguerla da ogni altra, è una qualità del tutto particolare: essa è *assoluta*. Non esiste nella storia del pensiero umano un altro esempio di due categorie di cose tanto profondamente diverse, tanto radicalmente opposte l'una all'altra. L'opposizione tradizionale tra il bene e il male non è nulla al confronto... A seconda delle religioni, questa opposizione è stata concepita in diversa maniera. Per separare queste due specie di cose è sembrato talvolta sufficiente localizzarle in regioni diverse dell'universo fisico: altre volte le une sono relegate in un mondo ideale e trascendente, mentre il mondo materiale è abbandonato alle altre in dominio assoluto. Ma, se le forme del contrasto variano, il fatto stesso del contrasto è universale (pp. 38-41 nella trad. it.).

Queste parole riassumono la teoria più strettamente sociologica tra quelle che sono state avanzate a proposito del concetto di sacro e di profano. Durkheim afferma che la società produce in continuazione cose sacre. Le cose nelle quali essa sceglie di scoprire le sue principali aspirazioni, dalle quali essa si dice mossa e i mezzi impiegati per soddisfare tali aspirazioni: tutto ciò la società identifica e divinizza, si tratti di uomini, di oggetti o di idee. Quando un'idea risulta unanimemente condivisa da un popolo, essa non può essere negata o discussa. Questa autentica proibizione dimostra che ci troviamo di fronte a qualcosa di sacro. Attraverso proibizioni di questo tipo, organizzate in forma di riti negativi, l'uomo si libera di determinate cose trasformandole in cose profane e si accosta invece a quelle sacre. Per mezzo di certe privazioni rituali, come digiuni, veglie, solitudine e silenzio, si ottengono i medesimi risultati di quelli conseguiti attraverso le unzioni, i sacrifici propiziatori e le consacrazioni. Nel momento in cui il sacro si separa, in questo modo, dal profano, ecco che nasce la religione. Il più primitivo sistema organizzativo delle realtà sacre è il totemismo. Ma il totem non è l'unica cosa ad essere sacra; tutto ciò che è classificato all'interno del clan possiede la medesima prerogativa, in quanto appartiene alla medesima categoria. La classificazione che in questo modo collega tra di loro le varie realtà dell'universo assegna ad esse un posto nel sistema religioso. Il concetto di classificazione, del resto, è uno strumento di pensiero elaborato dall'uomo: perciò, ancora una volta, è la società che fornisce lo schema logico di base. Il totemismo, peraltro, non rappresenta semplicemente una sorta di scienza primitiva, erronea e prereligiosa, come pensava James G. Frazer; la distinzione basilare, infatti, che riveste in questo caso un'importanza suprema, è quella tra sacro e profano: ed essa si realizza grazie al totem, che per sua natura è insieme un simbolo collettivo di natura religiosa e una realtà sacra. Ma neppure si può dire che una cosa diventa sacra in virtù delle sue concatenazioni, di tipo classificatorio, con l'universo; un gran numero di realtà profane, infatti, continuano ad essere tali anche se spazialmente e temporalmente infinite. Una cosa diventa sacra quando gli uomini la sottraggono all'uso ordinario: il culto negativo che in questo caso si realizza conduce al tabu. Un uomo può diventare sacro attraverso l'iniziazione. Certi alimenti, allora, sono proibiti a chi è ancora profano, in quanto sacri, e viceversa altri alimenti possono essere proibiti all'uomo santo perché profani. La violazione rispetto a questi tabu provoca la sconsacrazione o profanazione: degli alimenti nel primo caso, della persona nel secondo, profanazione che può risolversi nella malattia e nella morte. Quando diventano sacri sia i rappresentanti della specie totemica che i membri del clan, si può dire che la società venera se stessa.

Il significato del sacro e del profano nel contesto dell'azione religiosa soggettiva. Max Weber afferma (in *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922) che il principale punto di interesse per la sociologia è il «contesto significativo» di ogni azione. Per interpretare correttamente un'azione, il sociologo

> deve considerare le strutture [sociali] semplicemente come conseguenze e connessioni delle azioni specifiche compiute dagli *individui*, dal momento che questo genere di azioni sono per noi gli unici esempi di azione significativa che siamo in grado di comprendere... L'interpretazione di qualunque azione deve tener conto del fatto fondamentale che [le] strutture collettive... appartenenti al pensiero comune, sono *concezioni* di qualcosa che in parte esiste realmente, in parte è solo pensato come vero nei desideri degli individui... sono concezioni sulle quali essi *fondano* le loro azioni e, in quanto tali, posseggono un valore causale assai efficace, spesso potenzialmente dominante, rispetto al comportamento reale degli individui concreti (pp. 6s.).

Lo stesso discorso vale anche per le azioni comuni religiosamente (o magicamente) motivate, che possono essere comprese solo dal punto di vista delle esperienze e delle concezioni soggettive e degli scopi del singolo individuo, cioè dal punto di vista del loro significato. Secondo Weber, tali azioni risultano in ultima analisi orientate al qui e all'ora. Esse acquisiscono gradualmente ricchezza di significati, in definitiva anche simbolici. Il tentativo e l'adesione a ciò che si è operato assumono particolare importanza, dal momento che ogni deviazione può rendere l'azione inefficace. Per questo motivo le religioni sono più tolleranti nei con-

fronti delle concezioni dogmatiche avverse di quanto non lo siano nei confronti delle innovazioni introdotte nel loro proprio simbolismo, che potrebbero compromettere l'efficacia magica dei loro atti o provocare la collera dello spirito degli antenati o della divinità. In tutte le culture, perciò, incontriamo alcuni stereotipi religiosi, nei riti, nell'arte, nei gesti, nella danza, nella musica e nella scrittura, nell'esorcismo e nella medicina. Il sacro diventa così, specificamente, ciò che è immutabile. Peraltro le concezioni religiose tendono anche a spezzare questi stereotipi, comportamentali ed economici. Qualunque azione che voglia produrre un cambiamento deve essere altrettanto ricca di impegno. A tale esigenza corrispondono maggiormente i contratti particolari. Il matrimonio civile nell'antica Roma, per esempio, nella forma della *coëmtio* costituiva una profanizzazione del rito sacro della *confarreatio*.

Metodi antropologici. Talora l'uomo si rivela in situazioni eccezionali, che appaiono di qualità differente da quelle ordinarie. Queste ultime, in quanto sintesi dei comportamenti usuali oppure come spaccato della società, costituiscono la base per ogni comparazione. Le comparazioni rivolte a segnalare le differenze specifiche tra la condizione sacra e quella profana o a illustrare la valutazione sociale di uno specifico tipo umano percepito come sacro in contrasto al comune individuo profano, risultano per il momento relegate nelle categorie dell'antropologia storica, in assenza di una psicologia storica capace di penetrare più a fondo. Ciascuna cultura può scegliere di definire alternativamente come sacre o come profane un certo numero di condizioni o situazioni individuali insolite. Tra queste analizziamo in modo più accurato le più importanti.

Estasi e trance. Anche alla luce dell'etologia, si potrebbe probabilmente stabilire un'analogia tra uomini e animali, nel modo in cui essi si concentrano sopra un avversario, trattenendo in silenzio il respiro e mantenendo una perfetta calma dalla quale possono poi passare rapidamente all'azione. È probabile che questo comportamento abbia le sue radici nel momento in cui per la prima volta un cacciatore si trovò di fronte alla sua preda. Per quanto riguarda gli uomini, la perpetuazione e lo sviluppo di questo comportamento primitivo costituisce una storia di continue autointerpretazioni che presuppongono contesti sociali in perenne mutamento. Il fenomeno si manifestò forse per la prima volta nello sciamanismo e continua peraltro a manifestarsi in tutti i casi in cui esso persiste. Alla concezione greca di *ekstasis*, per esempio, contribuì fortemente l'idea che l'uomo sia capace di «stare fuori da se stesso». A partire dal V secolo a.C., infatti, si diffuse la credenza che si potesse uscire concretamente dalla propria normale condizione; e dal I secolo a.C. l'idea che l'essenza sostanziale dell'uomo, la sua anima, organo della personalità e della percezione, potesse separarsi dal corpo. La nozione di estasi, peraltro, si incontra ampiamente nel corso di tutta la storia della psiche umana e della cultura. L'estasi può rapire un individuo senza alcuna ragione apparente oppure essere indotta attraverso la meditazione, l'autoipnosi, il digiuno o le droghe, fissando lo sguardo su oggetti particolari o ripetendo fino all'estenuazione determinate parole o movimenti. L'estasi non è sempre e necessariamente sacra: essa può anche essere profana, anche se non risultano facilmente distinguibili alcune sue manifestazioni specifiche quali intossicazione, glossolalia, ricezione di visioni e di voci, iperestesia, anestesia o parestesia. Nelle culture tecnologicamente povere, manifestazioni di estasi profana possono talora accompagnare iniziazioni, riti di passaggio e di preparazione alla guerra o possono costituire una reazione di fronte a insuccessi o a regressi sociali. Alcuni esempi di estasi profane documentate da culture letterarie sono quelle dei Coribanti e delle Menadi nella Grecia antica, dei danzatori e dei flagellanti che fecero la loro comparsa con la peste del XIV secolo, degli Shakers e dei Quaccheri, degli individui psicopatici e degli emarginati sociali. L'estasi è invece autenticamente sacra solamente quando si manifesta nel contesto storico della religione. Essa peraltro non costituisce mai il germe originario di una religione, anche se può essere sperimentata, nell'ambito di una religione, come fonte essenziale di una sua particolare varietà mistica.

L'estasi può trasformarsi in trance, la cui manifestazione principale, caratterizzata dall'ipercinesi, è la possessione. Quando l'essere dal quale un individuo viene posseduto, o – in termini più moderati – ispirato, è considerato un dio che ha preso il posto della sua coscienza annullata, già il greco classico parla di *enthousiasmos*. Una possessione di questo genere è sacra per definizione. È invece profana la trance accompagnata dalla visione di eventi lontani, passati o futuri.

Sessualità e ascetismo. Il sesso, e in particolare la sessualità femminile, è in genere considerato sacro. Esso costituisce una condizione positiva, in contrasto con la sterilità e con l'asessualità. Se una donna risulta sterile, ciò significa soprattutto che ella è malnutrita e l'inedia è sempre profana quando non è affrontata nel quadro di digiuni volontari come mezzo di conquista dell'io fisico. (La sacralità della madre certamente si accrebbe quando, nel periodo neolitico, si sviluppò per la prima volta l'agricoltura, una nuova scienza resa possibile dalla Madre Terra).

La sessualità, in particolar modo l'attività sessuale, viene inoltre considerata l'opposto dell'asessualità, percepita come un segno profano della anormale con-

dizione di entrambi i sessi in situazioni di pericolo, di freddo o di affaticamento eccessivo, oppure della minore capacità da parte del maschio di eccitarsi frequentemente.

L'importanza, nelle società arcaiche, di divinità supreme di genere femminile, soprattutto di dee madri, dipende unicamente dal carattere sacro attribuito alla sessualità di queste dee; essa non deriva dal ruolo, attribuito ad esse, di specifico modello extramondano rispetto a società matriarcali oppure di polo antitetico rispetto a società patriarcali. Dai caratteri di ogni singola grande dea è impossibile ricavare alcuna conclusione circa l'ordine sociale. Queste divinità femminili, del resto, posseggono spesso una duplice natura, essendo insieme benevole e crudeli, datrici e distruttrici di esistenza e tale ambiguità costituisce parte integrante della loro sacralità.

L'ascetismo non è una profanizzazione della sessualità, ma piuttosto un trascendimento della normale condizione umana verso una perfezione situata nella direzione opposta. L'asceta pratica la rinuncia rispetto a tutti gli aspetti della vita, compresi il cibo e le bevande. Nel reprimere la propria sessualità egli ne riconosce, in qualche modo, la dimensione sacra e al tempo stesso rivendica a sé quella medesima sacralità.

Innocenza e saggezza. A partire dalla quarta *Ecloga* di Virgilio, forse già dalle profezie di Isaia o anche prima, l'innocenza del bimbo messianico è stata giudicata sacra. Il semplice balbettio della prima infanzia, d'altra parte, è profano. Non è facile, tuttavia, dedurre dall'innocenza del bimbo messianico quanto sia corrotta o logora questa società che in lui si rispecchia.

La saggezza costituisce spesso la sacralità dell'età matura, come nel caso del guru induista, del mistagogo tardo-antico o del *tsaddiq* dell'Hasidismo ebraico, che solo dopo una lunga esperienza sono in grado, attraverso l'esempio personale, di aiutare i loro compagni ad entrare in comunione con Dio. D'altro canto la debolezza dei più anziani viene in genere considerata profana, al punto che quando essa costituisce un peso per la società i giovani tendono ad eliminarla separandosene. In casi estremi gli anziani vengono mandati nel deserto, come in alcune culture dell'India antica, oppure vengono lasciati in un campo abbandonato, come fanno alcune popolazioni nomadi. L'anziano in questo modo esiliato può evitare di essere considerato profano garantendo la salvezza propria e quella altrui non attraverso la propria saggezza, ma soltanto attraverso una maledizione.

Doni carismatici e magici. Il rapporto tra questo genere di doni appare assai complesso, specialmente alla luce delle spiegazioni degli atti magici o miracolosi, che spesso spostano l'accento o tendono a rivalutarli, e alla luce delle interpretazioni moderne, che si limitano a sospettare qualche elemento di inganno nella maggior parte dei miracoli.

È assai frequente il caso di un operatore di miracoli che viene considerato una persona sacra: così accadde, per esempio, a Gregorio Teodoro di Sicione, discepolo di Origene, e ad altri, che si guadagnarono l'epiteto di *Thaumatourgos*. Ma non tutti coloro i quali furono canonizzati come santi dalla Chiesa cattolica erano di fatto degli operatori di miracoli – a meno che, naturalmente, non si consideri miracoloso il fatto di adempiere in modo perfetto al comandamento dell'amore di Dio, del prossimo e perfino dei nemici. Viceversa, è possibile che un operatore di miracoli *non* sia stato riconosciuto come santo né sia stato considerato tale dalla tradizione – come Jean-Baptiste-Marie Vianney e Giovanni Melchior Bosco – e peraltro non sia giudicato un semplice ciarlatano, come Cagliostro o Rasputin (che forse non furono del tutto profani o demoniaci). In questi casi il carattere profano risulta più facile da definire: è profano quell'individuo che si rivela del tutto incapace di esercitare un qualche controllo sulla malattia, sulle forze naturali o sulle proprie emozioni passionali. Conosciamo anche dei «falsi profeti» (qualche esempio nell'antico Israele e nella satira di Luciano sullo pseudoprofeta Alessandro), anche se non sappiamo se in questi casi il giudizio di alcuni uomini santi finì per prevalere su quello di altri. Nella tarda antichità era possibile che certi individui dotati di doni carismatici assurgessero alla «santità», nella buona e nell'avversa fortuna, assumendo il controllo su città in cui l'amministrazione eletta o i principali proprietari terrieri erano stati privati del loro potere in seguito a sconvolgimenti sociali o religiosi (cfr. Brown, 1982). In maniera analoga, anche la magia può apparire insieme e alternativamente sacra o profana, come possiamo facilmente constatare se la esaminiamo da una prospettiva storica.

Sacro e profano nella storia

All'approccio antropologico va naturalmente connesso quello storico. Nella realtà storica, gli oggetti, i comportamenti, gli eventi, le persone e i rapporti tra loro si definiscono da sé come sacri o profani e noi possiamo soltanto approvare o criticare questa autodefinizione. In parte, peraltro, spetta a noi determinare e definire queste caratterizzazioni. Il sacro, comunque sia, non perde il suo autentico carattere metafisico, eterno e transtorico, che si manifesta soltanto in modo frammentario e parziale nella successione continua degli oggetti storici. Egualmente il sacro, pur rimodellan-

dosi continuamente per influsso di certe forze generatrici di simboli e intrinseche ai processi storici, può risultare trascendente anche rispetto all'oggettivazione di tali forze.

Nello sviluppo storico delle religioni, numerosi sono gli esempi di creazione tardiva del sacro a partire dal profano. Talora il sacro era all'inizio soltanto un concetto generico, che comprendeva un'ampia gamma di aspirazioni specifiche, un concetto diventato genuino in un momento successivo; oppure esso è sorto in seguito ad una vera e propria consacrazione o santificazione (in entrambi i sensi da me definiti). Si pensi, ad esempio, alla santificazione di certe azioni che in origine avevano un carattere esclusivamente etico, all'evoluzione che porta dal dono (nei termini di Marcel Mauss) all'offerta, alla trasformazione di uomini in divinità, attraverso lo stadio intermedio dell'eroe, e così via.

Sorge allora il problema se noi dobbiamo considerare il sacro e il profano sorti simultaneamente oppure uno prima dell'altro. A questo proposito sono state avanzate tutte e tre le soluzioni logicamente possibili. Purtroppo, tuttavia, le scoperte della fenomenologia religiosa e della storia delle religioni non consentono alcuna conclusione sicura intorno alle manifestazioni religiose più primitive. Anche l'affermazione che la religione è nata con la comparsa dell'uomo sulla terra, che rimane un postulato, seppure probabilmente corretto, non fornisce alcuna soluzione al nostro problema particolare. Anche accettando tale postulato, infatti, non si può sapere se in origine la religione abbracciava per intero l'esistenza o se, al contrario, esisteva una visione del mondo profana accanto a quella religiosa, segnata dalla conoscenza del sacro.

Le origini. Il sacro costituisce parte integrante della religione, ma quando si studia la sua storia è necessario considerarlo in modo del tutto indipendente. Secondo la prima delle tre teorie appena ricordate, il sacro e il profano sono comparsi contemporaneamente. La seconda teoria sostiene invece che il sacro è il risultato di una evoluzione successiva del profano. La terza teoria, infine, presuppone una sorta di iniziale pansacralità e afferma che il sacro costituiva in origine una totalità che abbracciava e unificava il mondo intero. Anche il magico, in quella fase, non era ancora distinto dal sacro. Il profano, invece, connesso o meno alla magia, si sviluppò gradualmente attraverso una specie di primordiale secolarizzazione.

Polarità iniziale e omogeneità di sacro e profano. Per sostenere questa tesi ci si fonda sulle grotte e le caverne del Paleolitico medio (Drachenloch e Wildenmannlisloch nel cantone svizzero di Sangallo; Petershöhle in Franconia, Germania), del Paleolitico tardo (Altamira, Lascaux, Trois Frères, Rouffignac) e del Neolitico. La natura specifica di tali documenti risponde a due soltanto tra i criteri necessari per determinare la santità: a) la separazione spaziale rispetto agli ambienti della vita quotidiana; e b) il carattere di eccezionalità. Ma questi due soli elementi sono già sufficienti e ci autorizzano a chiamare queste grotte santuari. Le caverne in questione sono difficili da raggiungere, situate ad altezza elevata o a notevole profondità, il loro accesso è angusto o ben nascosto e inoltre sono troppo basse e troppo buie per le normali attività. Esse contengono inoltre rappresentazioni artistiche nascoste alla vista quotidiana e spesso anche depositi di ossa e di teschi, che non possono essere semplicemente gli avanzi dei pasti. Tutti questi elementi indicano che in tali luoghi, accanto ad un'area profana (lo spazio per sedersi, dormire e mangiare, situato presso l'entrata della caverna), esisteva anche uno spazio sacro. Rimane invece irrisolta la questione se i depositi di ossa rappresentassero davvero delle offerte e se tali offerte fossero rivolte ad una divinità unica o a molti dei. Ma è comunque sicuro che le caverne venivano usate per qualche genere di attività sacra, probabilmente per riti di iniziazione, dal momento che, entrando, si passava successivamente dal *profanum* verso il *sacrum*. Non è possibile sapere di più sui rapporti che intercorrevano tra sacro e profano, ma pare chiaro che essi coesistevano l'uno a fianco dell'altro. È del resto probabile che ciascuno di essi sia comparso in modo autonomo e che anche in epoche più remote essi occupassero uno spazio separato, senza sbilanciamenti o prevalenze dell'uno o dell'altro. [Vedi *SPAZIO SACRO*].

Priorità e omogeneità del profano e successiva comparsa ed eterogeneità del sacro. Questa seconda tesi coincide con quella che suppone un'epoca iniziale in cui l'umanità era ancora del tutto priva di religione. Essa si fonda soprattutto su teorie etnologiche e in parte anche psicoanalitiche. Con James G. Frazer, per esempio, essa afferma che la magia, in quanto scienza prescientifica, dimostrò ben presto la sua inadeguatezza: per questo l'uomo finì per trovare rifugio nella religione.

Nella formulazione del marxismo dogmatico, invece, la vita sociale dell'uomo delle origini era estremamente primitiva, al punto che la sua coscienza era totalmente assorbita dalle questioni pratiche e incapace perciò di produrre qualunque genere di astrazione religiosa. La magia, e accanto ad essa la religione, si svilupparono quando il loro aiuto si rivelò necessario per procurarsi il cibo, mediante la caccia o attraverso l'agricoltura; la funzione della religione si consolidò ulteriormente in seguito, in concomitanza con la comparsa di strutture sociali di tipo gerarchico.

Secondo Wilhelm Wundt (e altri), il sacro ebbe invece origine dalla nozione di impurità. Ad entrambi (al sacro e all'impuro) sarebbe stato infatti comune (e ancora lo è) il tabu, il rifiuto imposto di avere contatto, laddove la sfera del quotidiano è invece profana e del tutto libera da obbligazioni. Ad un certo punto questa riluttanza al contatto penetrò nella sfera religiosa e si articolò separandosi nel timore riverenziale di fronte al sacro e nella ripugnanza di fronte al demoniaco. Tutto ciò che poteva dispiacere alla divinità, che naturalmente era sacra e pura, fu allora considerato impuro, cioè profano. Gradualmente l'impuro assunse la funzione di contrapposto rispetto al sacro e tra i due estremi si collocarono il puro e l'ordinario; quest'ultimo assunse poi il carattere del profano, cioè del regno di tutto ciò che è permesso. [Vedi *PURIFICAZIONE*, vol. 2].

Nella concezione di Freud, il tabu fondamentale è quello dell'incesto: una situazione che deriva, in ultima analisi, dalla volontà del padre primordiale. Dopo la sua uccisione, infatti, il rapporto che ciascun individuo intrattiene con lui assume caratteri ambivalenti, che trovano infine la loro sintesi nell'idea di sacralità. Il padre primordiale fu ucciso perché castrava i suoi figli; questa pratica trovò poi un sostituto simbolico nella circoncisione, come quella, ad esempio, applicata alla prole maschile di Israele, che rappresenta l'autentica santificazione di quel popolo.

René Girard, infine, sostiene che il sacro deriva dal sacrificio: quest'ultimo, nella sua forma fondamentale di uccisione e spargimento di sangue, corona la catena di violenze e controviolenze che costituisce la storia profana dell'umanità. L'uso radicale di una violenza che annulla ogni cosa non può rimanere del tutto arbitrario: per questo viene circoscritto e frenato attraverso i riti. Quando infine l'atto sacro che ne deriva viene correttamente riconosciuto e poi distinto dall'azione profana, ecco che i ruoli rispettivi del sacro e del profano nella società risultano veramente separati. Se il sacro e il profano rimangono invece indistinti, ne deriva una crisi sacrificale, che consiste in una confusione dei ruoli e che conduce ad una crisi sociale. Possono operare per ristabilire l'ordine sia i singoli che la collettività: i singoli con l'ascetismo, l'autodisciplina e altre forme di autocontrollo, intese ad acquisire una sacralità personale; la collettività attraverso l'uso del capro espiatorio, che garantisce la comunità dal rischio che i gruppi ad essa interni si distruggano a vicenda.

Alcune di queste interpretazioni colgono correttamente certi mutamenti verificatisi nel rapporto tra sacro e profano durante il corso della storia; perfino la teoria di Freud, che pure è improponibile sotto diversi aspetti, contiene un frammento di verità quando afferma che la religione può diventare un atto di coercizione. La tesi di Girard è senza dubbio la più verosimile, soprattutto perché inserisce opportunamente la natura profonda dell'uomo e della sua socializzazione all'interno del valore originario del sacrificio (nella misura in cui quest'ultimo realmente esiste). Ma nessuna di queste interpretazioni risulta in qualche modo utile per una ricostruzione della situazione preistorica.

Priorità ed omogeneità del sacro ed eterogeneità del profano. Tutto ciò che attualmente caratterizziamo come religione, magia e scienza, come culto religioso, stregoneria e medicina, come profezia, legislazione ed etica, come preti, re e sciamani: tutto ciò era un tempo raccolto in una unitaria realtà sacrale. Così afferma la diffusa concezione di base che deriva dalla tesi del monoteismo primordiale (propugnata da pensatori come Andrew Lang e Wilhelm Schmidt), dai *theologoumena* di una primitiva rivelazione (proposta da Johann Tobias Beck e Adolf Schlatter), dalla teoria dell'animismo di E.B. Tylor, dall'identificazione del *mana-orenda* (realizzatasi nel periodo compreso tra R.H. Codrington e Gerardus Van der Leeuw) e infine dalla teoria del preanimismo o dinamismo formulata da R.R. Marett a Konrad T. Preuss. Se si afferma l'autonomia del profano a partire da un processo di differenziazione che muove da una sacralità originaria, si disconosce di fatto la perfetta sinonimia che accomuna la definizione del sacro e la caratterizzazione dei fenomeni su cui queste teorie si fondano.

Esistenza nel tempo. Poiché non è possibile verificare alcuna teoria sulle origini e lo sviluppo, è opportuno allora rinunciare del tutto a questo genere di problemi, adottando piuttosto l'approccio di Mircea Eliade, il quale, nella sua indagine storica, considera il sacro un elemento della struttura della coscienza piuttosto che uno stadio storico di sviluppo. Tralasciando le somiglianze dei fenomeni religiosi nelle diverse culture, è invece il contesto storico-culturale che fornisce la novità incommensurabile delle loro diverse manifestazioni. Per tutte le manifestazioni del sacro e del profano, i seguenti aspetti temporali rivestono un'importanza fondamentale.

Immutabilità. Il sacro appare assolutamente immutabile soltanto se si hanno motivi extrastorici per considerarlo una realtà metafisica, eterna o trans-storica. Nell'interpretazione di Max Weber, per esempio, esso non appare affatto immutabile. Sul piano storico, l'immutabilità e la costanza si manifestano nella misura in cui in tutto ciò che le fenomenologie religiose identificano come sacro – persone, comunità, azioni, scritti, manifestazioni naturali, oggetti manufatti, periodi, luoghi, numeri e formule – non soltanto appaiono espresse situazioni, cause e condizioni, ma continua ad operare (o ricompare) un antico simbolo. Una volta

definiti, tali simboli possono ricomparire in qualunque momento e possono persistere per lunghi periodi di tempo. Nondimeno, si verificano talora anche autentici cambiamenti.

Trasformazioni. Si tratta di forme di trascendenza rispetto al profano oppure di secolarizzazione – ora non più considerata originaria, come un tempo – del sacro. Il primo tipo di trasformazione si manifesta nelle iniziazioni, nei sacramenti e nei battesimi, nell'uso di pietre in funzione di altari o di animali come offerte, nella benedizione di un oggetto, di un atto o di una persona. Il secondo tipo di trasformazione si manifesta su larghissima scala in tutti i processi storici. Su scala ridotta, invece, esso è presente nel corso delle funzioni sacre, quando un mito viene trasformato in un banale resoconto di avvenimenti, quando la lettura del testo sacro ha soltanto uno scopo di intrattenimento, oppure ogniqualvolta il comportamento di qualcuno, senza essere propriamente peccaminoso, si discosta dalle promesse fatte a Dio. La forma definitiva della secolarizzazione è la distruzione del sacro, nel mentre il profano continua ad esistere; la più radicale trascendenza possibile è la totale reintegrazione del sacro, unita ad uno scetticismo fondamentale per quanto concerne il profano.

Distruzione. La distruzione della religione non coincide con la distruzione del sacro. La distruzione della religione si realizza abbastanza chiaramente quando essa si limita alle istituzioni, che possono essere facilmente abolite. Essa risulta meno esplicita (ma egualmente accertabile dalla ricerca) quando una religione cessa di esercitare la sua funzione originaria. Il sacro, invece, tende sempre più, nella moderna società industriale, ad essere trasformato dall'elemento attivo, che era un tempo, in una sorta di potenzialità inespressa. In questo modo il sacro scompare dai rapporti sociali, che diventano del tutto profani. Tuttavia persiste nello spirito umano il suo archetipo, che è sempre in grado, se le condizioni lo consentono, di reintrodurre nelle coscienze il sentimento religioso. Nessuno, peraltro, può dire di quale genere dovrebbero essere tali condizioni.

Forse le condizioni più sfavorevoli si realizzano quando si istituisce una religione civile, del tipo di quella immaginata da Jean-Jacques Rousseau alla fine del *Contratto sociale*; o forse tali condizioni risultano veramente favorevoli soltanto quando non sussiste più, in qualunque modo, alcuna religione organizzata.

Restaurazione. È del resto possibile restituire ancora una volta al sacro quel posto nella società che esso ha perduto a causa della scomparsa della sua antica distinzione dal profano. È questa la motivazione della dottrina del *Collège de Sociologie*. Ogni comunità, per essere (e per rimanere) integra ha bisogno di una nozione del sacro come *a priori*. Le società arcaiche riservavano al sacro uno spazio sufficiente mantenendolo socialmente vitale all'interno delle confraternite segrete o nelle persone dei maghi e degli sciamani. Le società moderne raggiungono il medesimo effetto attraverso certi eventi pubblici, come le feste, che producono forza sociale, attraverso l'istituzione di gruppi monastici o elitari, oppure producendo nuovi centri di autorità.

Per determinare le relazioni

Le relazioni fra sacro e profano si manifestano sia al livello della loro espressione linguistica sia ad un (o *al*) livello di esistenza caratterizzato da numerose qualità ontologiche differenti. I rapporti fra questi due livelli sono di natura ancora più essenziale. Soltanto l'*homo religiosus* è in grado di testimoniare le modalità di una simile esistenza, e non lo studioso: per questo possiamo parlarne solo attraverso categorie formali, che rivelano le condizioni della nostra percezione del sacro e insieme i prerequisiti essenziali del suo modo di essere.

L'approccio epistemologico. I filosofi e i pensatori non kantiani si sono sempre limitati alla loro esperienza interiore. Le loro scoperte potrebbero facilmente essere riscoperte nella storia. Questo metodo fondato sull'esperienza, che tende verso la psicologia, è quindi perfettamente compatibile con il metodo storico-genetico. Ma è d'altro canto possibile utilizzare anche un metodo logico, analitico, trascendentale, che infatti è stato usato per indagare sulle possibilità sia dell'esperienza interiore che della percezione storica. L'analisi di queste alternative si è finora rivelata assai produttiva al fine di determinare la posizione della filosofia della religione (e dunque della religione stessa) all'interno dello schema generale della cultura e della scienza. Al tempo stesso, questa indagine ha teso a limitare qualunque spiegazione del fenomeno religioso in generale e del fenomeno del sacro e del suo rapporto con il profano in particolare. Ma forse si potrebbe andare oltre.

A priori e a posteriori. Nella sua opera *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie* (Tübingen 1909), Rudolf Otto realizzava un approccio razionale al concetto dell'*a priori* e lo applicava all'idea di Dio. Dio non è un oggetto che si pone a fianco o al di sopra degli altri oggetti e perciò non può essere inserito in uno dei tanti e consueti tipi di rapporto. Egli trascende lo spazio e il tempo, e dunque trascende anche ogni relazione particolare. Per questo deve essere possibile concepire il sacro nel suo originario rapporto di trascendenza rispetto alle cose.

L'*a priori* risulta così, in qualche modo, del tutto razionale.

Razionalità e irrazionalità. Ma nel 1917, scrivendo *Il Sacro*, R. Otto abbandonava la sua posizione filosofica rivolta alla trascendenza. Egli tuttavia non accantonò del tutto il concetto dell'*a priori*, reinterpretandolo piuttosto in una prospettiva psicologica. In questo modo la trascendenza razionale del concetto dell'*a priori* diventa la capacità del pensiero di essere razionale. Questa capacità può allora essere contrapposta all'irrazionale. I concetti razionali di assolutezza, necessità e qualità essenziale, così come l'idea del bene, che esprime un valore oggettivo e impegnativo, devono essere fatti risalire alla pura ragione, una volta separati dall'esperienza, laddove l'elemento irrazionale del sacro deve essere fatto risalire alle pure idee del divino e del numinoso. Qui, dal punto di vista dell'irrazionalità, «puro» diventa l'attributo di ciò che è psicologicamente determinato e l'*a priori* diventa un concetto emozionale.

D'altro canto, come osserva Anders Nygren, se, partendo dall'*a priori* della teoria conoscitiva, si finisce per mettere in dubbio la validità della percezione, diventa allora necessario mettere in dubbio anche la validità della religione quando si utilizza il concetto dell'*a priori* religioso. Inoltre, sostengono ancora Nygren e Friedrich Karl Feigel, diventa necessario concepire il sacro come una categoria *a priori* complessa, non tale da essere sperimentata in se stessa, ma piuttosto da individuare nell'esperienza e nella conoscenza, anche nel corso della storia.

L'approccio ontologico. Non soltanto tra sacro e profano, ciascuno con la sua specifica complessità, esistono legami, ma anche tra sacro e demoniaco, tra profano e male, tra profano e demoniaco, e ancora tra sacro e male. Il primo e il secondo legame presentano implicazioni ontologiche; il terzo e il quarto implicazioni etiche; il quinto entrambe. Noi finiamo per offuscare del tutto il demoniaco quando ci sforziamo di costruire un'etica che regoli le enormi potenzialità dell'uomo moderno senza ripristinare la categoria del sacro, che fu interamente distrutta dall'Illuminismo. Secondo Hans Jonas, queste potenzialità continuano nel mistero ad accumularsi e l'umanità è sospinta verso un uso disastroso di esse: soltanto il timore riverenziale nei confronti del sacro può arginare le peggiori previsioni di un terrore terreno. Ma non spetta a questo articolo discutere le implicazioni etiche; accontentiamoci di considerare quelle ontologiche.

Ambivalenza. Otto descrisse la positività del sacro utilizzando l'aspetto *fascinans* del numinoso e inoltre i diversi elementi che derivano dall'aspetto *tremendum*. La negatività del sacro fu invece da lui caratterizzata attraverso un elemento derivato dal secondo aspetto, che egli chiamò «il terrificante». Così facendo, Otto forniva alla ricerca la suggestione di un'ambivalenza, realmente esistente ma che non va confusa con la dialettica tipica delle ierofanie. R. Otto, infatti, faceva soprattutto riferimento all'essenza del sacro in sé. Un simile approccio risulta possibile soltanto se si prende l'avvio, in modo coerente ed esclusivo, dal «sopra». Ma poiché Otto sostiene che entrambi gli aspetti (quello positivo e quello negativo) sono fattori di una medesima numinosità, il suo punto di partenza metodologico diventa, *de facto* se non di proposito, il teocentrismo ebraico e cristiano. Ciò si rivela senza dubbio estremamente produttivo, ma manifesta anche uno dei limiti della storia degli studi sulla religione: il suo costante orientamento, che solo in apparenza prevale sull'*a priori* teologico, verso il punto di partenza della scienza storica, vale a dire verso il riconoscimento dell'ambivalenza presente nel concetto di *sacrum* nell'antica Roma.

Dialettica. Mircea Eliade ha collocato tutti i legami tra sacro e profano sul piano delle apparenze, introducendo il concetto di ierofania. Una ierofania è una manifestazione del sacro nel profano. Di fronte all'esistenza di numerose ierofanie (che peraltro non compaiono tutte, sempre e ovunque), per spiegare come mai gli oggetti o gli eventi sono talora sacri e talora profani, Eliade istituisce una dialettica tra le ierofanie. Grazie ad un simile approccio, è possibile esaminare ciascun dato storico e identificarlo come sacro o profano, stendendo così una nuova storia delle religioni nel contesto della storia profana. È possibile, inoltre, trarre conclusioni circa l'oggettività del sacro, che viene in questo modo colmato di essere e pertanto possiede il potere, realizzato attraverso le ierofanie (che includono anche l'elemento profano), di manifestarsi. Eliade realizza entrambi i percorsi. Il primo conduce ad una fenomenologia storica e tende a quella psicologia storica della religione che peraltro non si è ancora realizzata. Il secondo percorso si offre alla medesima critica che si contrappone alla prova ontologica dell'esistenza di Dio.

Ideogrammatica ed ermeneutica

Il sacro, peraltro, rimane strettamente legato alle modalità delle sue denominazioni. Anche se è possibile fare a meno delle testimonianze linguistiche, infatti, non si deve ridurre il sacro ai termini forniti dal linguaggio: oltre a questo genere di testimonianze, il sacro va scoperto nell'esperienza. L'insieme di tutte le testimonianze linguistiche e delle descrizioni dell'espe-

rienza fornirà contemporaneamente una verifica vicendevole e una mutua conferma.

Decifrazione del sacro. Utilizzando questo approccio, si può parlare del sacro soltanto in maniera ideogrammatica. La fenomenologia classica della religione si limita a presentare il sacro come rivelato nei cosiddetti fenomeni, che si confermano l'uno con l'altro nell'ambito di un contesto più ampio. Ma questo genere di testimonianze offusca quell'ambivalenza che ci porta a sperimentare un fenomeno come contemporaneamente sacro e profano. In realtà, è possibile interpretare il fenomeno del sacro, manifestato o meno attraverso il linguaggio o la scrittura, soltanto come qualcosa di simile all'*idea* greca e di conseguenza considerare le diverse forme del sacro accessibili alla descrizione e all'investigazione come suoi ideogrammi. Questi ultimi, tuttavia, possono anche essere interpretati come «tautogrammi», cioè come designazioni che negano l'immanenza; al tempo stesso non si possono definire profani semplicemente perché privi del valore della trascendenza nell'ambito del sacro. L'opera di Otto sul sacro costituiva già in larga misura un'ideogrammatica del sacro.

Interpretazione del sacro. Al centro delle scoperte dello studio dei sinonimi, che ci ha consentito di parlare del sacro e del profano al singolare, stanno certi attributi di base, come la separazione, la potenza, l'intensità, la lontananza e la diversità. La teoria della conoscenza trova meno difficoltà nell'identificazione del sacro quando esamina sistemi di più vasta portata, all'interno dei quali tali attributi risultano reciprocamente complementari. In questo modo, non soltanto si possono riconoscere nei documenti gli ideogrammi del sacro, ma si può anche discutere del sacro in modo corretto. L'opera di Eliade rappresenta appunto un'ermeneutica del sacro nella sua distinzione dal profano.

BIBLIOGRAFIA

La più autorevole opera moderna sul tema è R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1917 (più volte ristampata) (trad. it. *Il Sacro*, Bologna 1926). Alcuni importanti contributi del passato (di W. Windelbald, W. Wundt, N. Söderblom), insieme ad interventi più recenti (di J. Geyser, Fr.K. Feigel, W. Baetke, ecc.) e a vari studi filologici particolari sono raccolti in C. Colpe (cur.), *Die Discussion um das Heilege*, Darmstadt 1977. Una nuova epoca si apre con l'opera di M. Eliade; tra le tante sue monografie citiamo soltanto: *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954); e *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957 (trad. it. *Il sacro e il profano*, Torino 1967).

H.J. Greschat ha rinnovato la ricerca su un tema classico alla fine del XIX secolo: *Mana und Tapu*, Berlin 1980. Esempi tratti da una popolazione africana sono forniti da P. Fuchs, *Kult und Autorität. Die Religion der Hadjerai*, Berlin 1970; e da Jeanne-Françoise Vincent, *Le pouvoir et le sacré chez les Hadjeray du Tchad*, Paris 1975. Un'esemplare indagine filologica sull'uso linguistico e sulle concezioni tra i Greci, i Romani, gli Ebrei e i primi cristiani è A. Dihle, *Heilig*, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, XIII, Stuttgart 1987; uno studio analogo sulla tarda antichità è P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, London 1982 (trad. it. *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino 1988). Sullo stesso argomento, esteso fino a comprendere il Vicino Oriente antico e l'India: J. Ries et al. (curr.), *L'expression du sacré dans les grandes religions*, I-III, Louvain-la-Neuve 1978-1986; di questi volumi cfr. anche l'introduzione, edita separatamente: J. Ries, *Le sacré comme approche de Dieu et comme ressource de l'homme*, Louvain-la-Neuve 1983. Qualche integrazione sull'Egitto in J.K. Hoffmeier, *Sacred*, in *The Vocabulary of Ancient Egypt. The Term DSR, with Special Reference to Dynasties I-XX*, Freiburg i.B. 1985.

Per le implicazioni teoretiche cfr. A. Paus, *Religiöser Erkenntnisgrund. Herkunft und Wesen der Apriori-Theorie Rudolf Ottos*, Leiden 1966; G. Schmid, *Interessant und Heilig. Auf dem Wege zur integralen Religionswissenschaft*, Zürich 1971. Un'importante indagine sociologica sul rito è J. Cazeneuve, *Sociologie du rite*, Paris 1971; sulla violenza e il sacrificio: R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972 (trad. it. *La violenza e il sacro*, Milano 1980). Altre implicazioni etiche vengono prese in esame da B. Häring, *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*, Krailling vor München 1950. Sulla scomparsa del sacro a causa della secolarizzazione e la sua ricomparsa in tempi di crisi, cfr. E. Castelli, *Il tempo inqualificabile. Contributi all'ermeneutica della secolarizzazione*, Padova 1975; F. Ferrarotti et al., *Forme del sacro in un'epoca di crisi*, Napoli 1978. Opere di sintesi, elaborate da diversi punti di vista, sono: R. Caillois, *L'homme et le sacré*, (1939), Paris 1963, 3ª ed.; J. Grand'Maison, *Le monde et le sacré*, I-II, Paris 1966-1968; E. Castelli et al., *Il sacro*, Padova 1974.

CARSTEN COLPE

SIGNORA DEGLI ANIMALI. L'immagine della signora degli animali è ben conosciuta ai lettori dei testi classici: Afrodite con la sua colomba, Atena con la sua civetta e Artemide con il suo cervo. Ma l'immagine risale molto più in là dell'età classica della Grecia (V e IV secolo a.C.), molto prima dell'età omerica (prima del 700 a.C.). Si può fare risalire alla preistoria, sicuramente all'Età neolitica (intorno agli inizi del 9000 a.C. nel Vicino Oriente), se non addirittura all'Età paleolitica (10.000 a.C. e oltre). La signora degli animali è rintracciabile in quasi tutte le culture. [Vedi anche *SIGNORE DEGLI ANIMALI*].

Un'antichissima scultura di una signora degli animali è stata rinvenuta a Çatal Hüyük, un sito neolitico che si trova nell'Anatolia centrale (Turchia centrale), ed è databile tra il 6500 e il 5650 a.C. In terracotta, siede su una sedia, forse quella che si usava per partorire,

o un trono. Ha petto abbondante e un grande ventre e sembra che stia per partorire, in quanto una testa emerge tra le sue gambe. Le mani si appoggiano sulle teste di due grandi felini, probabilmente leopardi, che stanno ai suoi lati. Un rilievo di terracotta di ambiente sumero (circa 2000 a.C.) ritrae una signora degli animali, nuda e alata, con due civette ai suoi lati e con i piedi palmati, che sta sul dorso di due scimmie. Questa immagine è chiamata Lilith. Nella Creta minoica è venuta alla luce una statuetta nel tesoro del palazzo di Cnosso (intorno al 1700-1450 a.C.). La figura è dipinta con uno sguardo fisso come se fosse in *trance*, con le braccia aperte che tengono due serpenti a strisce, con le mammelle in vista e con un piccolo serpente che fuoriesce dal busto. Serpenti adornano la sua acconciatura e un piccolo animale le sta appollaiato sul capo.

In una immagine di un anello-sigillo della Creta minoica, una figura dal petto nudo fuoriesce dalla cima di una montagna accompagnata da due leoni e un giovane. In Efeso, un'enorme immagine di una signora degli animali dominava il grande tempio dedicato ad Artemide, o Diana (ricostruito nel 334 a.C. e conosciuto come una delle sette meraviglie del mondo antico). Le sue molte mammelle a forma d'uovo simboleggiavano il suo potere di dare la vita, mentre i segni zodiacali che formavano la sua collana esprimevano il suo potere cosmico. Le braccia erano stese in gesto di benedizione, e la parte inferiore del corpo, simile al tronco dell'albero della vita, era coperta dalle teste di animali selvatici e domestici. Ai suoi piedi vi erano alveari; al suo fianco due cervi. La città coronava la sua testa. (Questa descrizione viene da una piccola copia romana dell'originale perduto; la copia è del II secolo d.C. e si trova nel museo di Efeso).

In Asia Minore la signora degli animali è nota con il nome di Kubaba o Cibele ed è fiancheggiata da leoni. In Egitto è Iside nella forma di un falco oppure Iside con ali di falco e un ureo che fuoriesce dalla sua fronte; è anche Hathor, la dea vacca, o Hathor con corna di vacca. Presso i Cananei è Ashtoret o Astarte e tiene in mano serpenti e fiori. In India è Tārā o Pārvatī, seduta a cavallo di un leone, o Durgā, che cavalca un leone in battaglia e uccide i demoni con le armi che ha nelle sue dieci braccia. In Giappone è Amaterasu, la dea del sole, con i suoi galli che cantano all'alba e i suoi corvi messaggeri. Per gli Inuit (Eschimesi) è Sedna, dea del mare e degli animali marini, soprattutto foche, trichechi e balene. Per gli Hopi è Kokyanguruti, o la Donna Ragno, creatrice e custode della Madre Terra, che presiede la nascita e il ritorno. Per gli Algonchini è Nokomis, l'Antenata, che nutre con il suo seno piante, animali ed esseri umani. In Messico è Chicomecoate, Cuore della Terra, con sette serpenti messaggeri. In Africa è Osun con i pavoni e Mami Wata con i serpenti. Nel Cristianesimo ne rimane il ricordo nelle raffigurazioni di Eva con il serpente e di Maria con la colomba. Essa persiste anche in immagini del folclore, come Mamma Oca, il Coniglietto Pasquale e la Cicogna.

Dato che la preistoria non ci ha lasciato testimonianza scritta, l'interpretazione del significato delle raffigurazioni più antiche della signora degli animali è molto aleatoria. Così non possiamo sapere se i suoi primi fedeli la conoscevano come «Madre di tutti gli esseri viventi» (espressione usata in riferimento ad Eva, in Gn 3,20), come «Creatrice», «Dea», «Madre della tribù», «Sacerdotessa»», o semplicemente «Ma» o «Nana». Qualunque fosse il modo in cui era chiamata, la signora degli animali è immagine dell'immenso potere creatore della donna e della natura.

Composti tra l'800 e il 400 a.C., gli Inni omerici, molti dei quali riflettono concezioni religiose molto più antiche, presentano due pregnanti descrizioni della signora degli animali, che possono aiutarci ad interpretare le più antiche raffigurazioni della pittura e della scultura. Nell'*Inno alla Terra*, la signora degli animali è «la Terra ben fondata, madre del tutto, la più vecchia di tutti gli esseri. Essa nutre tutte le creature che sono nel mondo, tutto ciò che cammina sulla vasta terra, tutto ciò che si trova nei meandri del mare e tutto ciò che vola». Nell'*Inno alla Madre degli dei*, ella è «ben soddisfatta del suono dei sonagli e dei tamburelli, della voce dei flauti e dei gridi dei lupi e dei leoni dagli occhi splendenti, degli echi delle colline e dei valloni boscosi.»

In questi inni la signora degli animali è una potenza cosmica. È la madre del tutto; gli animali della terra, del mare e dell'aria sono suoi, e i più selvaggi e i più terrificanti animali – lupi e leoni – come pure gli esseri umani la glorificano con le loro voci. La signora degli animali è anche la terra: è il fondamento stabile di tutto ciò che è vivo. Le colline e le valli le fanno eco. In queste descrizioni non viene chiamata la «signora delle piante», il che fa pensare che le concezioni riflesse in questi inni possano aver avuto origine in tempi preagricoli. Jane Harrison (1903) ha ipotizzato che la «signora delle cose selvagge» si sia trasformata in «signora delle piante» solo dopo che gli uomini diventarono agricoltori.

L'Età paleolitica. Marija Gimbutas, Gertrude R. Levy e E.O. James sono alcuni degli studiosi che, insieme alla Harrison, hanno contribuito a rintracciare il simbolismo delle divinità femminili del periodo neolitico e dei periodi più recenti nel Paleolitico superiore o nell'antica Età della pietra (40.000-10.000 a.C. circa). Bisogna perciò domandarsi se anche l'immagine della signora degli animali risalga all'Età paleolitica.

Molte piccole figure di cosiddette Veneri incinte sono state datate al Paleolitico superiore. In carne, con petto, ventre e pube prominenti, erano spesso dipinte con ocra rossa, che sembra essere stata simbolo del sangue della nascita, il sangue della vita. Queste immagini sono state interpretate in vari modi. [Vedi *RELIGIONE MEGALITICA*, nel volume relativo].

Queste immagini si devono interpretare in rapporto all'arte delle caverne dell'Età paleolitica. Le popolazioni paleolitiche decoravano i meandri labirintici e i recessi interni delle caverne con figure lineari astratte e con disegni e dipinti di animali, come bisonti e cervi. Piccole figure umane, sia maschi che femmine, erano qualche volta dipinte nei pressi di animali molto più grandi. I disegni e le pitture, relativi a questi animali, e i riti praticati all'interno delle caverne, sono stati spesso interpretati come atti magici per la caccia, compiuti per assicurarsi la cattura della preda. Ma Gertrude R. Levy ritiene che gli scopi di questi rituali non possono essere stati semplice «costrizione magica», ma doveva essere in loro implicito un desiderio di «partecipare alla magnificenza delle bestie» (Levy, 1963, p. 20). Accettando quest'ultima ipotesi, se è vero che le popolazioni paleolitiche intendevano le caverne e i loro recessi interni anche come grembo della terra, non è forse allora possibile riconoscere l'immagine aniconica della signora degli animali sulle pareti della caverna-grembo, su cui erano dipinti gli animali? E non si può anche vedere la signora degli animali nella ben nota scultura paleolitica, rinvenuta a Laussel, rappresentante una donna svestita, apparentemente gravida, con un corno di bisonte? Non dobbiamo allora interpretare i rituali preistorici rappresentati nei recessi labirintici delle caverne come un desiderio di partecipare al potere trasformativo, cioè creatore, della signora degli animali?

L'Europa arcaica. Le immagini antropomorfiche della signora degli animali appaiono in abbondanza nel Neolitico, o periodo degli inizi dell'agricoltura, cioè intorno al 9000 a.C. nel Vicino Oriente. In *The Goddesses and Gods of Old Europe* (Berkeley 1982), Marija Gimbutas presenta i risultati del suo esaustivo studio sulla civiltà dell'antica Europa (7000-3500 circa), una civiltà neolitica e calcolitica (dell'Età del rame), che comprendeva le terre che circondano il mare Egeo e il mare Adriatico e le loro isole e che si estendeva a nord fino alla Cecoslovacchia, alla Polonia meridionale e all'Ucraina occidentale. [Vedi anche *RELIGIONI PREISTORICHE*, nel volume relativo]. C'è ragione di credere che culture neolitico-calcolitiche si siano sviluppate in modo simile in altri parti del mondo, come ad esempio in Africa, in Cina, nella valle dell'Indo e nelle Americhe.

Nell'Europa arcaica, la Gimbutas rileva le tracce di una cultura dell'età prebronzea, che era «incentrata sulla donna e probabilmente a discendenza femminile, agricola e sedentaria, egalitaria e pacifica» (Gimbutas, 1982, p. 9). Questa cultura aveva a capo una dea concepita come fonte e datrice del tutto. Sebbene in origine questa dea non apparisse associata agli animali, aveva però essa stessa caratteristiche animali. Una delle forme più antiche era la dea serpente e uccello, che era associata all'acqua e rappresentata come serpente, uccello acquatico, anitra, oca, gru, uccello tuffatore, gufo, oppure come una donna con testa d'uccello o attitudine da uccello. Era la dea creatrice, colei che dà la vita.

La dea dell'Europa arcaica era connessa anche con i cicli agricoli di vita, morte e rigenerazione. In questo contesto appariva sotto forma di api, farfalle, cervi, orsi, lepri, rospi, tartarughe, porcospini e cani oppure era associata a questi animali. Il cane, il toro, il caprone e il maiale addomesticati divennero i suoi compagni. Per gli abitanti dell'Europa arcaica essa non era un potere trascendente la terra ma, piuttosto, il potere che crea, sostiene e si manifesta nelle diverse forme di vita, proprie della terra e dei suoi cicli. Anziché celebrare l'unicità del genere umano e la sua separazione dalla natura, gli abitanti dell'Europa arcaica onoravano la partecipazione dell'umanità (e la sua connessione) ai cicli naturali della nascita, morte e rinnovamento. Il fatto che la divinità responsabile della creazione si manifestasse in forma animale faceva sì che l'uomo meglio ne cogliesse il suo potere creatore. Molti animali, come il maialino che cresce rapidamente, il bruco-crisalide-farfalla, l'uccello che vola nell'aria e cammina sulla terra, il serpente che striscia sopra e sotto la terra, manifestano i poteri creatori dell'universo in modo più completo di quanto non lo faccia la sola forma umana.

Nell'Europa arcaica la dea creatrice, che appariva nella forma della signora degli animali, era l'immagine primaria del divino. Secondo la Gimbutas, l'«elemento maschile, umano e animale, rappresentava i poteri involontari e stimolatori della vita, ma non quelli che generano la vita» (Gimbutas, 1982, p. 9). La Gimbutas ritiene che le donne avessero una funzione preminente nella società e nella religione dell'Europa arcaica. È comunemente accettato che siano state le donne a dar vita all'agricoltura, poiché, dato che raccoglievano le piante commestibili nelle società paleolitiche, sarebbero state le più capaci di notare la connessione fra il cadere di un seme e il nascere di una nuova pianta. Se le donne furono i primi agricoltori – e forse nei primi tempi conservavano i segreti, senza rivelarli all'uomo – questo potrebbe far pensare a ragioni di carattere so-

ciale per la preminenza di dee e donne nelle più antiche società agricole.

Çatal Hüyük. La cultura di Çatal Hüyük, portata alla luce da James Mellaart, ha molte somiglianze con quella rinvenuta da Gimbutas nell'Europa arcaica. Come la Gimbutas, Mellaart scoprì una cultura nella quale donne e dee avevano un ruolo primario, una cultura che egli riteneva essere stata matrilineare, matrilocale e pacifica e in cui la dea costituiva l'immagine religiosa più potente. Nella cultura di Çatal Hüyük la signora degli animali aveva un ruolo preponderante. I dipinti murali degli altari raffigurano spesso una dea, con braccia e gambe aperte, nell'atto di partorire, a volte con testa di toro o ariete. In altri altari sono dipinte file di teste di toro con file di seni; in un altare le file di seni incorporano le mascelle inferiori di cinghiali o i crani di volpi, donnole o avvoltoi. A fianco della piccola figura, sopra ricordata, della dea seduta, con le mani poste sui leopardi che le stanno vicino, nell'atto di partorire, Mellaart trovò anche una scultura di una donna rivestita di una pelle di leopardo, che sta in piedi di fronte ad un leopardo. In un altare sono semplicemente raffigurati due leopardi in piedi uno di fronte all'altro.

Le pitture murali che hanno per oggetto i tori erano molto frequenti in quel sito. Mellaart ritiene che la religione di Çatal Hüyük fosse incentrata su vita, morte e rinascita. Ossa di donne, di bambini e di alcuni uomini sono state trovate sepolte sotto piattaforme, nei locali di abitazione e di culto, evidentemente dopo essere state spolpate dagli avvoltoi. Secondo Mellaart anche gli avvoltoi erano associati alla dea, per indicare così che essa dava e, al tempo stesso, toglieva la vita.

Come Mellaart afferma in *Earliest Civilizations of the Near East* (1965), le società agricole basate sulla donna, sedentarie e pacifiche, del Vicino Oriente furono invase da popolazioni nordiche, culturalmente inferiori, a partire dal V e IV millennio a.C. Questi invasori e altri, che li seguirono, posero le basi per la nascita dello stato patriarcale e guerriero dei Sumeri nel 3500 a.C. circa. Secondo la Gimbutas, i protoindoeuropei patriarcali, nomadi e guerrieri si insediarono nelle società agricole dell'Europa arcaica, incentrate sulla donna, tra il 4500 e il 2500 a.C. Come risultato, sia nel Vicino Oriente, sia nell'Europa arcaica, la dea creatrice fu deposta, uccisa o fatta moglie, figlia o madre di divinità maschili, proprie dei guerrieri. La signora degli animali non scomparve (simboli religiosi persistettero per molto tempo dopo la fine della situazione culturale che li aveva originati), ma il suo potere risultò diminuito. Non più vista come la grande potenza dell'universo, essa diventò subordinata a dei come Zeus o Marduk, che pretendevano il potere principale.

Creta minoica. Nelle isole, più difficili da invadere, le culture incentrate sulle divinità femminili sopravvissero e si svilupparono all'interno delle civiltà dell'Età del bronzo. A Creta, ad esempio, la signora degli animali conservò un ruolo preminente, fino a che la civiltà minoica si trasformò in micenea, intorno al 1450 a.C. Nei periodi del Vecchio e del Nuovo Palazzo della Creta minoica (2000-1450 a.C. circa) sorse una civiltà pregreca altamente sviluppata, basata sull'agricoltura, sull'artigianato e sul commercio. Dalle testimonianze archeologiche esistenti (il Lineare A, la lingua scritta dei Minoici non è stata tradotta), sembra di capire che donne e sacerdotesse avessero i ruoli preminenti nei riti religiosi. Non vi è alcuna prova che nella società avessero una posizione subordinata. In effetti diversi studiosi attuali (fra cui Jacquetta Hawkes, Stylianous Alexiou, Helga Reusch e Ruby Rohrlich) ritengono che il famoso trono del re Minosse, rinvenuto da Arthur Evans, sia stato occupato da una regina sacerdotessa.

Nella Creta minoica una dea era oggetto di culto in siti naturali, come grotte o cime di monti, e in piccoli altari nei palazzi e nelle case. Aveva come attributi sia quello di «madre della montagna», sia quello di signora degli animali; nel sigillo ricordato sopra li ha entrambi. A Creta la signora degli animali è comunemente ritratta in compagnia di serpenti, colombe e alberi, in particolar modo l'ulivo, che era coltivato dagli agricoltori minoici. In un sigillo, rinvenuto nella grotta di Dhíkti, la dea appare con testa di uccello o di serpente tra due grifoni alati, gli stessi animali che fiancheggiano il trono di Minosse.

Altri simboli diffusi a Creta comprendono le corna stilizzate della consacrazione, che evocano non solo il toro ma anche la luna crescente, le braccia sollevate delle dee e delle sacerdotesse minoiche, e la scure a doppio taglio, che la Gimbutas interpreta come una farfalla stilizzata. Eredi della religione neolitica, i Minoici continuarono ad intendere il divino come la potenza che manifesta se stessa nei cicli della natura. Così, nella ceramica e negli affreschi cretesi abbondano le forme ritmiche; immagini di onde, spirali, delfini che si trastullano, serpenti ondeggianti e graziosi tori che spiccano salti si trovano ovunque. I Minoici fermavano la vita in movimento. Un movimento esuberante deve aver rappresentato per loro la danza della vita, la danza della signora degli animali.

Grecia. Tutte le culture dell'Età neolitica e (alcune) dell'Età del bronzo, dove la dea creatrice aveva una posizione di predominio, caddero prima o poi nelle mani di invasori patriarcali e guerrieri. Nei periodi per i quali si hanno testimonianze scritte decifrabili, si incominciano ad avere prove evidenti che le società sono

governate da re guerrieri; le divinità femminili non occupano più posizioni di predominio e le donne sono subordinate per legge ai propri mariti. Nella Grecia continentale, Apollo si insediò nel sito sacro di Delfi, prima consacrato alla Terra e alla sua profetessa, dopo aver ucciso il Pitone, il serpente sacro custode del santuario. Questo atto può essere interpretato come la testimonianza della detronizzazione della signora degli animali.

Secondo la mitologia olimpica, presente nelle opere di Omero e nelle tragedie, Zeus, il dio del cielo indoeuropeo, è chiamato padre e capo di tutti gli dei e le dee. Era, una dea indigena, il cui santuario di Olimpia era più antico di quello di Zeus, divenne la sua consorte, mai del tutto a lui sottomessa. Atena nacque dalla testa di Zeus, ma i suoi templi, posti sulla cima di un monte (ad esempio il Partenone), e i suoi compagni, la civetta e il serpente, stanno ad indicare la sua connessione con la madre della montagna e la signora degli animali. Afrodite conserva la sua connessione con la colomba e l'oca. Artemide è la dea delle terre selvagge, delle foreste dei monti e di animali selvatici come orsi e cervi. Sebbene sia detta dea vergine, aiuta le madri a partorire sia presso gli uomini, sia presso gli animali. Fra tutte le dee dell'Olimpo, Artemide è quella che ha la più stretta connessione con la signora degli animali.

Ciò che accadde alle divinità femminili in Grecia, accadde ovunque. Furono uccise, sottomesse, diventarono difensori del patriarcato e della guerra, oppure furono relegate in luoghi al di fuori delle città. Non fu consentito loro di sfidare l'ordine patriarcale, che dappertutto era diventato la norma. [Vedi anche *CULTO DELLA DEA*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

La migliore opera sulle dee preistoriche è quella di Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 B.C.*, Berkeley 1982, originariamente pubblicata con il titolo *The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000-3500 B.C.*, Berkeley 1974; una sintesi delle sue conclusioni è reperibile in *Women and Culture in Goddess-Oriented Old Europa*, in Charlena Spretnak (cur.), *The Politics of Women's Spirituality*, Garden City/N.Y. 1982, pp. 22-31. Le opere di J. Mellaart, particolarmente *Çatal Hüyük*, New York 1967, e *Earliest Civilizations of the Near East*, London 1965, sono fondamentali per la comprensione del simbolismo della dea nella civiltà neolitica. L'opera di Gertrude R. Levy, *Religious Conceptions of the Stone Age*, New York 1963, originariamente intitolata *The Gate of Horn*, London 1948, rimane una valida fonte di informazione sulla religione preistorica, specialmente sul simbolismo della caverna. Il lavoro di Jane E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, (1903), rist. Atlantic Highlands/N.J. 1981, non è ancora stato superato nella veste di ampio resoconto sulla religione greca, che mette l'accento in particolare sulle origini prepatriarcali delle divinità femminili. Jacquetta Hawkes presenta il contrasto fra le società patriarcali e prepatriarcali dell'Età del bronzo in *Dawn of the Gods*, New York 1968; Ruby Rohrlich fornisce una valida analisi femminista in *Women in Transition. Crete and Sumer*, in Renate Bridenthal e Claudia Koonz (curr.), *Becoming Visible*, Boston 1977, pp. 36-59; e in *State Formation in Sumer and the Subjugation of Women*, in «Feminist Studies», 6 (1980), pp. 76-102. Per uno sguardo d'insieme sul simbolismo della dea in molte culture, lo studio di E.O. James, *The Cult of the Mother Goddess*, New York 1959, rimane di grande utilità. L'opera di Erich Neumann, *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, trad. dal manoscritto tedesco da R. Manheim, London-New York 1955 (trad. it. *La grande madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*, Roma 1981), contiene una grande quantità di informazioni, che affondano nella teoria androcentrica junghiana. Una recente ricerca antropologica sul simbolismo e sul rituale della dea in numerose culture, molte delle quali contemporanee, si può trovare in J.J. Preston (cur.), *Mother Worship*, Chapel Hill 1982. C. Olson (cur.) in *The Book of the Goddess. Past and Present*, New York 1983, presenta recenti ricerche, alcune con prospettiva femminista, sulle religioni storiche e contemporanee.

CAROL P. CHRIST

SIGNORE DEGLI ANIMALI. L'idea di una particolare specie di divinità o di spirito che domina sul regno animale è comune a molti popoli del Vecchio e del Nuovo Mondo. L'universalità di questa concezione fa pensare che nel passato esistesse una qualche forma di contatto culturale che collegava i continenti. In quanto elemento fondamentale nella vita del cacciatore, il signore degli animali è una figura familiare alle culture basate sulla caccia, ma ricorre anche, in forma variata, in molte società agrarie e pastorali. In definitiva, il concetto è spesso associato ad un custode delle greggi e della selvaggina, uno spirito analogo agli addomesticatori umani di animali. Ma l'idea di un signore o spirito degli animali si può far risalire anche a prima dello sviluppo della pastorizia – come si evince da prove tangibili, fino alla più antica Età della pietra.

Il signore degli animali appare spesso come un signore della foresta, della montagna o del mare – ambiti naturali che è probabile siano stati governati da singole entità spirituali che alla fine si mescolarono dando luogo al signore degli animali. In molte culture, la foresta (o l'albero), la montagna e la caverna sono la residenza preferita del signore degli animali, sebbene, per i cacciatori di mammiferi marini e pesci, la sua dimora sia costituita dal fondo del mare e dalle sue profondità. Occasionalmente, il signore è associato al sole, alla luna, ad una stella o ad una costellazione.

Il signore degli animali è spesso un protettore del

genere umano. Guida gli animali verso il cacciatore o aiuta quest'ultimo a scoprire le tracce delle sue prede. Inoltre, spesso procura un'arma magica o una formula mistica, che garantisce il successo nel trovare la cacciagione. Tale aiuto, tuttavia, spesso presuppone che siano esaudite alcune condizioni o osservate particolari regole: il signore degli animali punisce i maligni, quelli che ammazzano inutilmente più selvaggina di quanto sia necessario e quelli che non sono rispettosi della selvaggina morta, specialmente per quanto riguarda il trattamento delle ossa, che devono essere conservate con cura, poiché è dalle ossa che lo stesso genere di animale verrà creato di nuovo (con o senza l'intervento del signore degli animali). [Vedi *OSSA*, vol. 2]. Il più delle volte si presumeva che l'anima dell'animale morto ritornasse al suo padrone spirituale, da cui avrebbe poi ricevuto un altro corpo. Spesso il signore degli animali è ritenuto il creatore della cacciagione ed è perciò chiamato «Padre» o «Madre». Alla fine, dà agli animali i loro nomi o altre caratteristiche per distinguerne le fattezze. In caso di cattivo contegno da parte del cacciatore, il signore degli animali o trattiene la cacciagione (che spesso si crede stia dove sta lui) oppure colpisce il cacciatore colpevole con malattie o lo punisce, privandolo della buona sorte nella caccia. Per propiziarsi il signore degli animali bisogna invocarlo prima della caccia, chiedendo di liberare un po' di selvaggina, e poi bisogna ringraziarlo. Spesso, prima della spedizione, viene anche fatta una piccola offerta, del tabacco ad esempio, e alla fine della spedizione il cacciatore può lasciare una porzione di selvaggina, come offerta.

Le descrizioni fisiche particolari del signore degli animali variano considerevolmente da cultura a cultura. Esso può essere rappresentato antropomorficamente, come pure zoomorficamente, oppure in una forma mista di uomo o animale, oppure nelle sembianze di qualche altra creatura fantastica, o come un gigante o un nano. Nella maggioranza dei casi si ha una concettualizzazione del signore degli animali in termini maschili, ma spesso anche femminili e in alcuni casi con carattere bisessuale. [Vedi *SIGNORA DEGLI ANIMALI*]. Quando appare in forma zoomorfica, il signore degli animali sovente combina insieme varie parti o tratti di differenti tipi di animali, sottolineando così e rafforzando la sua autorità su ogni specie di selvaggina.

Inoltre, al posto di una credenza in un signore di tutti gli animali, o accanto a questa, può esistere una credenza in un singolo padrone o signore di ogni specifica specie di animali. Un tale essere è classificato dal punto di vista etnologico come «spirito della specie». Questo spirito, se in forma teriomorfica, può anche rappresentare un genere di animale diverso da quello che gli è proprio. Un'associazione, questa, che si pretendeva esistesse spesso in natura. Molti studiosi sostengono che la credenza negli spiriti della specie sia una recente manifestazione di una più antica e più generalizzata concezione del signore degli animali.

Quando il signore degli animali è associato ad un singolo rappresentante di una specie particolare di animali, si crea una diversa situazione. Tali casi si hanno presso quei gruppi di cacciatori per i quali una particolare cacciagione gioca un ruolo predominante nei modelli di sussistenza tribale. Spesso, bisogna propiziarsi il signore degli animali quando viene ucciso un membro di quella particolare specie. Questa concezione di signore degli animali può essere ritenuta la forma più antica, specialmente quando compare accanto alla concettualizzazione della divinità stessa come espressione prototipica o esagerata di quella specie animale. In tali casi lo spirito è spesso rappresentato, come membro della specie in questione, con dimensioni enormi, e perciò è considerato soprannaturale. A volte è concepito in forma umana in groppa all'animale con cui, nel caso specifico, è associato. In genere gli studiosi ritengono che la versione teriomorfica del signore degli animali sia, in termini storico-culturali, più antica di quella antropomorfica. A questo riguardo l'osservazione continua di cerimonie relative al trattamento rituale degli animali uccisi di grossa taglia (orsi, leoni, elefanti, ecc.), nonché le testimonianze preistoriche su queste cerimonie, si sono rivelate di grande importanza. L'atteggiamento riverente nei confronti degli animali cacciati di grossa taglia è strettamente collegato alla forma originaria del signore degli animali ed il suo studio richiede ulteriori approfondimenti.

Un tratto distintivo del signore degli animali è che, nonostante il suo ruolo di protettore della selvaggina, egli è propenso ad alcune concessioni, se il cacciatore si trova nella necessità. La prova di ciò ci è data dal fatto che in alcuni casi le funzioni predominanti del signore degli animali sono quelle di dio della caccia. Questo elemento ha fatto sì che le sue origini venissero, da parte di molti studiosi, ricondotte ad ambiti non puramente zoologici. Rimane, tuttavia, aperta la questione se questo aspetto di dio della caccia sia o no da collegarsi con l'aspetto antropomorfico del signore degli animali. Una classificazione etnico-religiosa può essere stabilita nei termini che seguono. In molti casi, in particolar modo tra i popoli cacciatori, nel passato come nel presente, il signore degli animali è in modo chiaro un vero dio, con un nome particolare e con poteri sovrani sul suo regno. In altri casi, tuttavia, egli è semplicemente uno spirito della cacciagione, a cui viene dato un nome solo in riferimento alla sua connes-

sione con una particolare specie di animali. Ma tale spirito della cacciagione può essere qualche volta superato in astuzia, a causa della sua goffaggine, e può essere caratterizzato dall'imprevedibilità, dall'arbitrarietà e dalla stupidità (cioè è un *trickster*); secondo molte tradizioni egli ha la capacità di prendere forme diverse, così da confondere il cacciatore. [Vedi *TRICKSTER*]. In altri casi ancora il signore degli animali può avere il carattere di una pura e semplice figura mitologica o leggendaria, del tutto svincolata dalla vita concreta della società.

Le distinzioni fra queste differenti categorie non sono ovviamente così rigide. Anche il rapporto tra il signore degli animali e gli altri esseri soprannaturali è mutevole. Esso può essere identificato con il padre di una tribù o con l'Essere supremo, che dà la vita ed i mezzi per la sussistenza. Molti etnologi della Scuola viennese, seguaci di Wilhelm Schmidt, consideravano il signore degli animali come una derivazione dell'Essere supremo. Questa teoria è in contrasto con la supposizione che il signore degli animali fosse un dio indipendente più antico, elemento fondamentale nella formazione dell'idea di Essere supremo. Secondo il famoso storico delle religioni, Raffaele Pettazzoni, il signore degli animali era l'Essere supremo stesso. [Vedi *ESSERE SUPREMO*].

Le principali aree di diffusione dell'idea e del culto del signore degli animali si possono riscontrare nell'Eurasia settentrionale, nell'antica Europa e nell'Africa, come anche nelle regioni occupate dagli abitanti indigeni delle Americhe, dall'estremo nord alla punta più meridionale. Tali credenze sono presenti anche altrove, ma in via del tutto eccezionale.

È nell'antica Grecia che si incontra la divinità degli animali più nota, vale a dire Artemide, il cui doppio ruolo di dea della caccia e signora degli animali non è stato mai completamente capito. Nell'*Iliade* di Omero ed in altre fonti dell'antichità essa è indicata con la formula ovviamente preesistente di *potnia thērōn*, o «signora degli animali selvaggi». Nonostante si prenda cura degli animali, come fa una madre con i suoi bambini, essa anche li uccide con arco e freccia. Suo devoto compagno è il cervo, sempre presente al suo fianco nelle raffigurazioni, e qualche volta negli Inni omerici viene indicata come «cacciatrice di cervi». È anche la signora dell'intero regno degli animali selvaggi, che è formato non solo dagli animali di terra, ma anche dagli uccelli del cielo e dai pesci del mare.

La stessa Artemide è rappresentata selvaggia e misteriosa e qualche volta è raffigurata con una testa di Gorgone. I riti con cui veniva venerata riprendevano forme arcaiche. I cacciatori manifestavano la loro venerazione appendendo le pelli degli animali, comprese le corna, su di un albero o su di un particolare palo. Oltre al cervo, erano cari ad Artemide anche altri animali, fra cui il leone e soprattutto l'orso, e questo fatto ha portato alcuni studiosi a pensare che essa in origine apparisse nelle forme di un orso femmina, sebbene i Greci non fossero più in grado di cogliere questo particolare. In linea con questa interpretazione, Artemide è stata associata al signore degli animali nei paesi dell'emisfero settentrionale, dove i riti incentrati sull'orso sono un elemento religioso importante. Anche tra gli antichi Greci, Artemide era la figura centrale nella festa dell'orso, e la sua tradizione può essere fatta risalire ad una dea degli animali di origine cretese o minoica. L'equivalente romano di Artemide è la dea Diana. Nel periodo in cui i Romani occuparono la Gallia, la dea locale, parallela alla dea romana Diana, era nota con il nome di Artio (dal celtico *artos*, «orso»; *arta*, «orso femmina»). Queste notizie ci giungono dal ritrovamento di un bronzo votivo con una iscrizione latina nella regione di Muri (vicino a Berna, Svizzera), un'area occupata dagli Elvezi. Il bronzo ritrae una donna seduta, che sta per essere avvicinata da un orso uscito da dietro un albero. La venerazione accordata all'orso ucciso come signore degli animali, nei cerimoniali della Gallia, ricorda molto da vicino i riti dedicati a questo animale in un'area più ampia. Secondo A. Irving Hallowell (1926), i cerimoniali dedicati all'orso sono diffusi tra le popolazioni dell'Eurasia settentrionale, dai Finnici, Saami (Lapponi) e Mansi (Voguli) nell'occidente, verso oriente attraverso la Siberia, fino agli Yakuti e ai Tungusi, e ancora più a oriente fino ai Paleosiberiani Nivkhi (Giliaki), ai Chuckchi e agli Ainu, e attraverso il mare di Bering alle regioni settentrionali dell'America del Nord. Sebbene non possa essere generalizzata, l'interpretazione più suggestiva dello scopo di tali cerimonie è quella data dall'etnologo giapponese Kyosuhe Kindaichi, a proposito della festa dell'orso degli Ainu. Kindaichi sostiene che è lo stesso orso ad essere il dio. Tutti gli animali sono divinità che vivono in forma umana in un altro mondo. [Vedi anche *ANIMALE*, vol. 4]. Quando capita che queste divinità vengono in questo mondo, esse appaiono sotto le sembianze di animali. L'orso è il più importante di questi dei. Qualsiasi animale che non sia catturato, ucciso e mangiato dagli Ainu, ha lo sfortunato destino di vagare senza scopo per il mondo. L'uccisione di un animale è quindi un atto sacro, perché è il dio stesso che viene in mezzo a loro. E, venendo, porta in dono al genere umano la sua carne e la sua pelliccia. Tuttavia, questo animale divino trova il suo appagamento nel fatto che potrà ora ritornare alla sua casa eterna (*The Concepts behind the Ainu Bear Festival*, in «Southwest Journal of Anthropology», 5, 1949).

Se vogliamo avere informazioni precise sull'epoca a cui risalgono questi culti dell'orso, dobbiamo ritornare in Europa. [Vedi *ORSO*, vol. 2]. In alcune caverne risalenti ad un periodo che va dalla metà fino agli inizi dell'Età della pietra, in Svizzera, nella Germania meridionale, in Francia, in Slesia, in Ungheria e in Yugoslavia sono stati scoperti piccoli locali di pietra costruiti dall'uomo, in cui vi erano teschi, denti e lunghe ossa di orsi disposti con ordine. Oltre a questi luoghi di sepoltura degli orsi, tuttavia, una prova particolarmente importante di un culto dell'orso risalente agli inizi dell'Età paleolitica ci è data da una caverna vicino a Montespan nell'Alta Garonna (Francia). In una volta, alla fine di un tunnel, è stato trovato un pezzo di argilla modellata che rappresentava un orso. Sebbene senza testa, la figura dell'animale si poteva distinguere dalle zampe e dall'altezza e dal dorso arrotondato. Nella parte superiore piatta della figura era stato praticato un foro, evidentemente per reggere un palo che sporgeva in avanti. Invece di una testa di argilla, che fu cercata inutilmente, fu ritrovato il teschio di un orso tra le zampe anteriori. Ciò portò alla conclusione che la figura era un piedistallo, costruito per reggere la testa e la pelle dell'animale in occasione di cerimonie.

Questa conclusione trovava sostanzialmente conferma in una simile figura di animale rinvenuta tra i Mande del Sudan occidentale. Un leone o un leopardo ucciso, entrambi equivalenti dell'orso in Europa, erano scuoiati senza staccare la testa. La pelle era poi distesa su di una riproduzione dell'animale in argilla a cui mancava la testa. Tale figura veniva posta all'interno di una siepe circolare di biancospini, appositamente approntata a scopo cerimoniale. L'esistenza di una cultura della caccia euroafricana è ormai un fatto acquisito per molti etnologi, il più noto dei quali è Hermann Baumann (1938). Questo esempio, insieme a molti altri, si inquadra molto bene nello schema di elementi unificatori che attestano le connessioni tra i due continenti.

Il concetto di signore degli animali, che appare tra le culture meno avanzate basate sulla caccia come i San ed i Pigmei dell'Africa, resta a tutt'oggi una credenza funzionale; basti un esempio. Il dio creatore Khmwum è l'Essere supremo fra i Pigmei del Gabon. Vive nel cielo e appare sotto forma di un arcobaleno nella parte orientale del cielo quando vede che gli uomini hanno bisogno del suo aiuto. Un cantore alza l'arco verso questo «arco» celeste e canta: «O arco più potente dei cacciatori, che segue una mandria di nuvole, simili ad elefanti spaventati, arcobaleno, porta a lui (Khmwum) i nostri ringraziamenti» (R.P. Trilles, *Les pygmées de la forêt équatoriale*, Paris 1931, p. 78). In questo modo la divinità suprema è identificata con il signore degli animali. Khmwum si manifesta agli uomini anche nei sogni, apparendo nelle sembianze di un enorme elefante che indica il luogo in cui trovare abbondante cacciagione. Questo gigantesco elefante è chiamato Gor e si eleva al di sopra dell'albero più alto della foresta. Di colore blu, regge il cielo sulle sue spalle, e giacché è immortale, nessuno lo può uccidere. Gor è il capo di tutti gli elefanti; ha la responsabilità di dare loro la vita e li protegge dalla minaccia di estinzione. Dirige gli elefanti su quei sentieri che i cacciatori hanno cura di seguire. Quando un elefante maschio viene ucciso è decorato con una scintillante liana di colore blu, e il capo dei Pigmei danza sulla carcassa ed innalza canti al «padre degli elefanti». Questa canzone è una sorta di solenne incantesimo in cui il capo esprime la convinzione che l'elefante non è stato oltraggiato dal fatto che è stato ucciso, ma gli è stata fatta cosa gradita, perché sta raggiungendo la terra degli spiriti; dice anche che la lancia, che erroneamente ha portato via la vita all'elefante, è stata mal diretta. Tali giustificazioni sono rivolte all'animale cacciato per paura della sua vendetta e per la coscienza sporca di averlo ucciso. Questo è un fenomeno largamente diffuso, tipico di una mentalità di cacciatori.

Nell'Eurasia settentrionale incontriamo l'idea di un signore degli animali che è antropomorfico o ha affinità con altri animali di un certo rilievo, oltre che con l'orso. Sebbene tale idea sia riscontrabile tra numerosi popoli in Eurasia, non è qui necessario ricordarne singoli esempi.

Nel Nuovo Mondo, tra gli Inuit (Eschimesi) centrali e orientali esiste una straordinaria divinità, chiamata Sedna, che è conosciuta come la dea degli animali marini. È una vecchia donna, che vive nel fondo dell'oceano e manda gli animali marini nel mondo sovrastante, finché gli esseri umani non la infastidiscono. Se va in collera, tuttavia, lo sciamano deve avventurarsi in un pericoloso viaggio, per farle visita nel fondo marino. Egli intraprende un tale compito per placarla, in modo tale che gli animali possano tornare in libertà. Per realizzare questo, lo sciamano deve pettinare i capelli di Sedna, divenuti sporchi a causa degli esseri umani – in particolar modo per colpa delle donne – che, violando i divieti, provocano la sua ira. Pettinandole i capelli, lo sciamano glieli pulisce dallo sporco e dai parassiti, atto questo che Sedna non può compiere da sé, in quanto non ha le dita. Secondo la mitologia, Sedna perse le dita quando era giovinetta, per colpa di un indesiderabile corteggiatore, l'uccello della tempesta. Questi apparve in forma umana e seguì Sedna e il padre, che fuggirono nell'acqua su di un kayak. Per la paura, il padre di Sedna la buttò in acqua, ma essa si

teneva stretta al bordo della barca. Il padre allora le tagliò le dita, che caddero in acqua mutandosi in foche e trichechi. Sedna a sua volta si inabissò nel profondo dell'oceano e là stabilì la sua dimora, diventando la madre degli animali marini. Le anime di questi animali, dopo la morte, stanno con lei per un breve periodo; poi, quand'è il momento, essa li riporta in vita.

Tra gli Inuit dell'Alaska occidentale, uno spirito lunare maschile prende il posto di Sedna, come signore degli animali. Quando lo sciamano viene chiamato a rappresentare lo spirito lunare, indossa una maschera bordata di figure in miniatura di renne, foche e salmoni, che rappresentano simbolicamente l'autorità sugli animali nel momento in cui viene implorato lo spirito.

Il signore degli animali ha un ruolo importante presso molti Indiani dell'America settentrionale, come ad esempio le tribù algonchine delle zone boschive orientali. Secondo i Delaware, Misinghalikun («faccia seria vivente»), il «boss» o signore dei cervi, che cavalca egli stesso un cervo, è la guida di coloro che sono posti sotto la sua protezione. Il suo ruolo gli viene direttamente dal creatore. Quando un cacciatore sta per partire per la caccia, Misinghalikun gli appare in persona, con indosso una pelle di orso ed una larga maschera ovale, dipinta di rosso nella parte destra e di nero nella sinistra, forma questa che richiama il suo nome. Questa figura mascherata accompagna a breve distanza i cacciatori nei boschi, mentre un intermediario fa cadere in ciascuno dei due fuochi sei prese di tabacco e nel contempo implora Misinghalikun di scovare il cervo ed aiutare i cacciatori. Numerosi esempi di forme concettuali del signore degli animali si possono enumerare per l'America settentrionale.

Josef Haekel (1959) raccolse tutto il materiale sul signore degli animali reperibile presso le antiche popolazioni, culturalmente avanzate, dell'America centrale e i loro discendenti. Sebbene l'idea sia emersa prima che queste culture avessero raggiunto il loro massimo grado di sviluppo, è chiaro che il signore degli animali possedeva anche qualità di una divinità agraria della terra ed era considerato signore delle piante coltivate.

Anche tra i discendenti delle culture andine avanzate – i Quechua, gli Aymara e altri – si dà per certa questa combinazione concettuale variata. Queste caratteristiche sono presenti in Pachamama, la madre terra Quechua, che è al tempo stesso progenitrice di piante, uomini e animali. Essa è vista come l'effettiva padrona di tutti i lama e gli alpaca che dà in prestito agli uomini e che, se da questi ultimi vengono maltrattati, rientrano in suo possesso. Un aspetto del rito dell'uccisione del lama prevede la sepoltura delle ossa dell'animale in un cimitero vicino al luogo in cui si è svolto il sacrificio. Tale atto esprime la fiducia che la madre terra creerà un nuovo animale dalle ossa di quello vecchio, idea, questa, tipica dei cacciatori.

A volte, tuttavia, Pachamama ha anche funzione di signora degli animali selvaggi; così esseri come il guanaco, la vigogna ed il cervo sono indicati come «animali della terra». Ciò si riflette in pratiche come l'offerta (attraverso il seppellimento) di un sacrificio a Pachamama, prima della partenza per una battuta di caccia alle vigogne.

Idee e riti di questo tipo che, o si sviluppano all'interno di una cultura basata sulla caccia sovrapponendosi poi ad una cultura pastorale, o viceversa, si trovano anche nel Vecchio Mondo; sono state osservate, ad esempio, tra la popolazione dell'Hindu Kush, in modo particolare quando si crede che gli animali siano tra loro imparentati. Come i Peruviani, la popolazione dell'Hindu Kush associa gli animali selvaggi a quelli domestici – in questo caso le capre.

I cronisti europei del XVI e XVII secolo, nelle pianure tropicali dell'Amazzonia, si imbattevano continuamente in un signore degli animali ed in uno spirito della selvaggina, noto come Korupira o Kaapora, una figura familiare tra le tribù Tupi-Guarani e avvicinabile ad una divinità di altri indios dediti all'agricoltura. Presso la popolazione meticcia del Brasile, la credenza in Korupira è parimenti rimasta in vita. I tratti caratteristici di Korupira furono raccolti e documentati nel 1920 da Theodor Koch-Grünberg, un celebre studioso degli indios dell'Amazzonia, per lo studio dei quali la fonte principale è costituita dalle cronache del XVI e XVII secolo.

Fra le tribù di cacciatori e di coltivatori del Brasile orientale, il sole è spesso visto come protettore della selvaggina cacciata. Gli Indios di lingua Ge di questa regione si rivolgono a questa divinità maschile con la richiesta del sostentamento e di una maggiore abbondanza per le varie specie di animali. L'apparizione del Padre Sole ad un cacciatore assicura successo nella spedizione. Allo stesso modo, le tribù di cacciatori e di raccoglitori della Terra del Fuoco concepiscono l'idea di un sole maschile (Kran o Lem), che è il «possessore» degli animali; è invocato dalle popolazioni dei Selk'nam (Ona) e Yaghan, perché le aiuti nel sostentamento. Watauineiwa degli Yaghan, che è considerato da molti studiosi la divinità di queste popolazioni, è in effetti il creatore ed il possessore di tutti gli animali. Esso consegna i suoi animali agli uomini, perché se ne cibino e per altri bisogni essenziali, ma solo fin tanto che siano loro necessari per la sopravvivenza. Vigila sui suoi animali e garantisce loro che non saranno inu-

tilmente uccisi, per timore che la carne venga sprecata. Tutti questi tratti concorrono ad una più precisa definizione dell'idea di signore degli animali e sono stati utilizzati da Pettazzoni nella descrizione dell'Essere supremo.

BIBLIOGRAFIA

H. Baumann, *Afrikanische Wild-und Buschgeister*, in «Zeitschrift für Ethnologie», 70 (1938), pp. 208-39. Contributo fondamentale sul signore degli animali e le divinità a questo collegate in Africa.

A. Dirr, *Der kaukasische Wild und Jagdgott*, in «Anthropos», 20 (1925), pp. 139-47. Studio specifico, che costituisce una ricerca a quel tempo pionieristica, sulla credenza nel signore degli animali nella zona del Caucaso.

A. Friedrich, *Die Forschungen über das frühzeitliche Jägertum*, in «Paideuma», 2 (1941), pp. 20-43. Panoramica, particolarmente buona, sul tema, che comprende anche una trattazione sul signore degli animali fra le antiche culture di cacciatori siberiani.

J. Haekel, *Der Herr der Tiere im Glauben der Indianer Mesoamerikas*, in «Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg», 25 (1959), pp. 60-69. Studio sulle idee dominanti delle popolazioni precolombiane dell'America centrale. Haekel tratta anche ampiamente il fenomeno fondamentale del signore degli animali.

A.I. Hallowell, *Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere*, in «American Anthropologist», 28 (1926), pp. 1-175. La tesi di dottorato di questo noto antropologo americano presenta un'indagine puntuale sui cerimoniali relativi all'orso ed è di grande importanza per l'idea di signore degli animali.

A. Hultkrantz, (cur.), *The Supernatural Owners of Nature*, Stockholm 1961 (Stockholm Studies in Comparative Religions, 1). Articolo presentato al Simposio per gli studi nordici, sulle concezioni religiose riguardanti gli «spiriti signori» di luoghi e tipi di animali.

L. Paulson, *Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien*, Stockholm 1961 (Stockholm Studies in Comparative Religions, 2). Opera fondamentale sul signore degli animali e sugli spiriti delle specie animali dell'Asia settentrionale.

L. Schmidt, *Der Herr der Tiere in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens*, in «Anthropos», 47 (1952), pp. 509-38. Studio che tratta del motivo del ridare la vita, a partire dalle loro ossa, agli animali uccisi, nell'Eurasias.

O. Zerries, *Wild und Buschgeister in Südamerika*, Wiesbaden 1954 (Studien zur Kulturkunde, 11). L'unico lavoro che tratti esclusivamente del signore degli animali e delle manifestazioni a questo connesse nell'America meridionale.

OTTO ZERRIES

SOFFIO VITALE. L'idea di soffio vitale occupa un posto di primo piano nello sviluppo del pensiero di molte religioni. L'egizio *ka*, l'ebraico *nefesh* e *ruaḥ*, e il greco *psychē* e *pneuma*, il latino *anima* e *spiritus*, il sanscrito *prāṇa*, il cinese *ch'i*, il polinesiano *mana* e l'irochese *orenda* costituiscono la testimonianza che il tema del soffio vitale ha sempre svolto un ruolo importante nella ricerca della comprensione religiosa dell'uomo. Inoltre, le varie concezioni teologiche relative al soffio vitale hanno portato molte delle tradizioni culturali ad annettere importanza, nell'ambito delle proprie discipline religiose, agli esercizi respiratori, specialmente in Asia ed all'interno di quei gruppi direttamente o indirettamente influenzati dalle pratiche del subcontinente indiano.

Il soffio vitale e la comprensione religiosa dell'uomo. Nel tentare di definire il significato di uomo, l'idea di soffio vitale ha avuto una parte essenziale in relazione a due aspetti, vale a dire che cosa è che dà la vita all'uomo e per quali cause egli ne viene poi privato. Inoltre, il tema del soffio vitale, insieme ai concetti connessi di vitalità ed energia, si collega all'idea di anima ed ai problemi riguardanti la mortalità e l'immortalità della vita umana.

Il soffio vitale per i Greci. Sebbene il tema del soffio vitale sia raramente menzionato da Platone e da Aristotele, alcuni dei loro predecessori, per i quali l'universo era un organismo quasi vivente, ritenevano l'aria, il vento o il soffio vitale elementi fondamentali per una definizione dell'anima. I filosofi presocratici riscontravano due qualità nell'anima, movimento e conoscenza. Empedocle, ad esempio, riteneva che, poiché l'anima conosce tutte le cose della natura e poiché all'interno di queste si possono distinguere i loro quattro elementi costitutivi – fuoco, aria, acqua e terra – anche l'anima deve essere costituita da una combinazione di questi quattro elementi, insieme ai principi di amore e lotta.

Diogene, riprendendo i presupposti dei pensatori ionici (fra i quali Anassimene riteneva che l'anima che guida e controlla gli esseri viventi avesse una natura simile all'aria), attribuiva all'aria stessa facoltà sensitive e conoscitive. Secondo Diogene, essendo l'aria l'elemento più sottile, era quello più in grado di originare movimenti; su questa caratteristica si basano i poteri dell'anima di capire e di originare movimenti. Inoltre egli affermava che l'aria presente all'interno del corpo svolgeva un importante ruolo nel funzionamento di ogni organo di senso. Similmente, alcuni pitagorici credevano che le particelle dell'aria o la forza che dava loro movimento fossero l'anima, ed Eraclito asseriva che l'anima, come primo principio, fosse «una calda esalazione» della quale ogni cosa era composta.

Dei termini impiegati da Platone per «anima» (fra cui *nous*, *sōma*, *psychē* e *genesis*), *psychē* è quello che si avvicina maggiormente all'idea di soffio. In Omero, *psychē* si riferisce alla vita perduta con la morte, così come all'ombra o al fantasma che sopravvive. Come l'egizio antico *ka* («soffio»), cioè il «doppio» dell'uomo che era nato con lui, ma sopravviveva alla morte e rimaneva chiuso nella tomba, l'anima di Omero era un'entità leggera, eterea, identificata con il soffio di vita. In Platone, comunque, *psychē* designa l'anima personale intelligibile, l'aspetto divino dell'uomo, che è la sede dell'intelligenza razionale e della scelta morale totalmente separata dal corpo. Sebbene, fin dalle origini della filosofia greca, *psychē* sia stata riferita alla «forza vitale» in tutte le sue connotazioni psicosomatiche, non sempre venne messa in relazione con il soffio vitale vero e proprio. Poiché la filosofia greca dava importanza soprattutto alla vita intellettiva dell'anima, il «soffio vitale» venne ad assumere una posizione del tutto secondaria.

Il soffio vitale secondo la Bibbia. Nella Bibbia, l'idea di soffio vitale è implicita in vari termini: *ruaḥ*, *neshamah*, *nefesh*, *psychē* e *pneuma*. Di questi, *nefesh* e *psychē* si riferiscono specificamente all'individuo come soggetto di vita, mentre *ruaḥ* e *pneuma* si riferiscono a una più generica idea di soffio come simbolo di vita e nello stesso tempo vita stessa.

Il termine ebraico *ruaḥ* significa «soffio, vento» o «spirito». Come concetto della natura, si riferisce ai venti delle quattro direzioni ed anche al vento dei cieli. Per quanto riguarda l'uomo, *ruaḥ* è un principio generale, che include cose come il soffio fisico che proviene dalla bocca e dal naso, le parole formulate attraverso questo soffio, le emozioni violente (come l'agitazione, la collera, il vigore, il coraggio, l'impazienza, l'amarezza, l'irrequietezza, la scontentezza, gli impulsi incontrollabili e la gelosia) e, occasionalmente, l'attività mentale e la disposizione etica. *Ruaḥ* è anche lo spirito presente nell'uomo, datore di vita; poiché tale spirito è creato e preservato da Dio, viene anche concepito come spirito di Dio (il *ruaḥ elohim* di Gn 1,2) che è insufflato nell'uomo al momento della creazione. La letteratura biblica vede la prova dell'esistenza dello spirito di Dio in fenomeni come la profezia (da dove gli esseri umani traggono indicazioni o avvertimenti), gli stati estatici del delirio e della possessione e in quelle situazioni in cui si rivela l'autorità della saggezza divina.

Il termine *neshamah*, sebbene molto meno frequente di *ruaḥ*, ha tuttavia molti significati analoghi; il soffio di Dio come vento (caldo, freddo, creatore o distruttore di vita), il soffio dell'uomo infuso in lui da Dio ed il soffio presente in tutte le cose viventi.

L'anima individuale dell'uomo è solitamente indicata con il termine *nefesh*. Da una radice che probabilmente significava «respirare» (cfr. l'accadico *napashu*, «dilatare»), *nefesh* può designare il collo o la gola (che si apre per respirare), ma è più spesso il segno concreto della vita, il respiro, e perciò l'anima o l'essere interiore dell'uomo. Inoltre, poiché gli esseri viventi si distinguono dai morti per il fatto che respirano, *nefesh* indica l'individuo, la persona o l'«io», che dopo la morte va allo She'ol. In quanto forza vitale nelle creature particolari, *nefesh* è usato in riferimento sia agli animali sia agli uomini, ed è ciò che rende viva la carne. La relazione fra *neshamah*, in quanto «soffio vitale», e *nefesh* come «persona», è evidente in Gn 2,7: «Poi il Signore Dio modellò l'uomo con polvere del suolo, e soffiò nelle sue narici il soffio (*neshamah*) di vita; e l'uomo divenne un essere vivente (*nefesh*)». Per quanto riguarda l'unità di corpo e spirito, vi è continuità di vedute dal periodo più antico fino alla più tarda filosofia ebraica.

Come *ruaḥ*, *pneuma* nel Nuovo Testamento indica «spirito» e si riferisce sia allo Spirito Santo sia allo spirito di un individuo, così come agli spiriti maligni o demoni responsabili delle malattie mentali. Sebbene esso abbia le stesse implicazioni psicosomatiche di *ruaḥ*, il suo legame con l'idea di «soffio vitale» è meno ovvio.

D'altro canto il termine neotestamentario *psychē*, sebbene mantenga il significato greco di forza vitale, si avvicina all'idea ebraica di soffio di vita più di quanto avvenga nell'uso di Platone o dei presocratici. Come *nefesh*, *psychē* è l'anima individuale, l'«io» che sente, ama, desidera e che vive solo perché è stato infuso con il soffio. Nondimeno, sotto l'influenza greca, l'idea di *nefesh*, trasformatasi in *psychē*, venne poco per volta a contrapporsi al corpo mortale e fu usata per designare il principio immortale nell'uomo.

Il soffio vitale ha poca importanza nella successiva speculazione cristiana sull'anima. Tertulliano, tuttavia, in linea con la tradizione stoica, diede rilievo all'unione dell'anima e del corpo ed affermò che l'anima è «nata dal soffio di Dio, immortale, corporea e rappresentabile» – sebbene solo l'anima di Adamo sia stata creata da Dio, mentre tutte le altre sono venute all'essere con un atto di generazione.

Il soffio vitale nell'Islam. I termini arabi relativi al soffio vitale sono simili a quelli ebraici. Nella poesia precoranica, ad esempio, *nafs* è il «sé» o la «persona» e *rūḥ* è il soffio e il vento. In epoca coranica *nafs* acquista il significato supplementare di «anima», mentre *rūḥ* serve per indicare un angelo, o un messaggero celeste o una particolare qualità divina. I due termini finiscono per diventare sinonimi nella letteratura postcoranica, in cui vengono indifferentemente riferiti allo spirito umano, agli angeli ed agli *jinn* (esseri sopranna-

turali). Il termine *nafas*, «soffio» e «vento», si collega a *nafs* per quanto riguarda la radice e a *rūḥ* per il significato. Compare per la prima volta nella storia letteraria islamica nell'antica poesia.

Nella filosofia islamica classica, il soffio vitale ha una parte fondamentale nella definizione dell'equilibrio dell'uomo nell'universo. Secondo Ibn Sīnā, Dio creò la parte sinistra del cuore, il principale organo della respirazione, come fonte e riserva per il soffio vitale; esso costituisce il punto di raccolta delle facoltà dell'anima ed il mezzo di trasmissione di tali facoltà alle varie parti del corpo. Il soffio diventa perciò una emanazione divina che procede dal potenziale all'attuale, avanzando senza interruzione fino a che ciascuna forma è completa e perfetta. C'è un soffio che dà origine agli altri; questo soffio principale nasce dal cuore e si muove attraverso il corpo, conferendo a ciascuna sua parte il carattere che le è proprio. Esso viene identificato con la forza della vita stessa e costituisce così il legame fra gli aspetti materiali e quelli spirituali dell'essere umano. Il soffio principale dell'uomo rende poi possibile il perfetto equilibrio degli elementi e la loro stabilità – condizione necessaria perché si possa manifestare il divino.

Il soffio vitale nell'Induismo. Il termine sanscrito *praṇa* ha molti significati, potendosi riferire al soffio, alla respirazione, alla vita, alla vitalità, al vento, all'energia ed alla forza. In genere, è usato al plurale per indicare i soffi vitali all'interno del corpo, ma si riferisce anche al problema dell'anima individuale. La letteratura indiana più antica proponeva diverse formulazioni della relazione fra il soffio dell'uomo (*prāṇa*), il vento atmosferico, suo corrispettivo in natura, e l'ordine cosmico. Secondo la più importante di queste formulazioni, il vento atmosferico si identificava con il soffio di Puruṣa, l'uomo cosmico (*Ṛgveda* 10.90.13) che era, come il dio egizio Amun, una divinità presente nel vento e, in quanto soffio, la misteriosa fonte di vita negli uomini e negli animali.

Secondo i principi della medicina indiana, la base del *haṭhayoga*, esistono cinque *prāṇa* che operano all'interno del corpo: *prāṇa*, il «soffio della parte anteriore» o soffio toracico, che assicura la respirazione e la deglutizione; *udāna*, il «soffio che va verso l'alto», che produce il linguaggio; *samāna*, il «soffio concentrato», che assicura al fuoco interno l'aria di «cottura», per la digestione del cibo; *apāna*, il «soffio che va verso il basso» o soffio addominale, che controlla l'eliminazione delle urine e delle feci; infine *vyāna*, il «soffio diffuso», che circola attraverso tutto il corpo e distribuisce l'energia prodotta dall'assimilazione del cibo e dal respiro. Il processo generale di inspirazione ed espirazione è indicato con il composto *prāṇāpānau*.

Vi sono poi cinque «venti» supplementari o *vāyū*: *nāga*, che allevia la pressione addominale attraverso il rutto; *kūrma*, che controlla i movimenti delle palpebre, per prevenire l'entrata negli occhi di materiali estranei e luci violente; *kṛkara*, che controlla gli starnuti e la tosse, per impedire il passaggio di sostanze dal naso alla gola; *devadatta*, che provvede all'immissione nel corpo stanco di una maggiore quantità di ossigeno attraverso lo sbadiglio; infine *dhanaṃjaya*, che rimane nel corpo dopo la morte e che spesso fa sì che il cadavere si gonfi.

È sorto un dibattito a proposito del rapporto fra il *prāṇa* dello yoga e le forze cosmiche dell'universo. Nella moderna letteratura sullo yoga, *prāṇa* e il suo composto *prāṇāyāma*, cioè «il controllo del respiro», sono spesso interpretati come una forza psichica sottile o un elemento cosmico. Questo significato non è però confermato dalla letteratura più antica e Patañjali, da cui riceviamo le prime notizie sullo yoga, usa il termine *prāṇāyāma* solo in riferimento ai movimenti respiratori. In seguito, i testi *haṭhayoga* fanno uso della parola *prāṇa* per indicare una forza psichica sottile, ma si tratta qui della forza attivata dal processo del *prāṇāyāma* e non del *prāṇāyāma* stesso.

I Brāhmaṇa e le Upaniṣad identificano il soffio, come «soffio vitale», con l'*ātman* o anima (cfr. il tedesco *Atem*, «soffio») e con *brahman*, l'essenza cosmica. L'aria vitale nella parte superiore del corpo è qui ritenuta immortale e si pensa ispiri i pensieri. Inoltre, è attraverso il soffio della sua bocca che Prajāpati ha creato gli dei ed è attraverso il *prāṇa* della parte più bassa del suo corpo che ha creato i demoni. Infine, nel sacrificio vedico, i mattoni per l'altare sono fiutati dal cavallo sacrificale, che in questo modo deposita il «soffio» su di essi – interpretato come una «fiutata-bacio», con la quale il cavallo trasferisce un potere benefico agli oggetti rituali.

Il soffio vitale in Cina. Nell'antica Cina, si pensava che ciascun individuo avesse due anime, entrambe composte da una materia molto sottile: la *hun* («anima eterea») proveniva dall'aria più alta e ritornava ad essa al momento della morte, mentre la *p'o* («anima terrena») era generata dalla terra inferiore e alla fine si dissolveva per mescolarsi di nuovo ad essa. Delle due, fu la *hun* ad essere oggetto del culto degli antenati. Questo sistema dualistico aveva il suo corrispondente nell'equilibrio *yin-yang*, l'anima *hun* essendo l'aspetto *yang*, in cui prevale l'elemento spirituale, e la *p'o* essendo l'aspetto *yin*, in cui predomina l'elemento demoniaco. Nella tradizione successiva, l'anima *hun* fu interpretata come quella che dava origine alle sostanze riproduttive e mentali, mentre la *p'o* era responsabile dell'esistenza della carne e delle ossa del corpo.

BIBLIOGRAFIA

Buoni riassunti sul ruolo del «soffio vitale» nella teologia biblica si possono trovare in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, I-IV, a cura di G.A. Buttrick, New York 1962, nelle voci «uomo», «anima» e «spirito». Allo stesso modo, importanti trattazioni sul soffio vitale e sull'anima nella teologia cristiana ed ebraica sono presenti nella *New Catholic Encyclopedia*, I-XVII, New York 1967; e nella *Encyclopaedia Judaica*, I-XVI, Jerusalem 1971. Il libro di D.B. Claus, *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of* ψυχή *before Plato*, New Haven 1981, offre un'importante, anche se spesso molto tecnica, panoramica sullo sviluppo dell'idea di «psiche» nel pensiero presocratico.

ELLISON BANKS FINDLY

SOPRANNATURALE. Gli esseri e gli eventi misteriosi che abitualmente od occasionalmente colpiscono la nostra esperienza quotidiana sono chiamati «soprannaturali». Si dice comunemente che la credenza nel soprannaturale caratterizzi tutte le religioni mentre al contrario declini nelle società moderne.

Sviluppo storico della nozione. Il termine *soprannaturale* fu messo ampiamente in circolazione da Tommaso d'Aquino (1225-1274) e dalla Scolastica, ma ha avuto numerosi antecedenti nel linguaggio dei pensatori ellenistici e dei Padri della Chiesa. In particolare i Neoplatonici accumularono una serie di superlativi per parlare del regno divino: esso è al di là del cielo più alto, oltre il mondo e persino oltre l'essere. Per i cristiani Dio trascende la natura: non è stato generato ma sussiste dall'eternità. Cristo è visto come colui che reca all'umanità una serie di benefici trascendenti la natura, cioè al di là dei poteri dell'uomo. Questo legame tra la grazia ed il soprannaturale divenne un caposaldo della teologia scolastica. Per Tommaso, l'uomo nella caduta è stato ferito nella sua vera natura (cioè indebolito come essere) ed ha perso i suoi doni soprannaturali, in special modo l'accesso alla visione di Dio. Secondo Tommaso, Dio, nella sua grazia, gratuitamente cura le ferite (ripristinando la natura originaria dell'uomo) e riapre il cammino dell'uomo verso il suo fine soprannaturale, rendendo così possibile l'accesso alla beatitudine della vita con Dio. Tale teologia esprime una costante della fede cristiana: il naturale e il soprannaturale sono in contrasto; il sacro ed il profano sono distaccati. Dio, completamente separato e distinto dal mondo, non è responsabile di questo stato di cose ed è sua intenzione porvi riparo. La natura ed il soprannaturale saranno riconciliati nel futuro.

Tuttavia, il termine *soprannaturale* abbandonò ben presto i confini delle scuole e cominciò a perdere il suo preciso significato tecnico. Il termine venne infatti associato con l'insolito, il meraviglioso, il sorprendente. Robert Lenoble (1968) ci ha mostrato la continuità, dall'antichità ai giorni nostri, di quello che chiama «psicologia del meraviglioso». Il pensiero popolare fa una distinzione approssimativa tra ciò che è naturale, ciò che è artificiale e ciò che è miracoloso: l'acqua inonda le valli, l'uomo costruisce argini e la Vergine devia le acque dal villaggio quando l'argine crolla. Ciò che caratterizza il pensiero comune a questo riguardo è l'incertezza sui confini precisi tra naturale, artificiale e miracoloso. Quando l'argine crolla, crolla da sé, per il logorio del tempo o perché qualcuno ha messo della dinamite o perché una donna ha lanciato un incantesimo? E l'acqua risparmia il villaggio perché questo si trova in un luogo elevato o a causa dell'intervento divino? Mentre i teologi medievali riferivano il termine *soprannaturale* alla dinamica morale e spirituale della salvezza, il cristiano comune chiamava soprannaturale ogni avvenimento straordinario che non poteva essere affrontato con le solite spiegazioni.

La rivoluzione scientifica del XVII secolo trasformò radicalmente l'idea della conoscenza. Con la rivoluzione meccanicistica si stabilì, almeno per alcuni, una conoscenza precisa dei limiti del naturale. Le cause «naturali» riuscirono a spiegare un numero sempre maggiore di esperienze e si ritiene comunemente che nel futuro si troveranno altre cause naturali atte a spiegare eventi che attualmente resistono alla spiegazione. La natura è considerata un sistema rigido e coerente, simile ad un orologio, che non mira a fini morali ed è indifferente alle aspirazioni umane. Gli uomini moderni sono in grado di costruire dighe sicure; sanno con sicurezza che un incantesimo non può distruggerle; e sanno con altrettanta sicurezza di non poter contare sull'intervento della Vergine in caso di disastro. La natura, allora, opera sempre in conformità a leggi rigorose e, per definizione, esclude dal suo ambito il miracoloso. (La natura degli antichi era malleabile: era abbastanza facile vedere Dio – il supremo governatore – riordinare le sue opere, momentaneamente o localmente, per operare un miracolo in vista dei suoi ineffabili scopi). Inizialmente si pensò che la nuova natura magnificasse Dio ancor più della vecchia: la sua precisa regolarità ed il suo ordine sembravano in grado di testimoniare la grandezza imponente del Creatore. Si pensò all'inizio che non fosse un modello e non avesse nulla da insegnare all'uomo, ma che servisse soltanto ai fini del dialogo tra uomo e Dio.

Per Cartesio (1596-1650), l'uomo e Dio sono simili in quanto entrambi spiriti. L'uomo, spirito finito, non può creare *ex nihilo* ma come un ingegnere può dare forma ad ogni cosa: l'intera natura è nelle sue mani (Lenoble, 1968).

Contemporaneamente, per ragioni che hanno a che fare con gli effetti delle guerre di religione, con la crescita dello stato moderno e le nuove richieste di conformismo sociale, il gusto barocco si diffuse nelle terre della cristianità. Si pensò che tutto ciò che era infinito, imponente, potente, schiacciante e sbalorditivo comunicasse un aspetto significativo di Dio. L'architettura e gli arredi religiosi divennero deliberatamente imponenti, l'eloquenza elevata. Allora i miracoli, ritenuti una potente interruzione delle leggi naturali, sembrarono necessari per favorire la causa della religione. Molti teologi affermarono che gli uomini devono considerare il soprannaturale opposto alla natura: Dio, essi dissero, interviene con la sua provvidenza e sospende occasionalmente il corso della natura, rivelando verità soprannaturali che dobbiamo accettare con spirito d'obbedienza, anche se la nostra ragione indifesa non è in grado di comprenderle. Furono rare le voci come quella del teologo William Law (1686-1761), che affermò «non esserci nulla di soprannaturale se non Dio stesso». Da quando fu evidente che la natura non avrebbe mai derogato alle sue leggi, come sosteneva Newton, la salvezza diventò sempre più un fatto interiore che un fatto cosmico. Natura e grazia restavano separate: l'uomo avrebbe goduto di una esistenza redenta solo in cielo. I filosofi del XVIII secolo, come Voltaire, Hume e Gibbon, da parte loro diffusero l'idea secondo cui il soprannaturale era una nozione accettata solamente dall'ignorante e dal credulone.

Si possono osservare gli effetti prolungati del Barocco, sulla sensibilità del tempo, nel romanzo, la forma letteraria il cui reale sviluppo inizia nel XVIII secolo. Il soprannaturale, il gotico ed il fantastico erano i temi predominanti nei primi esempi di questo genere popolare. *Suspense*, terrore e voluttà erano alimentate da storie di case desolate, cani misteriosi, vampiri, piante assassine, bambini dal destino funesto, sepolture premature e monaci soprannaturalmente lussuriosi. L'abbondanza di torture, carnalità, magia ed orrore trasportavano il protagonista ed il lettore in un mondo completamente diverso da quello quotidiano e sicuro della classe media, tenendoli costantemente sull'orlo di un destino terrorizzante o di una beatitudine indicibile. Vi era anche una continua *suspense* epistemologica, caratteristica specificamente moderna dei racconti fantastici: gli eventi o le apparizioni erano provocate dal soprannaturale, o erano in realtà ingegnose manipolazioni delle apparenze? Il senso di realtà del protagonista e del lettore erano tenuti costantemente in bilico, proprio nel momento in cui la società e la scienza univano i loro sforzi per creare un mondo il più sicuro possibile (Penzoldt, 1952). L'ingresso del soprannaturale nella letteratura sollevò una serie di interessanti quesiti: i lettori che gustavano questi racconti credevano veramente nell'esistenza di esseri soprannaturali e nella possibilità di eventi di tale fatta? Mentre possiamo essere d'accordo sul fatto che i lettori credono a qualsiasi cosa durante la lettura, che cosa accade in realtà alle loro credenze quando non leggono e invece si danno da fare e lottano nel loro mondo quotidiano?

Applicazione della nozione allo studio dei sistemi religiosi e culturali. Tra gli studiosi del XIX secolo era comunemente ammesso che la credenza in ciò che Herbert Spencer chiamava «la genesi soprannaturale dei fenomeni» caratterizzasse globalmente l'umanità religiosa. Si sosteneva che tutte le religioni ammettevano la credenza in esseri soprannaturali. Émile Durkheim (1858-1917) osservava che la religione si sviluppa a partire da quelle cose che superano la nostra conoscenza, e citava a proposito i riferimenti di Spencer alla onnipresenza di qualcosa di imperscrutabile. Ma Durkheim sottolineava anche che l'idea del soprannaturale appare molto tardi nell'evoluzione religiosa e che molti cristiani credevano che Dio e la natura fossero un'unica cosa, o che il dogma e la ragione concordassero totalmente. Tuttavia l'idea che la credenza nel soprannaturale fosse una caratteristica peculiare della religione rimase fortemente radicata. Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), nel suo primo importante scritto, riteneva che la mente primitiva credesse nelle influenze «mistiche» e non «materiali», mentre al contrario tutti i contemporanei sono in grado di separare con una netta linea di demarcazione il soprannaturale (rifiutato da tutti tranne che dai creduloni) ed i dati forniti dall'esperienza sensoriale normale quotidiana. R.R. Marret (1866-1943) confermò che la nozione di soprannaturale era in grado di dare una buona definizione minima della religione. Egli classificava il soprannaturale secondo modi negativi (*tabu*) e modi positivi (*mana*). Marret sottolineava che il sentimento del soprannaturale è una realtà esistenziale ed affettiva, una risposta allo straordinario ed al misterioso e quindi non correlato ad una teoria razionale della natura. «La potenza spetta a Dio» ed il sentimento del soprannaturale è il sentimento della presenza schiacciante di una grande potenza. Paul Radin (1883-1959), al contrario di Lévy-Bruhl, sosteneva che il soprannaturale nasce da uno sfondo di ovvie paure (derivanti da insicurezze psichiche ed economiche) presenti in tutti gli uomini, siano essi primitivi o moderni. Egli vide nell'Occidente moderno un venir meno sia della religione sia del ricorso ad esseri soprannaturali, perché erano a disposizione altri mezzi per mettere in evidenza e per mantenere i valori vitali.

La revisione della separazione positivista tra umanità credula e razionale raggiunse il suo apice con la fa-

mosa ritrattazione di Lévy-Bruhl, nei suoi *Quaderni* pubblicati postumi nel 1949: «I primitivi rifiutano la contraddizione quando viene percepita, allo stesso modo nostro». Lévy-Bruhl sviluppò una epistemologia comparata, secondo cui gli antropologi dovevano comparare modi di pensiero, capacità psichiche e categorie mentali, senza presupporre fin dall'inizio il possesso di un linguaggio capace di dare espressione adeguata a tutto ciò che viene pensato da altri soggetti (Needham, 1972).

Anche se tutto questo dovrebbe essere facilmente ammesso, oggi gli studiosi devono ancora provare a parlare adeguatamente della varietà dei linguaggi riconosciuti come eccezionali e non verificabili cui l'umanità ha fatto ricorso, per esprimere la sua reazione a situazioni di forte impatto ma opache nel loro significato o disperatamente sconcertanti nelle loro conseguenze. Una chiarificazione può venire dai recenti sviluppi dell'antropologia, che hanno approfittato degli studi comparati nella mitologia, nella letteratura e nel folclore. Tutte le culture sono ricche di racconti che, spaziando dai miti alle leggende popolari, raccontano le gesta di eroi in un mondo o in mondi brulicanti di esseri soprannaturali e di avvenimenti paurosi.

Prendiamo in considerazione l'esempio dell'*Odissea*, una storia abbastanza tipica. (In realtà gli avvenimenti soprannaturali nell'*Odissea* sono tra i più moderati e la gamma delle figure insolite è abbastanza ristretta: vi è una carenza di spiriti e demoni maligni che invece abbondano in altri tipi di letteratura). Nei suoi viaggi Ulisse ha a che fare con 1) la remota ma suprema autorità del re degli dei; 2) l'appoggio o l'invidia di divinità potenti che hanno influenza a corte (Atena); 3) l'appoggio o l'invidia di divinità potenti che governano alcune parti del mondo (Poseidone); 4) dei o dee minori (Calipso che si gode la sua perpetua vacanza sulla spiaggia di casa); 5) esseri umani con poteri magici (Circe); 6) esseri mostruosi con poteri terribili (le Sirene); 7) potenti giganti (i Ciclopi); e 8) esseri umani molto insoliti (i Mangiatori di loto, gente molto più strana dei comuni stranieri). Lo stesso eroe è dotato di eccezionali poteri di resistenza e di una prestigiosa abilità con l'arco; compie un'impresa straordinaria (il ritorno dall'Ade) e rappresenta così la nona tipologia di esseri presenti nel racconto. Altri eroi, in racconti simili, possono volare, mutare forma e così via. Tutti e nove i tipi delineati possono essere detti soprannaturali o avere dei tratti soprannaturali, sebbene si possano usare anche altri termini per caratterizzarli, oltre a *soprannaturale*. Solo i primi tre tipi sono oggetto di culto religioso o di devozione. Il quarto tipo, anche se divino, può essere al di fuori dell'universo religioso. Streghe e Sirene hanno poteri che gli esseri umani ordinari non hanno, mentre giganti (e nani) hanno dalla loro solo la taglia insolita.

Abbiamo così un'intera gamma di modi di essere e di potenze, sottilmente modulati, per tutti questi esseri, ed un'intera gamma di risposte umane «appropriate». L'eroe è l'uomo meglio equipaggiato per sopravvivere in questo mondo irto di pericoli, possedendo un'appropriata ed ampia gamma di abilità e comportamenti. Le divinità più ragguardevoli devono essere onorate con sacrifici e devozioni. Le Sirene devono essere semplicemente evitate. Si può commerciare con i Ciclopi, ma è un gioco pericoloso. Trattative con Calipso e Circe sono proficue e convenienti a patto che l'eroe si tenga a distanza di sicurezza o abbia qualche protezione speciale. C'è anche un'intera serie di credenze e solo una parte di esse può essere in maniera adeguata etichettata come credenza religiosa. L'eroe non crede a Zeus nello stesso modo in cui crede alle Sirene. E non ci è immediatamente chiaro cosa significa attribuire la credenza all'aedo che recita il racconto ed al pubblico che lo ascolta. Il fatto che un uomo creda a Zeus è facilmente provato: compie i rituali adatti? mostra un atteggiamento appropriato? Ma come si può dimostrare, dal punto di vista del comportamento, la credenza nelle Sirene? quante volte accade nella vita di un uomo l'incontro con donne all'apparenza bellissime per metà visibili sopra uno scoglio? Needham (1972) ha felicemente dimostrato che le affermazioni di credenza sono l'unica prova che noi abbiamo del fenomeno. Sia i teologi, sia gli antropologi, continua Needham, hanno accettato troppo rapidamente come vere le credenze degli altri popoli e le differenze manifestate da tali credenze.

La credenza in una qualsiasi cosa, inclusi gli esseri soprannaturali, è un fenomeno molto elusivo. I Dorze dell'Etiopia affermano che il leopardo è diventato cristiano e perciò non mangia più la carne nei giorni di digiuno della Chiesa copta. Tuttavia tengono sotto sorveglianza particolare il loro bestiame in quei giorni. E si stupiscono quando gli antropologi ritengono che ciò sia contraddittorio. Che cosa passa nelle loro menti quando dicono che il leopardo digiuna il mercoledì ed il venerdì? Tra i contemporanei, non tutti coloro che leggono l'oroscopo ci credono, e tra coloro che ci credono quanti prenderebbero una decisione solo sulla base dell'astrologia? Sarebbe più prudente caratterizzare la religione per i suoi fattori di comportamento e per le sue pratiche rituali, piuttosto che per le credenze. Ed ogni affermazione di credenza dovrebbe essere presa *cum grano salis*. La gente ama, per scopi di adattamento o di evasione, raccontare e sentire storie in grado di fornire una mappa che chiarifichi la configurazione delle forze del mondo, che mostri i modi di avere a che fare con es-

se e che non richieda alcun solido impegno nella credenza e nel garantire l'azione. In ogni luogo del mondo i bambini acquisiscono il loro rapporto con la realtà attraverso le storie di fate. Quali credenze accettino momentaneamente o sviluppino è meno importante delle deduzioni che imparano a trarre dalle possibili realtà. Le storie molto fantasiose dei primitivi brillano per arguzia ed ironia e non possono essere delimitate da una psicologia della credenza abituale tra gli assennati uomini di scienza (il cui pensiero riflette spesso il ricorso facile e moralistico a espressioni di credenza caratteristiche dei primi teologi moderni).

Considerazioni sistematiche. L'essere umano ha a suo vantaggio una mente mobile e veloce, ma è fragile ed il suo corpo è destinato a contrarre malattie e, alla fine, a morire. Donne e uomini sono perciò costantemente le vittime potenziali di eventi aleatori che possono essere dolorosi. Timorosi per i disastri incombenti, essi ricercano la protezione di esseri umani più forti. Alla stregua di infanti e di bambini, cominciano a vivere sotto tale protezione. Più tardi si uniscono a persone forti che ritengono di successo ed assennate, così da poter vivere in un mondo sicuro, senza falle da cui potrebbero passare attacchi imprevisti. Quando hanno successo, queste persone forti evitano i pericoli reali. Quando sono prive di successo, come inevitabilmente accade, queste persone forti, se sagge, rappresenteranno un'autorità, fonte di rassicurazione cognitiva ed affettiva: senz'altro perdita e dolore hanno avuto luogo, ma ci troviamo sulla strada giusta; era inevitabile, un qualche bene può venire fuori da ciò, ed in ogni caso vi è un valore duraturo nel comportamento da noi tenuto e nel nuovo cammino che intraprendiamo (Sennett, 1980). I sacerdoti, che sono esempi tipici di persone forti, sono anche dei pensatori. Insegnano tecniche di sopravvivenza, fornendo, nel caso tali tecniche fallissero, come necessariamente accade, una serie di consolazioni rituali e verbali. Gli spiriti forti sono in contatto con spiegazioni idonee, che idealmente possono aiutarci in quelle situazioni-limite in cui il nostro mondo ordinario cade in pezzi.

I nostri spiriti forti, a loro volta, si sentono in contatto con una forza o con degli altri esseri forti, reali e durevoli, che sono al di là della società, al di là del mondo, siano spiriti, divinità, Dio, la storia o «le cose come stanno». L'etichetta «soprannaturale» è appropriata per quella forza o per quegli esseri forti, in modo eminente, che non si trovano nel campo di interazione del sociale e del quotidiano. L'autorità degli spiriti sociali forti, per questo motivo, è sempre transitoria e relativa, più o meno plausibile. I limiti della loro autorità derivano dalla nostra volontà o dalla nostra capacità di avere fiducia in loro; ma la nostra fiducia riposa sul sentimento della loro affidabilità: sono in contatto con forze durevoli in modo da aiutarci ad avere un contatto con esse o distruggono la nostra fiducia per i loro personali e meschini umani profitti?

Il nostro concetto moderno della natura e delle cause naturali sostiene saldamente un principio di realtà: quando siamo ammalati (o, ai nostri giorni, ansiosi) ci rivolgiamo principalmente alla medicina scientifica. La paura e la credenza in agenti soprannaturali non muta in modo significativo il nostro sentimento del possibile nella nostra condizione incarnata. Ma noi continuiamo a mantenere un tipo di sapere tradizionale e non scientifico sulla salute, trasmesso oralmente da canali non ufficiali, e prescriviamo nostalgicamente ricette per una cura più naturale del corpo e dei suoi alimenti. Un tipo di medicina alternativa e «morbida» continua a prosperare. Per ciò che riguarda la salute, il prestigio e la felicità non c'è un *establishment* scientifico che regoli le nostre attese; abbondano le arti indimostrabili e le illusioni piacevoli. I principi di realtà che pongono limiti ai nostri desideri sono determinati socialmente; le regole sono prescritte in accordo con ciò che è socialmente ammesso, ricompensato o punito.

Gli esseri umani vogliono essere sia creduti, sia compresi, ma di solito non allo stesso tempo e non dalla stessa gente. Gli individui vogliono che le loro parole ed i loro simboli 1) siano creduti ed accettati e 2) creino realtà, una realtà comune e sicura, non limitata al solo individuo. Così gli individui vogliono essere incoraggiati e sostenuti, ma, nello stesso tempo, vogliono essere compresi. Vogliono condividere qualcosa del loro complesso e problematico rapporto, per mezzo delle loro parole e dei loro simboli. Vogliono che il modo di essere della loro coscienza venga riconosciuto. Quando vogliono essere creduti, costruiscono presumibilmente strutture forti (cementate o basate su persone forti) che poi decostruiscono nel processo della comprensione.

Il tratto caratteristico della società moderna non è il fatto di avere un minore numero di credenze in esseri soprannaturali, ma la varietà di esseri forti a cui ci rivolgiamo e che inseriamo nel nostro mondo per scopi diversi ed in tempi differenti, e la varietà delle strutture di plausibilità che li sostengono.

Per questo, in qualche modo politeisticamente, nelle questioni riguardanti la salute ci affidiamo sia agli ospedali pubblici sia ai negozi di medicina alternativa; crediamo nella scuola pubblica ed in quella privata; leggiamo i classici e la poesia di avanguardia; guardiamo la televisione ed andiamo a vedere i film *d'essai*; obbediamo alle Chiese istituzionali e compriamo libri sulla spiritualità sulle bancarelle. I tipi di conoscenza alternativa prosperano nei margini lasciati a disposi-

zione dal potere scientifico o non scientifico dominante. La simbolizzazione della relazione dell'uomo con le condizioni ultime della sua esistenza non è più un monopolio dei gruppi detti esplicitamente «religiosi». Eroici o no, noi, similmente in questo agli eroi di molti racconti popolari, non abbiamo un maestro permanente che ci guidi attraverso tutti i pericoli della vita. Dobbiamo incontrare direttamente le Circi ed i Poseidoni di questo mondo. In tempi diversi noi ci rivolgiamo a differenti maestri per aiuto e per protezione. Ma nella nostra società libertaria la qualità dei loro servigi è dubbia ed in ogni caso i maestri buoni possono aiutarci solo fino a quando chiediamo loro di farlo.

[La voce *TRASCENDENZA E IMMANENZA* esamina l'argomento dal punto di vista filosofico e teologico; vedi anche *SACRO E PROFANO*; *SACRO, IDEA DEL*, vol. 5, per un'analisi dalla prospettiva della storia delle religioni.]

BIBLIOGRAFIA

R.N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York 1970 (trad. it. *Al di là delle fedi*, Brescia 1975). Una serie di articoli di un prestigioso sociologo della religione. Tra gli altri, degni di particolare attenzione sono gli articoli sull'evoluzione religiosa, sulla credenza e sul realismo simbolico.

Mary Douglas e A. Wildavsky, *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley 1982. Gli esempi sono presi da un particolare problema contemporaneo, ma il saggio mostra bene in quale modo la cultura si protegga dal pericolo.

R. Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Paris 1968. La storia ormai classica delle idee sulla natura.

H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946 (trad. it. *Il mistero del soprannaturale*, Bologna 1967). Saggi sull'idea del soprannaturale nella teologia cristiana.

R. Needham, *Belief, Language and Experience*, Oxford 1972 (trad. it. *Credere. Credenza, linguaggio, esperienza*, Torino 1976). Una brillante introduzione ai problemi dell'epistemologia comparata.

P. Penzoldt, *The Supernatural in Fiction*, (1952), New York 1965. Uno studio eccellente sui racconti del soprannaturale.

R. Sennett, *Authority*, New York 1980. La migliore analisi dell'autorità nella società moderna.

V. Turner, *An Ndembu Doctor in Pratice*, in A. Kiev (cur.), *Magic, Faith and Healing*, New York 1964. Uno studio classico sulle pratiche di guarigione soprannaturali.

J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research, 1, Introduction and Anthology*, Paris 1973. L'antologia classica delle più importanti dottrine dei fondatori dello studio moderno della religione, tra cui Spencer, Durkheim, Lévy-Bruhl, Marret e Radin.

MICHEL DESPLAND

SPAZIO SACRO. Uno spazio sacro è innanzitutto un luogo definito, uno spazio distinto dagli altri spazi. I rituali praticati dagli uomini in un certo luogo, o rivolti ad un certo luogo, ne determinano la sacralità differenziandolo dagli altri spazi definiti. Per comprendere il carattere di tali luoghi, Jonathan Z. Smith ha suggerito l'utile metafora dello spazio sacro come «lente focale». Un luogo sacro, in altri termini, focalizza l'attenzione sulle forme, sugli oggetti e sulle azioni in esso presenti e attribuisce loro un significato religioso. Questi simboli rappresentano gli elementi costitutivi della realtà così come la comunità religiosa li percepisce, definendo le modalità dell'esistenza in conformità a tale visuale e fornendo le possibilità di comunicazione tra il mondo umano e le realtà divine.

Essendo denso di significati, lo spazio sacro comprende una vasta e differenziata gamma di possibilità. [Vedi anche *GEOGRAFIA*, vol. 4]. Esso comprende sia i luoghi costruiti per scopi religiosi, come i templi o i *temenoi*, sia i luoghi naturali ai quali viene attribuito un significato religioso, come certe montagne o certi fiumi. Comprende spazi in cui si può entrare fisicamente (come nella topografia reale di una terra sacra), oppure a livello mentale (come nella topografia interiore del corpo nello yoga tantrico), oppure infine visivamente (come nello spazio di un *maṇḍala*). Lo spazio sacro non esclude propriamente lo spazio non sacro, dal momento che un medesimo luogo può risultare sacro e non sacro a seconda dei punti di vista o delle circostanze. Nella cultura tradizionale dei Maori, per esempio, il luogo destinato ai bisogni corporali, la latrina, segna il confine tra il mondo dei vivi e quello dei morti. In questo modo diventa il luogo rituale in cui si provvede ad allontanare gli spiriti avversi e viceversa si richiede l'aiuto di quelli benevoli. Per questo è un luogo sacro, pur continuando ad essere una semplice latrina. In modo analogo, la casa di abitazione è in primo luogo uno spazio funzionale, che però può talora assumere un significato religioso per le modalità della sua costruzione, per la sua forma o per i riti che si compiono al suo interno. E viceversa l'altare, che in certe occasioni costituisce il luogo intorno al quale ruotano tutte le attività religiose, può essere invece, in tempi normali, del tutto trascurato. In breve: un luogo è sacro soltanto quando viene interpretato come luogo sacro.

Questa visione dello spazio sacro come lente che attribuisce significato implica, dunque, che i luoghi sono sacri perché svolgono una funzione religiosa, non perché sono provvisti di particolari qualità, fisiche o estetiche. La linea interpretativa inaugurata da Friedrich Schleiermacher e sviluppata da Rudolf Otto collega la percezione del sacro al turbamento religioso. I luoghi sacri, allora, dovrebbero essere quelli che, originaria-

mente (o autenticamente), avevano il potere di evocare una reale risposta emozionale. In effetti ciò si verifica per molti luoghi sacri: le montagne sacre della Cina, le cattedrali gotiche europee, le sorgenti e le foci dei fiumi sacri dell'India, per esempio, possiedono davvero una bellezza e un fascino che risultano elementi costitutivi della loro dimensione religiosa. Ma tali qualità non sono sempre indispensabili. Molti luoghi sacri, infatti, anche tra quelli fondamentali per la vita religiosa di una comunità, non toccano in alcun modo chi è estraneo a quella tradizione. Il solo aspetto esteriore, se è dissociato dal suo significato, non trasmette alcun sentimento religioso. Ṛddhipur, per esempio, è la principale meta di pellegrinaggio per i Mahānubhāv, una setta kṛṣṇaita diffusa nella regione del Mahārashtra. Si tratta del luogo in cui il dio Kṛṣṇa visse incarnato in Guṇḍam Rāūl, in cui depositò il suo potere divino e in cui compì azioni che rivelarono la sua natura divina. È infine il luogo visitato da un'altra incarnazione del dio, Cakradhar, il fondatore della comunità dei Mahānubhāv. Ma Ṛddhipur, in sé, non ha assolutamente niente di particolare e i luoghi in cui Guṇḍam Rāūl compì le sue gesta sono indicati soltanto da piccole pietre commemorative. Non vi è nulla che susciti un senso di timore reverenziale e di mistero; eppure la località è venerata e viene protetta da numerose restrizioni religiose. Il luogo, pur non essendo esteticamente interessante, è tuttavia dotato di uno spiccato valore religioso.

La determinazione dello spazio sacro. La singolarità dello spazio sacro e il suo riferirsi ad un profondo contesto culturale si riflettono spesso nella convinzione che lo spazio sacro non sia del tutto arbitrario. Un luogo sacro, infatti, si distingue dallo spazio circostante (in modo oggettivo e non soltanto in modo soggettivo) perché non si tratta di un luogo creato o scelto soltanto dall'uomo. Il suo significato si radica piuttosto nel suo carattere di unicità, un carattere che nessuna azione puramente umana può conferirgli.

Nelle società tradizionali, in genere, risulta sacro l'intero territorio della comunità: tale sacralità si manifesta spesso nei racconti di fondazione. A volte il territorio è stato creato in modo del tutto singolare. Il *Kojiki* e il *Nihongi* riferiscono le tradizioni dell'età dei *kami*, quando il Giappone e i suoi costumi furono istituiti. Secondo questi testi, dunque, la coppia divina formata da Izanagi e Izanami gettò lo sguardo sulle acque di una terra ancora informe e immerse nell'oceano una lancia tempestata di gemme. L'acqua che gocciolò dalla lancia formò la prima isola del Giappone. La coppia divina generò in seguito altre divinità, tra le quali la dea del sole, Amaterasu, i cui discendenti regneranno per sempre sul Giappone. Per questo il Giappone si differenzia da tutti gli altri luoghi: è la prima terra venuta all'esistenza, quella i cui modi di vita sono stati istituiti dagli dei. Ma una terra può anche diventare sacra perché viene concessa da dio, come la terra di Israele. Oppure può essere consacrata per mezzo di un rituale. Un'antica tradizione indiana conservata nel *Śatapatha Brāhmaṇa*, ad esempio, racconta come la terra situata a oriente del fiume Sadānīrā non era adatta per essere abitata dai brahmani. Lo divenne soltanto quando il fuoco sacrificale venne trasportato oltre il fiume e si diffuse in quel territorio.

Anche l'edificio o il luogo sacro che si trovano all'interno di una terra sacra posseggono qualche cosa – una caratteristica, un significato o un oggetto – che li contraddistingue. Le tradizioni relative ai maggiori templi e ai più importanti luoghi di pellegrinaggio dell'Induismo, per esempio, li dichiarano sacri per un loro carattere intrinseco, non certo per una attribuzione esterna. Le più sacre immagini, per i fedeli di Śiva, sono gli *svayambhūliṅga*, immagini del dio che non sono state prodotte dall'uomo, ma costituiscono manifestazioni del dio stesso. In modo analogo, i luoghi più sacri alla dea sono i *pīṭha*, i luoghi in cui finirono le parti del suo corpo dopo il suicidio e il conseguente smembramento. In altri casi non è un oggetto, ma è il territorio stesso che collega il culto di una divinità ad una località particolare. Il tempio di Śrīraṅgam, per esempio, ebbe origine, secondo le tradizioni relative, in cielo. Di là venne trasportato sulla terra, nella città di Rāma. Rāma lo affidò ad un demone pio, che lo volle portare con sé nella sua dimora nello Sri Lanka. Lungo la strada, tuttavia, lo appoggiò a terra nei pressi di un guado sul fiume Kāverī (Cauvery) e quando tentò di risollevarlo non riuscì più a smuoverlo. Gli apparve allora il dio che gli disse che il fiume aveva compiuto notevoli sacrifici per trattenere il tempio nei suoi pressi: il dio, quindi, intendeva fermarsi in quel luogo (Shulman, 1980, p. 49). L'attuale collocazione del tempio corrisponde pertanto a quella scelta dal dio, non a quella stabilita da un demone o da un uomo.

Gli dei possono anche comunicare, per mezzo di speciali segni, la sacralità particolare di un certo luogo. Spesso gli animali fungono da messaggeri della scelta divina. Così, per esempio, la città azteca di Tenochtitlán venne fondata nel luogo in cui un'aquila si era posata su un cactus in fiore; ed Enea fondò Alba Longa nel punto in cui una scrofa aveva partorito. La ricerca di tali segni talora ha dato origine ad una vera e propria scienza divinatoria. La geomanzia cinese, per esempio, non è altro che il tentativo di porre in risalto le caratteristiche di un luogo studiando le linee del terreno e l'equilibrio tra le acque, i venti e gli altri elementi. [Vedi *GEOMANZIA*, vol. 2].

In altri casi una località diventa sacra a causa di certi

avvenimenti, significativi dal punto di vista religioso, che in essa si sono verificati. Gerusalemme è un luogo sacro per l'Islam fin dai tempi di Maometto. Alla città erano legate numerose tradizioni, ma la sua santità è determinata soprattutto dall'ascensione del Profeta. Una notte Maometto venne portato a Gerusalemme, sulla collina del Tempio, e da lì egli ascese, attraverso i cieli, fino al cospetto di Dio. La moschea sulla collina e l'intera città, in quanto meta di pellegrinaggio, espressero e al tempo stesso accrebbero la santità del luogo. Tale santità risultò poi ancora intensificata in seguito alla scoperta delle prove dell'ascensione di Maometto: le sue orme sulla roccia, l'impronta lasciata dalla sua sella e infine il luogo in cui l'angelo Gabriele spianò il terreno per l'ascesa del Profeta. La santità di Gerusalemme è comunque ulteriormente accresciuta dal suo legame con altri eventi significativi dal punto di vista religioso. In quei luoghi, infatti, si svolsero la vicenda di Abramo e di Isacco e quella di Melchisedek, l'episodio della scala di Giacobbe e molti altri episodi, biblici e non. Come dimostra questo esempio, un luogo può anche essere sacro per diverse tradizioni religiose, risultando in questo caso dotato di una sacralità particolarmente intensa.

Talora i luoghi diventano sacri per la presenza in essi di reliquie di personaggi sacri. [Vedi *RELIQUIA*, vol. 2]. Una tomba, per esempio, può santificare un luogo, dal momento che il sepolcro indica la separazione ma anche il punto di incontro tra i vivi e i morti. E infatti nel Cristianesimo delle origini le tombe dei martiri divennero il luogo della comunione con la santità dei defunti. In seguito, a partire dal VI secolo, il deposito delle reliquie divenne il centro dei riti di consacrazione di una chiesa. Esse santificavano l'intero edificio e, al suo interno, specialmente il luogo in cui erano collocate.

Anche la configurazione di un luogo può infine conferire ad esso un significato sacrale. Nelle varie culture, i più diversi generi di luoghi possono esprimere la presenza della divinità. Come abbiamo visto, l'intero territorio del Giappone è sacro perché venne creato e protetto dai *kami*. Ma in Giappone esistono parecchi luoghi particolari in cui i *kami* manifestano la loro presenza: le montagne, ad esempio, dal monte Fuji fino alle modeste collinette dei santuari locali, possono costituire un segno della presenza dei *kami*. In India vengono considerati sacri i fiumi e le confluenze fluviali, poiché le acque purificatrici e l'incontro dei corsi d'acqua sono luoghi che godono della presenza divina e in cui gli uomini si possono avvicinare agli dei. In questi casi la configurazione del paesaggio suggerisce i significati sui quali si fonda la sacralità del luogo.

Poco sopra si è detto che i luoghi sacri non sono affatto arbitrari. Esistono tuttavia alcune sedi di attività religiosa che risultano, al contrario, significative proprio in virtù della loro arbitrarietà. La tendenza a istituire luoghi sacri è certamente universale, ma altrettanto universale risulta la tendenza a negare la possibiltà di attribuire una precisa collocazione alla divinità. La tradizione devozionale indiana, come del resto altre tradizioni religiose, si rivolge per esempio verso due direzioni apparentemente contrapposte: da una parte verso divinità situate in luoghi determinati, dall'altra verso il rifiuto della ricerca della divinità in luoghi diversi dalla propria interiorità. «Perché inchinarsi continuamente nella moschea e camminare con fatica fino alla Mecca per vedere Dio? Khuda vive forse nella moschea? Ram si trova nei suoi simulacri e nella terra sacra?», si chiede per esempio Kabīr (Hess e Singh, 1983, p. 74).

L'architettura delle moschee manifesta chiaramente la tensione tra la santificazione di un luogo e la negazione di una qualsivoglia localizzazione della presenza divina. E la moschea rappresenta alcuni valori tipici anche di altri luoghi sacri. L'interno, infatti, ruota intorno a un centro sacro, il *miḥrāb* (la nicchia per la preghiera), che indirizza l'atto di culto verso la città sacra della Mecca. Lo spazio della moschea, inoltre, si differenzia nettamente dallo spazio esterno: i fedeli, infatti, devono lasciare le loro scarpe all'entrata. Nell'area della moschea la zona più sacra, il santuario (*ḥaram*), è chiaramente delimitata dal cortile (*ṣaḥn*). Alcune moschee, infine, sono meta di pellegrinaggio perché sono luoghi di sepoltura di uomini santi, che conferiscono al luogo una potenza spirituale. Tra queste la più importante è la moschea di Medina, costruita sulla tomba del Profeta.

Ma l'architettura può anche essere interpretata in modo del tutto diverso, come significativa negazione dello spazio sacro. La funzione principale della moschea è quella di fornire lo spazio per la preghiera comune: la moschea nell'Islamismo assume valore perché in essa la comunità si raduna e pratica il culto, non per le caratteristiche del luogo. «Tutto il mondo è un *masjid*», un luogo di preghiera, afferma una tradizione (cfr. Kuban, 1974, p. 1). Nei paesi islamici spesso la moschea non è separata dagli altri edifici e non attira l'attenzione in quanto luogo sacro. Anche la tipica cupola che la ricopre e che richiama la volta del cielo ha soltanto un generico significato di potenza e di luogo di riunione e non indica necessariamente un luogo sacro. All'interno della moschea, infatti, il simbolismo del cielo è del tutto assente e non assume alcun significato liturgico. Il santuario è orientato verso la Mecca, ma le altre parti dell'edificio non rispondono ad alcuna particolare struttura direzionale o assiale. Anche il

miḥrāb, che a prima vista potrebbe rappresentare un luogo particolarmente sacro, rimane invece sempre vuoto, per sottolineare che la divinità venerata non può essere collocata in alcun luogo. Tutto ciò è conforme alla concezione islamica, secondo la quale Dio, creatore del mondo, non si trova all'interno, ma al di sopra di esso. La moschea costituisce dunque uno spazio sacro in base alla nostra definizione di spazio sacro come luogo adibito al rito e dotato di particolare significato. Essa tuttavia costituisce uno spazio espressivo e significativo anche in quanto nega i tipici valori dello spazio sacro.

Analoghe negazioni della localizzazione della sacralità ricorrono nell'architettura protestante, soprattutto nel cosiddetto «stile piano». In Olanda, per esempio, durante la Riforma, le maggiori chiese gotiche non furono distrutte, ma convertite in luoghi di preghiera comune e di predicazione. Le statue ornamentali vennero rimosse, i vetri colorati sostituiti con vetri trasparenti, l'altare principale venne abolito e il presbiterio riempito di sedie. Tutti i segni visibili della sacralità furono, in altre parole, eliminati. Furono altresì operati alcuni positivi interventi architettonici, ma sempre evitando di fornire una collocazione precisa al sacro. Il pulpito principale, per esempio, venne situato al centro della chiesa, diventando così il punto focale del culto; tuttavia esso non costituiva affatto il luogo della potenza o della presenza divina: sottolineava piuttosto la santità della parola di Dio, che da lì veniva letta e predicata. Queste chiese costituiscono dunque degli spazi sacri, anche se esse negano in modo evidente che la santità del divino possa essere mediata dal simbolismo dello spazio.

Le funzioni dello spazio sacro. I simboli che conferiscono significato ad un luogo fanno tipicamente riferimento al contesto religioso in cui un popolo si trova a vivere. Analizzeremo ora le modalità con le quali opera lo spazio sacro nel caratterizzare questo contesto e nell'instaurare un'interazione tra mondo divino e mondo umano. Tre sono i ruoli particolarmente significativi assegnati allo spazio sacro, largamente attestati nei diversi sistemi religiosi e di importanza fondamentale in relazione ai loro fini. In primo luogo lo spazio sacro costituisce un mezzo per comunicare con gli dei e riguardo agli dei. In secondo luogo in esso si manifesta la potenza divina. In terzo luogo, infine, lo spazio sacro funge da rappresentazione visibile del mondo e pertanto attribuisce ad esso una forma e ai suoi abitanti una organizzazione.

Luoghi di comunicazione. Innanzitutto gli spazi sacri sono luoghi di comunicazione con la divinità, luoghi in cui la gente si reca per incontrare gli dei. Questa funzione risulta in genere indicata da alcuni simboli che rappresentano un legame tra il mondo degli uomini e i regni della trascendenza. Tali simboli sono spesso costituiti da oggetti verticali, che si proiettano dalla terra verso il cielo, come montagne, alberi, funi, colonne e pali. I templi dell'India settentrionale, ad esempio, uniscono il regno dei cieli, simboleggiato dall'*amṛtakalaśa* («vaso dell'elisir di immortalità») che è posto sulla cima del tempio, con la superficie della terra. Le guglie di questi templi costituiscono inoltre delle repliche architettoniche delle montagne sulle quali dimorano gli dei. Il tempio di Kailāsa, ad esempio, non soltanto porta il nome della montagna su cui abita Śiva, ma ne riproduce anche il profilo. Ma i simboli che rappresentano l'intersecazione dei due regni possono presentarsi anche sotto altre forme. Nelle chiese bizantine, per esempio, procedere dall'entrata verso l'altare significa procedere dal mondo degli uomini a quello della divinità. La separazione tra questi due regni è costituita dall'iconostasi, che divide il presbiterio dal santuario vero e proprio. Passando attraverso le porte dell'iconostasi, i sacerdoti sono come angeli che si muovono tra i due regni. Le stesse icone forniscono un accesso visivo al cielo. Si può dire che «l'iconostasi non costituisce un 'simbolo' o un 'oggetto di devozione', ma la porta che unisce questo mondo all'altro mondo» (Galavaris, 1981, p. 7).

Un altro mezzo di unione tra gli dei e gli uomini sono i simboli delle divinità. Un luogo sacro può infatti racchiudere immagini degli dei o altri segni che manifestano la loro presenza. Il tempio induista, per esempio, rappresenta un luogo d'incontro perché contiene l'immagine in cui il dio ha voluto, per sua bontà, prendere sede. L'Arca dell'Alleanza nel Santo dei Santi del tempio di Gerusalemme rappresentava il trono di Jahvè, il segno visibile della sua presenza o della presenza del suo nome. I santuari scintoisti sono le dimore dei *kami*, la cui forma materiale è un oggetto sacro chiamato «corpo divino» o «sostituto dell'augusto spirito». Tale oggetto è situato nel penetrale del santuario e viene tenuto nascosto da una porta o da una cortina di bambù, anche se la sua presenza pervade il tempio della presenza divina. Analogamente, ogni abitazione giapponese diventa un luogo sacro se possiede un *kamidana*, un sacrario che racchiude i simboli dei *kami*, e un *butsudan*, un altare con le immagini del Buddha e le lapidi commemorative degli antenati.

Anche se privo di simboli espliciti della comunicazione con gli dei o comunque di segni divini, un luogo può ugualmente essere percepito come punto di contatto tra dei e uomini. L'Islamismo, per esempio, si oppone decisamente alla localizzazione della divinità e all'uso di simboli visibili per rappresentarla. Nonostante sia la meta a cui è indirizzato il culto, la Ka'bah

non ospita alcuna immagine di Dio e non costituisce la sua dimora. Eppure il pensiero islamico talora la presenta come uno speciale luogo di accesso alla divinità. Una tradizione medievale descrive la Pietra Nera incastonata nella Ka'bah come la mano destra di Dio, «che egli tende ai suoi servi (che la baciano) come un uomo stringe la mano ai suoi amici»; e un articolo di giornale del 1971 esorta: «Quando tocchi e baci la pietra nera, tu riponi in essa il tuo amore e i tuoi desideri e la trasformi in una buca delle lettere dalla quale il tuo amore viene recapitato al creatore del mondo» (Lazarus-Yafeh, 1981, pp. 120ss.). Come emerge da questi esempi, non si può dire che la divinità sia davvero presente, e tuttavia la Ka'bah diventa il luogo effettivo di comunicazione tra Dio e l'umanità.

In quanto luogo di comunicazione con la divinità, uno spazio sacro è naturalmente un luogo di purezza, dal momento che la purezza rende gli uomini capaci di entrare in contatto con gli dei. Nello spazio sacro tutte le imperfezioni e i difetti, il «disordine» della vita quotidiana, risultano ridimensionati. Il luogo sacro manifesta l'ordine ideale delle cose, che è associato con la perfezione del regno divino, con l'esistenza e la vitalità degli uomini o almeno con i valori ai quali gli uomini dovrebbero aspirare. Il santuario scintoista, per esempio, è un luogo di purezza, dal momento che è la sede dei *kami*, e per converso è un luogo che rifiuta la corruzione, poiché la corruzione è decadimento e morte. La purezza del santuario si riflette nei riti grazie ai quali ad esso si accede. Secondo la tradizione, infatti, un bacino di pietra nel padiglione esterno fornisce l'acqua per sciacquarsi le mani e il viso; inoltre tre ruscelli, attraversati da ponticelli, conducono al santuario: attraversando questi ruscelli i fedeli si possono purificare. La purezza del santuario si esprime anche, con chiarezza, nella delimitazione degli spazi. I *torii* (i tipici portali scintoisti), i recinti, gli spazi chiusi e i ponti separano aree distinte e segnalano l'accesso alla divinità. Altri luoghi sacri descrivono piuttosto il passaggio da una zona impura a una pura, delimitando uno spazio intermedio adibito a riti purificatori. Alcune chiese, sinagoghe e moschee, per esempio, prevedono un'area simile all'ingresso dello spazio principale del recinto sacro.

Un luogo sacro può essere non soltanto un luogo di comunicazione *con* la divinità, ma anche *a proposito* della divinità. Un tipico paradosso della religione, infatti, afferma che se la divinità è dovunque, allora deve trovarsi in qualche luogo. Anche se il mondo intero è «pieno della gloria di Dio», quella gloria dovrà pur manifestarsi in qualche luogo. Questo paradosso trova espressione nel Tempio di Gerusalemme, che conteneva l'Arca dell'Alleanza, il simbolo del trono di Jahvè, ma non racchiudeva alcuna immagine di Jahvè. Così, nella teologia del *Deuteronomio*, Jahvè ha voluto che il suo nome, ma non la sua persona, fosse presente nel Tempio. Sia il Tempio che il testo sacro, ciascuno a suo modo, cercavano dunque di conciliare il paradosso costituito dalla localizzazione e dall'universalità di Jahvè. I maggiori templi induisti, d'altro canto, racchiudono in genere un grande numero di immagini delle varie divinità. I fedeli potranno così vedere altri dei e altre dee, o altre forme divine, diverse dalla divinità principale del santuario, e potranno tributare il loro culto anche ad altre divinità, in preparazione all'approccio alla divinità principale. Il tempio induista riflette così la concezione indiana della gerarchia divina, che culmina in una figura divina particolare. Nelle chiese rinascimentali, invece, l'equilibrio e l'armonia dell'architettura riflettono la bellezza e la perfezione divina. In tutti gli esempi citati, dunque, la forma del luogo esprime la natura della divinità che in esso si venera.

Luoghi della potenza divina. Dal momento che è un luogo di comunicazione con gli esseri divini, il luogo sacro rappresenta anche una sede della potenza divina, in grado di trasformare la vita dell'uomo. La natura di questa trasformazione varia a seconda della tradizione religiosa e della notorietà dello spazio sacro. Secondo la tradizione induista, per esempio, i luoghi di pellegrinaggio procurano *bhukti* («beneficio») e *mukti* («salvezza»). Il beneficio più caratteristico è la guarigione. Nel Medioevo cristiano, ciò che spingeva al pellegrinaggio era in genere il desiderio di assistere a guarigioni miracolose o di sperimentarle in prima persona. Il pellegrinaggio era così strettamente associato alle guarigioni che un giovane di Warbleton si rifiutò di andare a Canterbury dicendo: «io non sono né muto né storpio: godo di ottima salute». E un altro sosteneva: «La mia salute è eccellente. Che bisogno ho di san Tommaso?» (Sumption, 1972, p. 78). Lourdes rimane ancora oggi una meta di pellegrinaggio per milioni di persone in cerca di una guarigione miracolosa, nonostante la Chiesa abbia riconosciuto come autentici miracoli soltanto pochissime guarigioni. I luoghi sacri si possono anche specializzare per particolare tipi di guarigioni. Il monte Arunācala, sede di una manifestazione del dio Śiva, guarisce specialmente le malattie polmonari e la sterilità; due templi sufi nel Punjab curano in particolare la lebbra (Bharati, 1963). Ma la potenza della divinità con cui si viene a contatto nei luoghi sacri può assicurare anche più generici vantaggi di benessere fisico e materiale. Il successo negli affari o negli studi, la nascita di figli o anche la semplice benedizione divina possono dunque essere tra gli scopi che spingono a visitare un luogo sacro.

Nei luoghi sacri si può infine ottenere la salvezza. Morire a Benares, esservi cremato e disperdere le ceneri nel Gange assicura agli induisti la salvezza. Spesso la salvezza è direttamente collegata con la purezza di un certo luogo sacro e con la sua facoltà di purificare coloro che vi si trovano. Un riformatore inglese, Hugh Latimer, deplorava il fatto che ad Hailes la visione del sangue di Cristo convincesse i pellegrini che «si trovano in una condizione di purezza e in uno stato di salvezza, senza la macchia del peccato» (Sumption, 1972, p. 289). Il luogo sacro, in quanto luogo d'accesso alla divinità, diventa così anche un mezzo di perfezionamento della vita umana.

Luoghi sacri come rappresentazioni del mondo. Lo spazio sacro è spesso una metafora che visualizza un mondo religioso. La connessione tra l'ordinamento dello spazio e l'ordinamento del mondo è certamente ovvia e immediata. Una esistenza priva di scopi e di significati, per esempio, viene spesso espressa con metafore spaziali: essere «perduti», «disorientati», «senza meta». Dal momento che si tratta di uno spazio definito, il luogo sacro costituisce una specie di mappa naturale, che imprime una direzione all'esistenza e assegna una forma al mondo. I luoghi sacri danno ordine allo spazio – lo spazio geografico e comunque lo spazio esistenziale – e in questo modo danno ordine a tutto ciò che in esso si trova. La tenda di pelle dei Lakota fornisce un buon esempio di ordinamento dello spazio attraverso la rappresentazione di un luogo sacro. Il perimetro esterno della tenda è un cerchio; la struttura è costituita da dodici rami di salice che, incrociandosi con altri sedici, si inarcano, da una parte del cerchio fino a quella opposta. Secondo Alce Nero, «i rami di salice sono disposti in modo da simboleggiare i quattro quadranti dell'universo; così la tenda racchiude l'intero universo in una sola immagine: sia gli esseri bipedi, sia quelli quadrupedi e quelli alati e tutte le cose sono contenuti in essa». Al centro della tenda viene scavata una buca circolare, in cui saranno disposte delle pietre arroventate affinché emanino vapore. Questo centro «rappresenta il centro dell'universo, dove abita Wakantanka [il Grande Spirito], con il suo potere, il fuoco» (Brown, 1971, p. 72). Il centro appartiene a Wakantanka, che riassume in sé tutti i poteri divini. La tenda di pelle, pertanto, racchiude uno spazio fisico e disegna nella sua forma tutte le realtà del mondo dei Lakota. Il suo centro diventa il punto di riferimento fondamentale, in cui convergono in maniera definitiva lo spazio, tutti gli esseri e tutte le potenze.

Un'altra metafora spaziale strettamente connessa con i luoghi sacri è quella relativa all'orientamento. Il luogo sacro, infatti, focalizza l'attenzione su un territorio significativo dal punto di vista simbolico, essendo rivolto, o facendo rivolgere coloro che lo frequentano, verso quel territorio. [Vedi *ORIENTAMENTO*, vol. 4]. I luoghi sacri manifestano una estrema varietà di orientamenti e di valori direzionali. Le prime chiese copte e orientali, e più tardi le chiese occidentali, erano orientate verso il sole nascente, simbolo di Cristo risorto. I templi induisti, invece, sono rivolti nelle direzioni più diverse, ma sempre per qualche motivo. Il tempio di Taraknātha a Tarakeswar, per esempio, è rivolto verso nord. Il monaco che presiede alla comunità del tempio spiega che il nord è particolarmente propizio: in primo luogo perché è opposto al sud, la direzione del mondo dei morti; in secondo luogo perché è la direzione del Monte Kailāsa, la dimora di Śiva; in terzo luogo, infine, perché la circumambulazione interna del santuario, partendo da nord, incontra dapprima l'est, la direzione del sole e della luce della conoscenza (Morinis, 1984, p. 291). Le spiegazioni del monaco mostrano la logica implacabile dello spazio sacro, che trova qualche significato in ogni sua sfaccettatura. In altre tradizioni, i punti cardinali non costituiscono la base dell'orientamento: le sinagoghe sono sempre orientate verso Gerusalemme e le moschee verso la Mecca. Questi luoghi sacri risultano simili, dunque, non perché esprimono sistemi di orientamento simili, ma perché attribuiscono un particolare significato alla direzione.

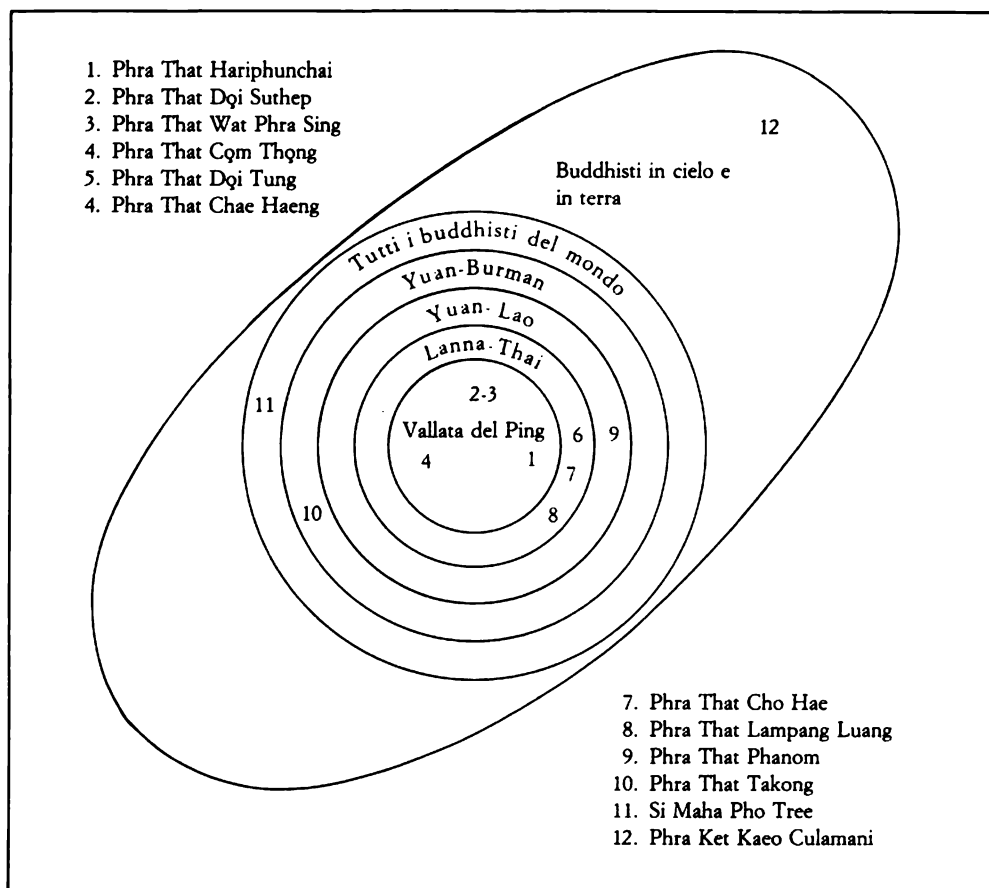
I luoghi sacri producono spesso suddivisioni reali e funzionali dello spazio geografico, suddivisioni che sono al tempo stesso metafore di modalità di esistenza differenti. Nell'organizzazione del mondo, per esempio, i luoghi sacri possono non soltanto costituire i centri verso i quali il mondo converge, ma anche segnare i confini tra regni differenti. Questi confini possono essere quelli che separano le realtà visibili da quelle invisibili, oppure essere confini geografici. La latrina dei Maori, di cui abbiamo parlato sopra, rappresentava il limite fra il mondo degli uomini e quello dei morti, che veniva associato agli escrementi. Ma il mondo dei morti era anche il mondo degli dei. Un rituale in cui si mordeva la trave della latrina apriva la comunicazione attraverso questo confine: coloro che volevano scacciare uno spirito malevolo mordevano la trave per respingere lo spirito nel suo regno. Coloro che invece desideravano ottenere l'aiuto divino la mordevano per stabilire un contatto con gli dei. Il confine costituito dalla latrina risultava così aperto in entrambe le direzioni.

I confini creati dagli spazi sacri possono anche definire i limiti del mondo visibile, oppure creare al suo interno spazi distinti. In una tradizione della Thailandia settentrionale, ad esempio, una serie di dodici santuari, meta di pellegrinaggio, creava un sistema di spazi incastrati l'uno nell'altro. A partire dall'area più in-

terna e più piccola, questo sistema racchiudeva aree concentriche di dimensione via via maggiore e definiva le comunità, progressivamente più vaste, alle quali apparteneva la popolazione centrale (figura 1). Tutte queste comunità venivano valutate ponendosi dalla prospettiva costituita dalla vallata del fiume Ping, in cui erano situati quattro dei dodici templi. Questi quattro templi, insieme ad altri quattro, associati con i maggiori principati della Thailandia settentrionale ma esterni alla vallata del Ping, definivano la seconda comunità, quella della popolazione dei Lanna. La terza comunità comprendeva tutti i buddhisti della Thailandia settentrionale e del Laos, considerati in modo globale. Questa comunità fu meglio definita quando si aggiunse un altro tempio nella Thailandia nordorientale, sacro alle popolazioni della Thailandia e del Laos. La quarta area si precisò meglio quando fu aggiunto il santuario di Shwe Dagon, a Rangoon, che accostò il Buddhismo thailandese a quello dei popoli birmani, per i quali il tempio di Shwe Dagon era particolarmente sacro. La quinta area si realizzò quando il santuario di Bodh Gayā, dove il Buddha ottenne l'illuminazione, accostò il Buddhismo della Thailandia settentrionale e della Birmania alla comunità di tutti i buddhisti del mondo. L'ultimo santuario si trova, infine, nel Cielo dei trentatré dei. Questo luogo è ancora situato all'interno della sfera dei mondi governati dal *karman* e perciò definisce la comunità di tutti gli esseri sensibili del cielo e della terra, soggetti a morte e a rinascita. In questo modo i vari santuari distinguevano e al tempo stesso integravano i diversi spazi e i diversi uomini con cui la popolazione della vallata del fiume Ping era venuta in rapporto.

In modo analogo, nell'Asia meridionale il tradizio-

Fig. 1. Topografia sacra definita dai dodici templi

Fonte: Ch. F. Keyes, *Buddhist Pilgrimage Centers and the Twelve-Year Cycle*, in «History of Religions», 15, 1975.

nale modello urbano creava una serie di spazi concentrici disposti intorno a un tempio centrale, posto nella città al centro della regione. Questo modello ricorre, ad esempio, a Katmandu. La città è circondata dai ventiquattro santuari delle Mātṛkā, le otto divinità madri. Il rituale di culto si alterna fra questi templi, disponendoli in tre serie di otto, che formano tre cerchi concentrici intorno a Katmandu. Il cerchio più ampio racchiude l'area tradizionalmente soggetta all'autorità del re di Katmandu. Il secondo comprende la vallata di Katmandu e include i villaggi circostanti e le zone frequentate abitualmente dalla popolazione urbana. Il terzo cerchio delimita, infine, la città stessa. La parte centrale della città era strutturata in dodici aree rettangolari, che facevano capo al tempio di Taleju, una dea strettamente collegata con i re Malla. La chiara struttura geometrica della città la distingueva dalle zone circostanti e la segnalava come l'area più sacra, in cui si articola in maniera perfetta la realizzazione dell'ordine divino. I templi possono dunque definire diversi livelli di sacralità, estendendosi dal centro sacro della città fino all'intero regno.

La codificazione dello spazio sacro. Le diverse funzioni dello spazio sacro costituiscono, secondo modalità differenti, soltanto gli aspetti di quella che è la sua funzione essenziale: identificare i simboli fondamentali che producono in una cultura i suoi modelli di esistenza. Analizzeremo qui, in breve, alcuni dei sistemi simbolici che rendono significativo lo spazio sacro. Tali sistemi vengono sovrapposti alla struttura fisica del luogo, collegati gli uni con gli altri e in particolare con l'aspetto esteriore del luogo stesso. Uno spazio può così racchiudere, tra l'altro, il corpo umano, il cosmo, le successive fasi della creazione del cosmo, le suddivisioni del tempo, le narrazioni sacre tradizionali e le diverse sfere della vita umana. Quanto più un luogo risulta centrale nella vita religiosa di una cultura, tanto più numerosi saranno i sistemi ai quali esso farà riferimento.

Il corpo. Il corpo umano costituisce un sistema primario – se non addirittura *il* sistema primario – attraverso il quale gli uomini ordinano e interpretano il mondo. [Vedi *CORPO UMANO*]. Esso costituisce già di per sé uno spazio, talvolta anche uno spazio sacro, come in alcune forme di yoga tantrico, in cui il corpo diviene il terreno delle trasformazioni operate dalle pratiche yoga. Ma il corpo umano può anche essere uno strumento di correlazione con gli spazi esterni, ai quali imprime forma e carattere. In molti casi tale correlazione tra corpo e spazio risulta esplicita. La pianta in piano delle chiese gotiche rappresentava, per esempio, non soltanto Cristo in croce, ma anche, più in generale, la figura umana. Nel simbolismo della chiesa bizantina, invece, la navata rappresentava il corpo umano, il coro l'anima e l'altare lo spirito. Particolarmente diffuso appare il simbolismo corporeo dei luoghi sacri nel Sud-est asiatico. I templi induisti, ad esempio, costituiscono esplicite «ricapitolazioni» del corpo umano. Il Vāstupuruṣa Maṇḍala, un diagramma tracciato sul terreno nel luogo della sua futura sede, costituisce la pianta simbolica del tempio. Tale diagramma include i punti cardinali, le fasi lunari, i pianeti, gli dei e il corpo umano e trasferisce simbolicamente le loro forme al tempio che sorgerà su di esso. I manuali indiani di architettura collegano esplicitamente il tempio al corpo umano: la porta è la bocca, mentre la cupola sopra la cuspide è la testa. Come nel cranio umano vi è una sutura, dalla quale l'anima si diparte, al momento della morte, per salire al cielo, così anche la cupola del tempio risulta forata da un motivo ornamentale: il santuario più interno del tempio corrisponde alla sede dell'anima nel corpo umano. «Il tempio», sintetizza il *Śilparatna*, «dovrebbe essere venerato come l'uomo cosmico» (cfr. Kramrisch, 1976, II, p. 359).

Questa corrispondenza tra luogo sacro e corpo umano investe una larga gamma di significati. Sia la chiesa gotica che il tempio induista sono immagini del cosmo e al tempo stesso del corpo e rappresentano così l'armonia e il parallelismo tra microcosmo e macrocosmo. La chiesa gotica simboleggia il corpo di Cristo, che è peraltro l'intera Chiesa cristiana, la divinità incarnata e l'asse del mondo e della storia. Questa corrispondenza tra la chiesa e il corpo di Cristo fornisce un'espressione visibile alla centralità di Cristo nel mondo e alla sua presenza nella vita della comunità. Dal momento che il tempio induista rappresenta un corpo umano, la visita all'interno del tempio è anche un viaggio all'interno di se stessi. E il contatto con l'immagine della divinità posta al centro del tempio costituisce la replica simbolica dell'incontro con la divinità situata al centro del nostro essere. Se, comunque, la forma del corpo umano attribuisce un significato generale allo spazio sacro, il suo valore specifico si sviluppa all'interno delle diverse tradizioni religiose.

Il cosmo. Lo spazio sacro spesso impone una forma al mondo proprio assumendo la forma dal mondo. Secondo la definizione di spazio sacro fornita da Mircea Eliade, le principali suddivisioni verticali del mondo si incontrano nel luogo sacro e in esso vengono rappresentate. [Vedi *COSMOLOGIA*, vol. 4]. Queste suddivisioni verticali sono in genere il mondo superiore, la terra e l'oltretomba. David D. Shulman ha riconosciuto questo schema nei templi Tamil di Nadu, che contengono alcuni elementi simbolici che dalla terra si elevano verso l'alto, ma anche la rappresentazione di un *biladvāra*, un passaggio che conduce all'oltretomba.

Altre strutture esprimono concezioni cosmologiche più particolareggiate. A Wat Haripuñjaya, in Thailandia, per esempio, il *ceitya*, la struttura centrale del complesso sacro, abbraccia verticalmente i tre regni fondamentali del mondo buddhista: quello dei sensi, quello delle forme e quello privo di forma. Il *ceitya* non soltanto rappresenta queste diverse sfere, ma manifesta anche la possibilità di ascendere fino all'illuminazione totale.

I luoghi sacri possono però rappresentare non tanto l'insieme dei regni verticali del mondo, ma una soltanto delle sue stratificazioni. Come è stato detto, il luogo sacro è spesso il luogo in cui gli uomini entrano nel regno degli dei e, viceversa, il luogo in cui gli dei manifestano la loro presenza tra gli uomini. In ogni caso, esso diviene il luogo della presenza della divinità e perciò un'immagine del suo regno. Per il suo impiego di forme geometriche semplici e per l'opportuno uso delle proporzioni e della luce, ad esempio, la cattedrale gotica veniva considerata l'immagine della città celeste. Le città sacre di Gerusalemme e di Benares, peraltro, posseggono, secondo le rispettive tradizioni, dei corrispondenti prototipi celesti e costituiscono perciò le immagini del cielo.

Ma il cielo, talora, non è soltanto il regno degli dei: esso può costituire un modello dell'ordine divino e della struttura regolare. Il luogo sacro può allora essere il cielo in terra, che trasferisce sul terreno l'ordine eterno e santificato del cielo. Nel mondo romano, ad esempio, l'àugure incaricato della fondazione di una città tracciava sul terreno una circonferenza, divisa in quattro parti da linee orientate in direzione est-ovest e nord-sud. Il diagramma riproduceva l'ordine celeste e lo trasferiva sulla terra. Attraverso particolari formule rituali, tale diagramma veniva poi «proiettato» sull'intera area del territorio che la città avrebbe dovuto comprendere: in questo modo il perimetro della città rifletteva i confini dell'universo. La linea est-ovest rappresentava il corso del sole, mentre la linea nord-sud riproduceva l'asse celeste. L'àugure e la città da lui fondata venivano in questo modo a trovarsi nel punto d'intersezione di queste due linee: stabili e armoniosi al centro dell'universo.

La cosmogonia. Lo spazio sacro può anche riprodurre le fasi successive attraverso le quali il mondo è venuto all'esistenza. Rifacendoci nuovamente alla definizione di Eliade, se il luogo sacro è il centro attorno al quale il mondo è ordinato e il punto di contatto con il regno del divino, esso allora rappresenta anche il punto di origine del mondo. [Vedi *CENTRO DEL MONDO*]. Da quel luogo la creazione ebbe inizio, e da quel luogo si estese. Questo simbolismo risulta evidente nell'architettura dei templi induisti. Nel luogo più interno del tempio risiede un centro tenebroso, da cui emergono le diverse forme del mondo, raffigurate sulle pareti o sui portali. La naturalità di questo simbolismo appare provata proprio quando il significato primario del luogo sacro è da ricercare altrove. Secondo il *Midrash Tanḥuma'*, Qedoshim 10, ad esempio, Gerusalemme e il suo Tempio sono sacri perché la Terra Santa è il centro dello spazio e il Tempio è posto al centro della Terra Santa: «Come l'ombelico si trova al centro dell'uomo, così la Terra d'Israele si trova al centro del mondo... e costituisce il fondamento del mondo. Gerusalemme è al centro della Terra d'Israele. Il Tempio è al centro di Gerusalemme. Il Santo dei Santi è al centro del Tempio. L'Arca dell'Allenza è al centro del Santo dei Santi e la Prima Pietra è di fronte all'Arca: così è situata al fondamento del mondo». In questo caso il simbolismo esprime la supremazia del luogo sacro, dal momento che ciò che è primo nel tempo risulta naturalmente anche primo nel valore.

Il tempo. Anche le suddivisioni del tempo possono trovarsi rappresentate nello spazio sacro, soprattutto quando il tempo viene regolato o governato dai riti che si praticano in questo spazio sacro. Le pareti del *ming-t'ang*, la casa cinese del calendario, per esempio, rappresentavano le stagioni. Ciascuna parete era poi ulteriormente suddivisa in tre sezioni, a rappresentare i mesi delle stagioni. I riti che venivano eseguiti in questo luogo sacro garantivano l'ordinata successione dei cicli temporali. Essi, in ultima analisi, garantivano il procedere del tempo e il destino di tutti gli esseri viventi: tutto ciò dipendeva dall'imperatore, dal momento che era lui l'operatore di questi riti. Un differente simbolismo del tempo è invece collegato con gli altari di mattoni predisposti per particolari riti vedici. I diversi strati e i singoli mattoni rappresentavano le stagioni, i mesi, i giorni e le notti, e infine l'anno, il simbolo della totalità del tempo. Il compimento del rito costituiva per il sacrificatore una sorta di consolidamento del tempo e, in ultima analisi, il conseguimento dell'immortalità. [Vedi *TEMPO SACRO*].

Le narrazioni sacre. Lo spazio sacro può recare in sé l'impronta, oltre che del mondo naturale, anche di certe narrazioni sacre. Un particolare luogo, ad esempio, può richiamare alla memoria eventi che secondo la tradizione sono avvenuti in esso, oppure contiene segni o rappresentazioni di narrazioni sacre che ripropongono al ricordo e alla riflessione tali narrazioni. A Wat Haripuñjaya, in Thailandia, i muri del *vihāra* (complesso monastico) sono decorati con immagini che narrano le vite del Buddha nelle sue prime incarnazioni e che esprimono i valori morali fondamentali del Buddhismo. Anche le chiese cristiane, sia orientali che occidentali, contengono dipinti e sculture che raf-

figurano la storia della salvezza. Nelle chiese orientali, in particolare, la parte superiore dell'iconostasi contiene rappresentazioni dei dodici principali episodi della vita di Gesù, che vengono celebrati nelle grandi festività dell'anno liturgico. Altre immagini raffigurano scene tratte dalla Bibbia o dalle vite dei santi e dei martiri, che ricordano la storia dell'intervento di Dio nel mondo. Segnaliamo ancora i riti dell'*ḥajj*, che si compiono all'interno di uno spazio sacro che ricorda al pellegrino i due momenti cruciali della storia sacra islamica: il tempo di Abramo, che costruì la Ka'bah e stabilì il culto monoteistico; e il tempo del Profeta, il cui pellegrinaggio finale nella piana di Arafat viene appunto celebrato nei riti. In questo caso il luogo sacro non ricorda soltanto l'evento, ma costituisce anche la sede dell'evento, giacché il Profeta pronunciò il suo ultimo discorso proprio durante il suo pellegrinaggio ad Arafat. Il luogo sacro cancella la distanza fisica tra il fedele e l'evento, e al tempo stesso attenua la distanza cronologica tra il tempo del Profeta e quello presente. Proprio attraverso questa riduzione dello spazio e del tempo, il luogo sacro conferisce all'evento la sua realtà efficace.

Le sfere della vita umana. Nella loro forma o nella loro funzione, gli spazi sacri organizzano talora la vita e l'attività dell'uomo. Radicandosi in questi luoghi, le strutture precarie e fluide dell'organizzazione sociale assumono un senso di conformità al sistema, che non risulta allora arbitrario, bensì intrinseco all'essenza stessa delle cose. Il luogo sacro istituisce spesso un intenso parallelismo tra l'ordine oggettivo dell'universo, il regno eterno degli dei e le strutture dei rapporti umani.

Questo particolare aspetto del luogo sacro è stato esaminato in uno straordinario lavoro di Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters*. Wheatley affronta il tema dei complessi rituali che costituirono il germe e il nucleo di integrazione delle antiche civiltà urbane. Questi nuclei cerimoniali «furono gli strumenti per la creazione dello spazio politico, sociale, economico e sacro; e al tempo stesso simboleggiavano l'ordine cosmico, sociale e morale» (Wheatley, 1971, p. 225).

Secondo la descrizione di Wheatley, l'antica città cinese, per ancorare l'ordine umano a quello divino, era strutturata nel modo seguente. La pianta della città era tracciata come un'immagine dell'universo: era orientata secondo i punti cardinali e lungo un asse principale nord-sud, corrispondente al meridiano celeste. Il centro della città era il luogo più sacro e corrispondeva alla stella polare, l'asse intorno al quale ruota il cielo. E al centro della città si trovava il palazzo reale. In questo modo la città ripeteva sulla terra l'ordine celeste e riproduceva nel sovrano l'asse del cielo. Come i cieli ruotano in eterno intorno alla stella polare, così l'intero stato ruota intorno all'imperatore. L'ordine politico risulta dunque saldamente radicato nell'ordine oggettivo dell'universo, che si manifesta appunto nelle immagini sacre dello spazio.

Questa concezione del complesso rituale come nucleo cosmico contribuì a renderlo anche un nucleo economico. In Mesopotamia, ad esempio, il lavoro agricolo era chiaramente sotto il controllo centralizzato dei sacerdoti del tempio. La principale funzione economica del complesso templare consisteva nel suo ruolo di strumento di redistribuzione, attraverso l'immagazzinamento e la suddivisione dei beni, ma anche attraverso i semplici diritti di cessione o di vendita. Le antiche città dei Sumeri, le città-tempio della Cambogia e Tenochtitlán, la capitale dell'impero azteco, sono tutti esempi di città che confermavano il controllo economico, da loro esercitato, attraverso la loro stessa sacralità.

Un'area sacra può anche essere la proiezione dell'immagine dell'ordine sociale. La pianta dei villaggi dei Bororo del Mato Grosso (Brasile), ad esempio, veniva tracciata secondo un'immagine cosmologica. Le case formavano un cerchio irregolare intorno alla casa degli uomini e questo cerchio era suddiviso in quattro parti da assi orientati in direzione nord-sud ed est-ovest. Queste suddivisioni regolavano anche la vita sociale del villaggio e i suoi sistemi di parentela e di matrimonio fra consanguinei (cfr. Lévi-Strauss, 1955, trad. it. 1960, pp. 206ss.). Lo spazio sacro talora costituisce il centro di un sistema di prestigio sociale che divide e struttura la società. Nella città-tempio di Śrīraṅgam, nell'India meridionale, le due strade più interne che circondano da vicino il tempio sono abitate quasi esclusivamente da bramini. Le altre caste, di minore prestigio sociale, vivono verso la periferia, più distanti dal tempio.

In un modo o nell'altro, lo spazio sacro ordina lo spazio in un modo socialmente significativo. Dal momento che uno spazio sacro deve essere visibile e comprensibile, esso attribuisce concretezza ai sistemi meno visibili delle relazioni umane e fornisce un nucleo identificabile di organizzazione sociale e politica.

Conclusione. Siamo partiti dal principio che se un luogo è sede di un'attività rituale o ne costituisce l'oggetto, allora tale luogo è sacro. La possibilità di designare un luogo come sacro non è condizionata dalla sua forma o dal suo significato, né implica particolari corrispondenze estetiche o religiose. Ma se i luoghi sacri non presentano analogia di contenuti, presentano bensì analogia di ruoli. Definire un luogo come sacro significa sostenere che un luogo, la sua struttura e i suoi simboli, esprimono valori e principi culturali di

fondamentale importanza. Conferendo ad essi una forma visibile, il luogo sacro rende tangibile l'identità profonda che unisce un popolo al suo mondo.

BIBLIOGRAFIA

Gli studi recenti sullo spazio sacro sono fortemente influenzati da Mircea Eliade. Sulla forma e sul significato dello spazio sacro cfr. in particolare *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957, pp. 13-39 (trad. it. *Il sacro e il profano*, Torino 1967); *Traité d'histoire des religions*, Paris 1948 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1976); *Centre du monde, temple, maison*, in G. Tucci (cur.), *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Roma 1957, pp. 57-82.

Vari studiosi hanno fornito contributi significativi alla discussione sul simbolismo dello spazio sacro, approfondendo o rimodellando alcuni elementi dello schema di Eliade. Tra i contributi principali: J.Z. Smith, *Map Is Not Territory. Studies in the History of Religions*, Leiden 1978, spec. pp. 88-146; e *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982, spec. pp. 53-65. Affrontano il tema dello spazio sacro anche P. Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Chicago 1971 (spec. il capitolo conclusivo: *The Ancient Chinese City as a Cosmomagical Symbol*, pp. 411-76); D. Carrasco, *Templo Mayor. The Aztec Vision of Place*, in «Religion», 11 (1981), pp. 275-97; B. Ray, *Sacred Space and Royal Shrines in Buganda*, in «History of Religions», 16 (1977), pp. 363-73; K.W. Bolle, *Speaking of a Place*, in J.M. Kitagawa e Ch.H. Long (curr.), *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago 1969, pp. 127-39.

Per approcci diversi al significato dello spazio architettonico, cfr. J. Pieper (cur.), *Traditional Concepts of Ritual Space in India. Studies in Architectural Anthropology*, London 1980 (Art and Archaeology Research Papers, 17); P. Oliver (cur.), *Shelter, Sign and Symbol*, London 1975. Un'introduzione particolarmente chiara al significato dell'architettura e al ruolo del corpo nella determinazione di tale significato è K.C. Bloomer e Ch.W. Moore, *Body, Memory, and Architecture*, New Haven 1977 (trad. it. *Corpo, memoria, architettura*, Firenze 1981).

Studi sul significato religioso dello spazio urbano sono J. Rykwert, *The Idea of a Town. The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World*, Princeton 1976 (trad. it. *L'idea di città. L'antropologia della forma urbana nel mondo antico*, Torino 1981); Diana L. Eck, *Banaras. City of Light*, New York 1982; e inoltre il lavoro già precedentemente citato di Wheatley. Ho utilizzato anche N. Gutschow, *Ritual as Mediator of Space. Kāthmāndu*, in «Ekistics», 44 (1977), pp. 309-12; J. Pieper, *Three Cities of Nepal*, in P. Oliver (cur.), *Shelter, Sign, and Symbol*, cit., pp. 52-69.

Per i luoghi di pellegrinaggio e per una definizione religiosa dello spazio, cfr. E.A. Morinis, *Pilgrimage in the Hindu Tradition. A Case Study of West Bengal*, Oxford 1984; J. Sumption, *Pilgrimage. An Image of Mediaeval Religion*, London 1972 (trad. it. *Monaci, santuari, pellegrini. La religione nel Medioevo*, Roma 1981); Ch.F. Keyes, *Buddhist Pilgrimage Centers and the Twelve-Year Cycle. Northern Thai Moral Orders in Space and Time*, in «History of Religions», 15 (1975), pp. 71-89; A. Bharati, *Pilgrimage in the Indian Tradition*, in «History of Religions», 3 (1963), pp. 165-67; Anne Feldhaus, *The Deeds of God in Ṛddhipur*, Oxford 1984; H. Lazarus-Yafeh, *Some Religious Aspects of Islam. A Collection of Articles*, Leiden 1981. Quest'ultimo volume contiene tre eccellenti saggi sulle tradizioni relative a Gerusalemme, all'*ḥajj* e alla Ka'bah.

Lo studio dei luoghi di culto costituisce un capitolo avvincente della problematica dello spazio sacro e in generale di tutta la storia delle religioni. Per l'Induismo il lavoro fondamentale è stato a lungo Stella Kramrisch, *The Hindu Temple*, I-II, Calcutta 1946, in cui il tempio viene analizzato a partire dalle sue fondamenta e viene collocato nel contesto del pensiero brahmanico. D. Shulman, *Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Śaiva Tradition*, Princeton 1980, attinge a tradizioni locali, che spiegano le origini e il valore dei santuari.

Nel Buddhismo una delle strutture più cariche di significato simbolico è Borobudur, nell'interno di Giava: lo studio classico è P. Mus, *Barabuḍur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, I-II, Hanoi 1935. Per un'interpretazione più recente: L.O. Gómez e H.W. Woodward, Jr. (curr.), *Barabuḍur. History and Significance of a Buddhist Monument*, Berkeley 1981. Borobudur è insieme un *maṇḍala* e uno *stupa*: cfr. G. Tucci, *Teoria e pratica del Mandala*, 1949, Roma 1969; Anna Libera Dallapiccola (cur.), *The Stupa. Its Religious, Historical and Architectural Significance*, in «Beiträge zur Südasienforschung, Südasien-Institut Universität Heidelberg», 55 (1980). D.K. Swearer, *Wat Haripuñjaya. A Study of the Royal Temple of the Buddha's Relic, Lamphun, Thailand*, Missoula/Mont. 1976, mostra in un complesso religioso buddhista i sistemi simbolici che esprimono l'ordine morale, spirituale, cosmico e sociale.

Per una interpretazione dell'architettura islamica, cfr. D. Kuban, *Muslim Religious Architecture. The Mosque and Its Early Development*, Leiden 1974 (breve introduzione e utile bibliografia). Si veda anche G. Michell (cur.), *Architecture of the Islamic World. Its History and Social Meaning*, London 1978.

La cattedrale gotica costituisce una perfetta illustrazione architettonica del Cristianesimo: il suo simbolismo è stato esaminato da O. von Simson, *The Gothic Cathedral. Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order*, New York 1956. H.W. Turner, *From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, The Hague 1979, interpreta la storia dell'architettura religiosa come una opposizione tra edifici che localizzano la presenza della divinità ed edifici adibiti al culto pubblico. Il carattere sacro delle chiese cristiane orientali risulta espresso in larga misura nelle sue icone. Cfr., ad esempio, G. Galavaris, *The Icon in the Life of the Church. Doctrine, Liturgy, Devotion*, Leiden 1981.

Per l'interpretazione della latrina dei Maori ho seguito F.A. Hanson, *Method in Semiotic Anthropology. Or How the Maori Latrine Means*, in *Studies in Symbolism and Cultural Communication*, Lawrence/Kans. 1982, pp. 74-89. Per Alce Nero e i riti dei Lakota, cfr. J.E. Brown (cur.), *The Sacred Pipe. Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*, 1953, Baltimore 1971 (trad. it. *La sacra pipa*, Roma 1970). L'analisi del villaggio Bororo si trova in Cl. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris 1955 (trad. it. *Tristi Tropici*, Milano 1960).

Kabīr è solo uno dei molti santi che non sapevano che farsene dei luoghi sacri. Per Kabīr l'iconoclasta, cfr. Linda Hess (cur.), *The Bījak of Kabīr*, San Francisco 1983.

JOEL P. BRERETON

SPIRITI. Il termine «spirito» viene utilizzato con un gran numero di significati diversi, per indicare il soffio del respiro, la parte interiore, la componente immateriale dell'uomo, la sua anima, la sua natura morale, oppure un essere spirituale, buono o cattivo, oppure infine, nel linguaggio teologico, per indicare lo «Spirito Santo». In genere, però, soprattutto in epoca moderna, con tale termine si vuole alludere all'anima di un defunto che manifesta la sua presenza in forma visibile, a ciò che si suole anche indicare con i termini «fantasma», «spettro», «apparizione».

In particolari contesti linguistici vengono talora usati alcuni termini diversi per indicare fenomeni consimili, anche se con qualche sfumatura di significato: l'irlandese *fetch*, ad esempio, si riferisce propriamente all'apparizione di una persona vivente (come il tedesco *Doppelgänger*); lo scozzese *wraith*, invece, allude piuttosto all'apparizione di un defunto o alla manifestazione immateriale di un vivente che preannuncia la propria morte. Il termine più generico, fantasma (dal greco *phantasma*), si riferisce a qualcosa di immateriale, irreale ed illusorio, oppure ad una immagine onirica, oppure infine ad uno spettro o spirito. I fantasmi possono dunque essere degli spiriti, ma il termine (come precisò nel 1886 Edmund Gurney, in *Phantasms of the Living*), si addice «a tutti quei casi in cui... la mente di un uomo entra in contatto con quella di un altro uomo attraverso canali sensoriali diversi da quelli consueti» (vol. I, p. 35). Il termine tedesco *Poltergeist* (da *polten*, «fare confusione», e *Geist*, «spirito»), indica invece uno spirito fastidioso, che manifesta la sua presenza gettando in disordine ogni oggetto presente. Infine, il termine francese *revenant* («colui che ritorna», «il ritornante») è ampiamente usato, anche in altri contesti linguistici, per alludere ad una entità ritornata dal regno dei morti.

Frequente nella letteratura di tutti i paesi è la figura dello *spirito*: un morto che perseguita un vivente o semplicemente gli appare, talora recando messaggi o avvertimenti. Shakespeare, ad esempio, che nei suoi drammi rappresenta sovente, oltre agli spiriti, anche le fate e le streghe, mette in bocca al padre di Amleto alcune battute che ben riassumono la fede nell'attività degli spiriti: «Sono lo spirito di tuo padre / condannato per un certo tempo a vagare di notte / e confinato durante il giorno a digiunare nel fuoco / finché gli infami peccati commessi nei miei giorni naturali / non siano arsi e purgati» (*Amleto* I 5,9-13).

La Bibbia e il Corano. La Bibbia contiene scarsi riferimenti agli spiriti. Isaia condanna la pratica di consultare «medium e stregoni che mormorano e bisbigliano» (Is 8,19), riferendosi al celebre episodio della seduta spiritica della negromante di Endor, consultata da Saul: una azione rituale proibita ma descritta in modo assai vivace. Il testo precisa che la donna aveva evocato dal profondo il defunto profeta Samuele («un vegliardo che sale, avvolto nel suo mantello», 1 Sam 28,14). Samuele non era di certo uno spirito cattivo, ma comunicò a Saul un presagio fatale.

Nel Salmo 88,12 la tomba è chiamata il «luogo dell'oblio» e in 2 Mac 12,45 Giuda Maccabeo celebra un sacrificio per liberare i defunti dai loro peccati. Nel testo apocrifo *La Sapienza di Salomone* (17,15) sono descritti alcuni malviventi che vengono tormentati, nel sonno, da certi spettri, apparizioni e fantasmi. Gli spiriti, dunque, sono quasi assenti dall'Antico Testamento.

Egualmente assai scarsi sono i riferimenti nel Nuovo Testamento. Quando i discepoli videro Gesù che nel buio della notte camminava sulle acque si spaventarono, credendolo un'apparizione o un fantasma (*phantasma*: Mc 6,49; l'unica occorrenza del termine nel Nuovo Testamento). In uno dei racconti della resurrezione (Lc 24,37-39), i discepoli sono terrorizzati dall'idea di aver visto uno spirito (*pneuma*); ma Gesù li rassicura: egli ha carne ed ossa, e dunque non può essere uno spirito. Forse nel caso di Lazzaro potremmo pensare a un *revenant*, ma quando egli esce vivo dal sepolcro (Gv 11,44) non si tratta di certo di uno spirito. L'insistenza cristiana sulla resurrezione della carne (*sarx*), affermata ad esempio nel Credo apostolico, precludeva del tutto la sopravvivenza dello «spirito», postulando al contrario il ripristino della completa integrità dell'essere umano.

Negli sviluppi della dottrina cristiana, i teologi hanno discusso la natura degli angeli, degli spiriti buoni e di quelli malvagi, la resurrezione dei morti, il Paradiso, l'Inferno e il Purgatorio. Invece la questione relativa agli spiriti e al loro possibile ritorno sulla terra è sempre rimasta nell'indeterminatezza, non accettata ma neppure rifiutata in modo esplicito. La festività di Ognissanti, comunque, risulta universalmente celebrata dalla Chiesa d'Occidente almeno a partire dal X secolo. La liturgia della Messa di questo giorno richiede, per le anime di tutti i fedeli servitori di Dio, «un luogo di fresco riposo, la benedizione della quiete, lo splendore della luce... il perdono e la pace eterna».

Eppure molti cristiani, in ogni tempo, hanno creduto ai fantasmi e all'esistenza di luoghi da essi infestati;

tale credenza pare fosse particolarmente diffusa tra le antiche popolazioni germaniche. I sopravvissuti erano legati da una serie di obblighi e di impegni nei confronti del defunto: se a quest'ultimo fossero mancati gli onori e i riti dovuti, egli sarebbe tornato per vendicarsi o per reclamare i suoi diritti. Chi moriva prematuramente oppure di morte non naturale, come ad esempio una partoriente, poteva trasformarsi in uno spirito vagante. Ancora ai giorni nostri, del resto, dicerie del genere circondano alcuni vecchi monasteri o canoniche, in cui si dice che appaiano spiriti senza pace o anime in pena. In alcuni di questi luoghi sono state anche celebrate delle pratiche esorcistiche, per allontanare gli spiriti malvagi o per placare gli spiriti vaganti.

Nel mondo islamico l'anima, il sé (arabo *nafs*, cfr. ebraico *nefesh*), era in epoca antica indicata con un termine diverso da quello che designava invece il soffio del respiro o del vento (ar. *rūḥ*, ebr. *ruaḥ*). In seguito i due termini sono divenuti intercambiabili, applicabili indifferentemente allo spirito umano, agli angeli e agli spiriti, o geni (*jinn*). I teologi musulmani insegnano che, al momento della morte, l'anima si presenta ad un primo giudizio, per poi rimanere nella tomba fino alla resurrezione finale. Edward A. Westermarck, in *Ritual and Belief in Morocco* (1926, vol. II, p. 246), ricordava che i santi defunti possono apparire al vivente e che il morto può venire a visitare i suoi amici, pur restando invisibile; ma poi aggiungeva: «per quanto riguarda i defunti comuni, mi è stato più volte assicurato che i morti non vanno in giro, e ricordo come risero di cuore i miei amici... quando dissi loro che molti cristiani credono negli spiriti». In Marocco, tuttavia, si credeva che i defunti potessero adirarsi, se venivano offesi, e che si potessero vendicare: i figli, per esempio, che non facevano visita ai sepolcri dei loro genitori, potevano essere da quelli maledetti. Nei cimiteri, inoltre, i vivi (ma soltanto quelli buoni, oppure i bambini e gli animali) potevano talora udire le voci dei defunti. Il luogo in cui era avvenuto un assassinio, infine, veniva considerato un luogo infestato: chi passava nelle sue vicinanze poteva sentire il lamento del morto.

Più numerose sono le tracce di una credenza nell'apparizione dei defunti tra le tribù di lingua berbera. Alcuni Tuareg del Sahara affermavano di aver visto gli spiriti vagare, di notte, nei pressi dei cimiteri. In Egitto sono frequenti i racconti incentrati sulle apparizioni dei defunti; i Beduini arabi sono convinti che gli spiriti dei malvagi frequentino i luoghi delle loro sepolture: per questo mettono in guardia i vivi dall'attraversare al buio i cimiteri.

Lo *jinn* si aggira tra le sepolture (come del resto in molti altri luoghi), ma si tratta di uno spirito impetuoso e non dell'anima di un defunto. I *ghūl*, invece, sono esseri mostruosi che infestano i cimiteri cibandosi di cadaveri. Nel Corano (27,39) viene nominato un *'ifrīt*, presentato come «uno degli *jinn*»; nelle *Mille e una notte* si parla di una donna generosa «trasformata in una *'ifrītah*, una *jinnīyah*»: costei, mutato il proprio aspetto, salvò il marito dall'annegamento trasportandolo sulle spalle e affermò infine di averlo strappato alla morte per grazia di Dio, poiché credeva in lui e nel suo profeta. In Egitto il termine *'ifrīt* assume il significato di spirito di un uomo che è stato ucciso o ha patito una morte violenta.

Africa. In molte parti dell'Africa si crede che gli spiriti compaiano per recare avvertimenti o per tentare una vendetta. Tra gli Ashanti del Ghana il suicida diventa uno spirito vagante, incapace di trovare pace e respinto dalla terra degli spiriti, costretto perciò a oscillare tra questo mondo e l'aldilà fino a quando non sarà giunto il momento stabilito per la sua morte naturale. Se un suicida tornerà a vivere, egli rinascerà sulla terra sotto l'aspetto di un uomo crudele, destinato di nuovo ad una brutta fine. Secondo una simile logica, ai criminali sottoposti all'esecuzione capitale si ponevano addosso alcuni potenti amuleti, per evitare che i loro spiriti potessero tornare a tormentare i carnefici. Talora si rasava la testa al defunto, prima della sepoltura, e la si dipingeva di rosso, di bianco o di nero, per poterlo riconoscere qualora fosse tornato ad aggirarsi nei dintorni sotto forma di spirito.

I Ga della costa del Ghana pensano che lo spirito di chi muore di morte prematura o violenta vaghi per circa 40 giorni in forma di spettro, adirato per la propria morte precoce e invidioso della gioia altrui. Per questo chi esce, a tarda notte, in cerca di quei piaceri che anche gli spiriti potrebbero invidiargli corre il rischio di essere da loro tormentato, fino a morire di paura. Si dice che gli spiriti sono riconoscibili per il loro respiro caldo e per le loro bocche rosse: il rosso è il colore delle fate, delle streghe e degli spiriti. Questi ultimi odiano il colore bianco ed è perciò possibile tenerli lontani stendendo a terra dei panni bianchi.

Una credenza diffusa nella Costa d'Avorio vuole che i morti ritornino di notte nelle loro case per strappare i bambini dalle braccia delle madri. Anche qui – come in molte altre parti del mondo – le vedove mantengono a lungo il lutto, vestite con abiti dimessi, nel timore che i mariti defunti ritornino sulla terra per avere ancora con loro rapporti sessuali: il che avrebbe certamente conseguenze fatali. I pescatori dispersi in mare, i cacciatori sperduti nella foresta, chi muore folgorato o carbonizzato, oppure per malattie come la lebbra e il vaiolo: tutti costoro non possono avere riti funebri adeguati e perciò diventano spettri inquieti, che vivono nel «bosco cattivo». Qualche mese dopo la loro

morte o la loro scomparsa, i parenti celebrano una cerimonia di commemorazione, con lo scopo di pacificare il loro spirito.

Laddove la mortalità infantile è particolarmente elevata, una serie di bimbi defunti può indurre a credere che si tratti della continua reincarnazione del medesimo bambino. Gli Yoruba della Nigeria chiamano questi bambini «nati per morire» (*abiku*), e se uno di loro muore per la terza volta dicono che «non c'è zappa con cui seppellirlo». Per prevenire il ritorno del fantasma, o almeno per renderlo in qualche modo riconoscibile, spesso si praticano dei segni particolari sul corpo dei bimbi nati morti o moribondi.

Nell'Africa centrale, gli Ila dello Zambia ritengono che le streghe possano catturare gli spiriti e renderli loro schiavi, per provocare malattie e per possedere i viventi. Come i *Poltergeist*, questi spiriti attaccano la gente, menano colpi all'impazzata e spezzano le asce e le zappe. Si pensa che gli spiriti parlino in modo innaturale, con voci gutturali o cinguettando come gli uccelli. Alcuni di loro sono descritti come esseri estremamente minuscoli e dall'aspetto stravolto, con il volto, per esempio, situato al posto della nuca. Appaiono nel sonno, manifestano la loro collera per qualunque negligenza, pretendono sacrifici e provocano malanni. Sebbene alcuni racconti paiano suggerire per gli spiriti una sorta di esistenza oggettiva, o addirittura «fisica», costoro sono in genere considerati delle entità spirituali: soltanto in questo modo è possibile comprendere il significato autentico dei sacrifici loro dedicati.

Nella regione dello Zaire, gli spiriti dei morti e gli spettri sono chiamati *zumbi*; ad Haiti la parola è diventata *zombie* ed indica un *revenant*, un «morto vivente», la cui anima è stata divorata da una strega e il cui corpo è stato rianimato per servire a scopi malvagi.

Asia meridionale e orientale. Nella tradizione popolare indiana gli spiriti sono indicati con numerosi termini diversi. Il termine *bhūta* si riferisce allo spirito di chi è morto di morte violenta o di chi non ha ricevuto una cerimonia funebre appropriata; più in generale è applicabile a qualunque spirito, buono o cattivo. Nella *Bhagavadgītā* (9.25) il *bhūta* è uno spirito o un folletto, un essere inferiore ma non necessariamente cattivo. Il *preta* («dipartito») è invece lo spirito del morto prima che le esequie siano completate, oppure uno spirito cattivo, oppure infine lo spirito di una persona deforme o di un bimbo morto prematuramente. Lo *yakṣa* è di solito uno spirito benevolo, anche se talvolta viene classificato insieme ai *piśāca* e ad altre entità o spiriti maligni. Tutti questi termini sono in pratica usati in modo piuttosto impreciso e spesso si sovrappongono tra loro.

In India si crede che gli spiriti e i demoni infestino i cimiteri o vivano negli alberi, manifestandosi, sotto parvenze talora attraenti e talora sgradevoli, alla ricerca di cibo e di sangue. La migliore difesa contro tali spiriti è il dio scimmia Hanuman, «dalla bocca larga»: a lui i fedeli offrono noci di cocco e olio, e poi si ungono gli occhi, a scopo protettivo, con un po' di quell'olio che cola dalle immagini su cui è stato versato. Lo splendore delle lampade accese durante le feste *Dīvālī* o *Dīpāvali*, all'inizio dell'anno, ha appunto lo scopo di allontanare gli spiriti malvagi.

La celebrazione delle cerimonie funerarie *Śrāddha* è in India essenziale per placare lo spirito del defunto: fornendogli il cibo gli si impedisce di diventare uno spirito malvagio. Uno speciale *Śrāddha* viene celebrato per i morti di morte violenta, che hanno forti probabilità di diventare spiriti persecutori. Quando invece muoiono dei bambini, non si dedica loro un vero e proprio *Śrāddha*, ma si presentano soltanto, a loro nome, dei doni ai bramini.

I testi buddhisti discutono a lungo delle diverse condizioni dopo la morte. Nel *Milindapañha* (294) si afferma che esistono quattro classi di antenati (*peta*), una sola delle quali vive delle offerte dei benefattori: gli altri sono sempre inquieti e tormentati dalla fame e dalla sete oppure consumati dal desiderio. Alcuni di loro possono essere degli spiriti. In singalese un altro termine, *holman*, indica analoghi esseri pericolosi. Costoro appaiono nella notte come figure nude e bianche, soprattutto nei cimiteri, al tramonto e a mezzanotte, che sono i momenti più pericolosi per la loro attività. Uno di questi spiriti, Mahasōnā, che forse significa «grande cimitero», appoggia le sue mani sulle spalle dei viandanti che passano a mezzanotte vicino ai cimiteri, li segna con le sue impronte e li uccide per lo spavento. Ai *peta* può anche essere offerto cibo di qualità inferiore, come gli escrementi o le droghe; se agiscono come fastidiosi *Poltergeist*, possono essere esorcizzati. Intercambiabile con *peta* e con gli altri termini che indicano i demoni o gli spiriti malvagi, è *bhūtayā* («colui che è stato»).

I buddhisti di Birmania, che pure credono al passaggio di tutti gli esseri attraverso la rinascita, pensano che la maggior parte si soffermi dapprima in uno dei quattro «stati di sventura», come animale, come demone, come spirito o come abitatore dell'Inferno. La rinascita in forma umana è un'eccezione, una delle «cinque rarità». I monaci, invece, possono rinascere come spiriti. Un racconto riferisce dei cinque priori di un certo monastero, tutti morti in rapida successione: le loro precoci dipartite erano state attribuite allo spirito del primo che aveva ricoperto quella carica (e che era anche il proprietario del luogo), morto prima di poter designare il suo successore. Perciò tutti coloro

che si erano susseguiti a capo del convento erano di fatto degli usurpatori e come tali erano stati perseguitati dallo spirito del fondatore, che ne aveva per questo provocato la morte. Gli abitanti del villaggio decisero infine di abbandonare il monastero e, per la salvezza del nuovo priore, di costruirne uno nuovo.

In Thailandia la parola *preta* indica gli spiriti di coloro che, morti di recente, sono stati condannati all'inferno o sono costretti a vagare sulla terra. Costoro non sono dannosi per gli uomini, ma si presentano in forma gigantesca e disgustosa; sono costantemente tormentati dalla fame e dalla sete, a causa delle loro bocche troppo minuscole. I parenti possono intervenire in favore dei *preta* offrendo doni speciali ai monaci: a questo proposito bisogna ricordare che alcuni studiosi considerano i *preta* come una sorta di capovolgimento dei monaci buddhisti. Nelle pitture parietali di molti templi dell'Asia meridionale, del resto, sono spesso rappresentate insieme le delizie del paradiso e le sofferenze degli spiriti infelici.

In Cina lo spirito (*kuei*, femm. *yao*) è l'essenza di chi è andato incontro ad una morte inconsueta, spesso in occasione di un evento criminoso. Si credeva che gli spiriti dei banditi, per esempio, indugiassero a lungo nel luogo dell'esecuzione; se poi un parto si rivelava difficile, si attribuiva l'evento al fatto che la donna era passata, durante la gravidanza, vicino ad uno di quei luoghi, offendendo gli spiriti che vi si aggiravano. Lo spirito poteva addirittura cercare di intervenire direttamente nel corso del parto, sostituendosi all'anima buona del neonato.

Per influsso buddhista, si pensava che le anime popolassero, fino alla loro rinascita, uno spazio privo di forma e che dovessero essere nutrite dai parenti superstiti, pena la persecuzione per chi non si curava di loro. Sette mesi dopo la morte, veniva celebrata una grande cerimonia per le «anime affamate»: il sacerdote recitava le sue formule non soltanto per i parenti ma anche per le anime degli stranieri e per quelle di chi non aveva nessuno che provvedesse a lui. Cibi, modellini di case e monete di carta venivano in questa occasione dedicati ai morti e bruciati come offerte. Specialmente nel sud della Cina alcune barche di carta, spesso recanti a bordo una serie di immagini divine oppure delle lanterne a forma di fior di loto, venivano sospinte lungo la corrente dei fiumi, per illuminare la strada agli spiriti e agli spettri che dovevano attraversare il fiume della trasmigrazione. In ogni caso, quando una malattia o una calamità affliggeva il gruppo, ciò era sempre attribuito ad una inadeguata propiziazione degli spiriti.

In Giappone gli spiriti vaganti e adirati costituiscono una precisa categoria di defunti. Gli antenati trascurati possono rapidamente trasformarsi, da esseri benevoli, in tiranni perversi e maledicenti, che attaccano le loro stesse famiglie finché non ricevono in offerta cibi convenienti e opportune preghiere. Gli spiriti senza parentela (*muenbotoke*), coloro cioè che morivano senza discendenti e senza parenti che li potessero onorare, potevano attaccare anche gli estranei, soprattutto quelli particolarmente esposti, per stanchezza o debolezza, alla possessione spiritica.

Ma gli spiriti più pericolosi sono quelli di chi è morto di morte violenta, assassinato o vittima di una disgrazia: costoro diventano spiriti adirati (*onryō*), e richiedono speciali rituali per essere placati. Molti esempi significativi di questi spiriti furiosi si incontrano nella letteratura che va dall'VIII al X secolo: la storia del principe Sawara, per esempio, il quale, dopo una terribile carestia, morì in esilio di veleno. Per questo il principe scatenò sul suo paese una lunghissima serie di calamità. Allo spirito irato di un ministro, morto anch'egli in disgrazia e in esilio nel 903, fu attribuita l'impressionante serie di disastri naturali che devastarono la regione. In epoca più antica, gli spiriti corrucciati venivano raffigurati in forma di animali o di elementi naturali. Nelle successive rappresentazioni *nō*, invece, sono descritti come uomini e donne comuni, che soltanto alla fine rivelano la loro natura di spiriti e indossano in genere maschere cornute e lunghe parrucche.

La nozione degli spiriti intesi come entità senza pace, talora insepolte o invendicate, con un messaggio da comunicare o una missione da compiere, è assai diffusa, dunque, nelle credenze popolari di molte parti del mondo. Soltanto in rari casi, tuttavia, tali idee ricevono una qualche forma di riconoscimento nei testi dottrinali e negli insegnamenti ufficiali. [Vedi *ANIMA*; vedi anche *ALDILÀ*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

I comuni dizionari riportano in genere, con numerosi esempi, i diversi usi linguistici del termine *spirito* e degli altri termini affini. Invece i dizionari biblici e quelli ecclesiastici accennano appena alla questione. La *Shorter Encyclopaedia of Islam*, 1953, rist. Leiden 1974, contiene tuttavia un'ampia e importante voce sull'anima (*nafs*). Ed.A. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, I-II, 1926, rist. New Hyde Park/N.Y. 1968, raccoglie un gran numero di usanze e di credenze popolari [cfr. già, dello stesso autore, *The Belief in Spirits in Morocco*, Åbo 1920]. Per il mondo africano, cfr. G. Parrinder, *West African Psychology*, London 1951. Per i rituali indiani è ancora utile, benché risalente al 1920, Margaret S. Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, rist. New Delhi 1971. Numerosi studi recenti affrontano il tema degli spiriti nel mondo buddhista: R.F. Gombrich, *Precept and Practice*, Oxford 1971 (nello Sri Lanka); M.E. Spiro, *Buddhism and Society*, 1970, 2ª ed. Berkeley 1982 (in Birmania); St.J. Tam-

biah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge 1970; e infine Carmen Blacker, *The Catalpa Bow*, London 1975 (in Giappone).

GEOFFREY PARRINDER

STREGONERIA. Il termine stregoneria (ingl. *witchcraft*) abbraccia una vasta gamma di fenomeni. La parola *witch* deriva dal sostantivo *wicca*, «stregone» e dal verbo *wiccian*, «lanciare un incantesimo», entrambi in uso nell'inglese arcaico. Il concetto originario di stregoneria è collegato all'idea di sortilegio, un insieme di credenze e pratiche il cui scopo principale è quello di manipolare la natura a vantaggio della strega o del cliente della strega. Tre fenomeni completamente diversi sono stati indicati come stregoneria. Il primo è il semplice sortilegio, che si riscontra in tutto il mondo, in quasi tutti i periodi e in quasi tutte le culture. Il secondo è la presunta stregoneria diabolica del tardo Medioevo e degli inizi dell'epoca moderna in Europa. Il terzo è il revival pagano del XX secolo. Questo articolo tratterà in modo distinto questi tre fenomeni, in quanto le connessioni tra di essi sono poche e tenui.

Il semplice sortilegio. Il sortilegio più semplice è l'esecuzione meccanica di un'azione fisica allo scopo di produrne un'altra, come l'avere un rapporto sessuale in un campo seminato per assicurare un buon raccolto o il conficcare spilli in una effigie per causare il male. Tuttavia, il sortilegio va spesso oltre al semplice atto meccanico di invocare l'aiuto degli spiriti. Conficcare spilli nell'effigie di un dio aveva solitamente come fine quello di sprigionare il potere divino latente piuttosto che causare del male, ma tale potere può anche essere direttamente invocato. Ad esempio, se un membro della tribù dei Lugbara dell'Uganda veniva offeso, si recava alle tombe degli avi defunti ed invocava il loro aiuto. La differenza fra l'invocazione di un dio mediante atti magici e la preghiera religiosa non è chiara, ma la tendenza della magia è quella di cercare di assicurarsi, o almeno di propiziarsi, l'intervento del dio, mentre la religione vuole piuttosto implorare o supplicare la sua collaborazione.

Il semplice sortilegio, che può anche essere detto magia «bassa», è abitualmente esercitato da gente ignorante e semplice. Esso fa propri aspetti della magia, in modo implicito e inconsapevole, a differenza del sofisticato mondo dei maghi «alti», come gli astrologi e gli alchimisti, la cui filosofia è spesso strutturata in modo più profondo. L'alta magia è completamente diversa dalla bassa magia o dal semplice sortilegio e non è stata mai confusa con la stregoneria. Gli aspetti del mondo magico, esplicitamente professati dai maghi «alti» e sostenuti implicitamente da molti stregoni, consistono nel credere che esista un universo coerente, in cui tutte le parti interagiscono e si influenzano reciprocamente. In un tale universo esiste una relazione fra gli esseri umani e le stelle, le piante, i minerali e altri fenomeni naturali. Questo assioma è fatto proprio sia dalla scienza sia dalla magia, ma mentre la scienza cerca di dimostrare in modo empirico tali connessioni, la magia presuppone tutta una serie di nessi occulti o segreti. L'alta magia si avvicina alla scienza naturale, il semplice sortilegio alla tecnologia. Uno stregone fertilizza il campo, sgozzando su di esso un gallo a mezzanotte, un tecnico spargendovi lo sterco all'alba.

Il procedimento mentale che sta alla base del sortilegio è di ordine intuitivo piuttosto che analitico. Esso scaturisce da un'esperienza fortemente emozionale, che rappresenta una situazione di «crisi» nella vita di un individuo. In un momento di rabbia si lancia una maledizione contro qualcuno che ci ha offeso; se poco dopo la persona muore, si ha la sensazione di possedere una qualche forza ma al tempo stesso ci si sente in colpa; si è convinti che d'ora in poi alcuni poteri sono in nostro possesso. La metodologia empirica ignora tali momenti critici in quanto non si possono dimostrare per la loro irripetibilità, ma per quelle società in cui gli aspetti del mondo non sono regolati su base empirica tali eventi sono una prova diretta e convincente.

Gli Azande del Sudan meridionale distinguevano tre tipi di sortilegio. Il primo era una magia a carattere benevolo, che comprendeva gli oracoli, gli indovini e gli amuleti, il cui scopo era di ottenere fertilità e buona salute e di allontanare gli incantesimi malvagi. Questa magia benevola era un modo consolidato per far giustizia nella società zande. Il secondo genere di sortilegio aveva lo scopo di far del male alle persone che si odiavano e da cui si era ricevuta offesa, forse anche senza vi fossero validi motivi. Tutto ciò che comprometteva o inficiava la giustizia era condannato come antisociale. Il terzo genere di sortilegio era peculiare degli Azande: il possesso del *mangu*, una forza spirituale interiore che il maschio degli Azande poteva ereditare dal padre e la femmina dalla madre. I possessori del *mangu* tenevano incontri di notte, nei quali festeggiavano ed esercitavano la magia; usavano uno speciale unguento che li rendeva invisibili, facevano uscire i loro spiriti in modo da impadronirsi delle anime delle loro vittime per mangiarle, avevano rapporti sessuali con i demoni che apparivano loro nelle sembianze di animali. Rappresentavano l'essenza del male ed erano una fonte di terrore per gli altri Azande. Tuttavia gli Azande li usavano come comodi capri espiatori: per ogni disgrazia che si abbatteva sulla comunità zande o su un

singolo individuo si poteva dare la colpa al temuto *mangu*.

Di solito il sortilegio ricopre alcune funzioni all'interno della società. In alcune società si fonde con la religione pubblica, e un sacerdote o una sacerdotessa può compiere riti per far piovere, far maturare il raccolto, procurare la pace o assicurare la vittoria nella guerra. Quando questi atti sono compiuti in pubblico e per il bene pubblico, essi possono essere avvicinati tanto alla religione quanto alla magia e generalmente si ritiene abbiano una funzione sociale positiva. Ma quando sono compiuti in privato e per scopi privati, sono visti con sospetto. Sia i culti Vudu di Haiti, sia quelli Macumba del Brasile, fanno distinzione di forma tra il sortilegio religioso pubblico e quello privato; quest'ultimo è condannato. La differenza tra magia pubblica e privata spesso viene ad identificarsi con la distinzione più usuale tra magia «buona» e magia «cattiva».

Il sortilegio può avere diverse funzioni sociali: mitigare le tensioni sociali; definire e sorreggere i valori sociali; spiegare o controllare i fenomeni, causa di terrore; dare la sensazione di avere un certo potere sulla morte; accrescere la solidarietà di una comunità contro gli estranei; procurare dei capri espiatori alle comunità colpite da calamità; perfino fornire una specie di giustizia sommaria. Il sortilegio privato ha la funzione supplementare di fornire al debole, a chi non ha potere e al povero una maniera sostitutiva di far vendetta. Nei periodi di grande tensione sociale, ad esempio al verificarsi di una pestilenza o di una sconfitta in guerra, il ricorso al sortilegio tende a crescere in modo più frequente e più intenso. In tali situazioni le stesse streghe possono diventare i capri espiatori per una comunità la cui magia ha fallito. Gli antropologi hanno osservato che, in tali circostanze di tensione, il sortilegio spesso può non essere utile perché può esacerbare e può prorogare le tensioni sociali piuttosto che attenuarle.

Stregoni, *medicine men*, o *curanderos* sono maghi che, per definizione, hanno una funzione positiva nella società, perché il loro compito è di curare le persone colpite dagli effetti della magia a carattere malevolo. Le persone consultano gli stregoni per avere sollievo dalla malattia o da altre disgrazie attribuite ad atti di stregoneria; le autorità di tribù e villaggi li convocano per debellare la siccità o altre calamità che colpiscono le comunità. Danze o altri riti, come quelli compiuti dai danzatori *ndakó-gboyá* della tribù dei Nupe, servono per scoprire e respingere le streghe e gli spiriti maligni. I danzatori *ndakó-gboyá* indossavano maschere alte e cilindriche ed identificavano gli stregoni chinando dinanzi a loro queste strane sagome. Un tale sortilegio, a scopi protettivi, viene ad assumere una particolare importanza sociale in tempo di carestia, guerra o altri particolari momenti di crisi nella comunità.

Più che essere un insieme ben definito di atti e credenze, sortilegio è un termine di carattere generale che comprende i diversi modi in cui esso è inteso nelle varie società e all'interno di una data società nel corso del tempo. Tra i Nyakyusa della Tanzania si pensava che gli stregoni malevoli potessero essere di entrambi i sessi. Erano spesso accusati di divorare gli organi interni dei vicini o di prosciugare completamente il latte del bestiame. I Pondo del Sud Africa abitualmente pensavano che le streghe fossero donne, la cui principale imputazione era quella di avere rapporti sessuali con spiriti malvagi. Una delle ragioni di questa differenza è che i Nyakyusa erano sessualmente sicuri, ma con problemi di carattere nutrizionale, e così manifestavano la loro insicurezza in termini di cibo, mentre i Pondo, che erano più insicuri sessualmente, manifestavano le loro paure in termini sessuali. Il ruolo della stregoneria è cambiato nel tempo tra i Bakweri del Camerun. Prima degli anni Cinquanta i Bakweri erano minacciati dalla povertà e da un basso tasso di natalità, e traducevano questi aspetti negativi in un atteggiamento di timore generalizzato nei confronti del sortilegio. Negli anni Cinquanta il loro stato economico migliorò in modo radicale, grazie ad un boom nella produzione di banane. La nuova condizione economica fornì l'occasione dapprima per il proscioglimento catartico degli stregoni sospetti e poi per l'attenuazione delle accuse, a cui seguì un relativo periodo di calma. Negli anni Sessanta ritornarono le cattive condizioni economiche e il timore verso il sortilegio ritornò in vita.

Esempi di sortilegio praticamente esistono in tutte le società odierne, come pure in quelle passate. Le società classiche greco-romana ed ebraica, da cui deriva la civiltà occidentale, ospitavano una grande varietà di sortilegi, dai rituali pubblici molto vicini alla religione alle attività delle orrende megere descritte dal poeta classico Orazio. Vestite di macabri lenzuoli funebri, con le facce pallide ed orrende, a piedi nudi e scapigliate, si incontravano di notte in posti solitari, raspavano il suolo con le loro dita a forma di artigli e invocavano gli dei degli Inferi. I Greci facevano distinzioni teoriche fra tre specie di magia. La più alta era la *theourgia*, un tipo di pubblica liturgia «che faceva cose di competenza degli dei [*theoi*]», in cui magia e religione si mescolavano. *Mageia* era quella che si avvicinava di più alla precedente forma di magia; i suoi praticanti facevano uso delle arti della magia in forma privata, per ottenere benefici per sé o per i propri clienti. *Goēteia* era la forma più bassa; «propagatori» di incantesimi e di miscugli di pozioni, i suoi praticanti erano rozzi, ignoranti e molto temuti.

L'idea di sortilegio, nella maggior parte delle culture, comprendeva gli incantesimi, che si pensava fossero efficaci a richiamare gli spiriti in aiuto dello stregone. In molte società la connessione tra sortilegio e spiriti non era esplicitamente espressa. Invece, nel pensiero greco-romano e in quello ebraico, tale legame si esprimeva in termini ben definiti e complessi. I Greci credevano che tutti gli stregoni fossero aiutati da spiriti chiamati *daimones* o *daimonia*. Il «demone» greco poteva essere o malevolo o benevolo. Poteva essere quasi un dio (*theos*), oppure uno spirito subalterno. Nel pensiero di Plotino (205-270 d.C.) e di altri neoplatonici, i demoni avevano una dignità ontologica a mezzo tra gli dei e l'uomo. Gli Ebrei andarono sviluppando l'idea del *mal'akh*, che in origine era una manifestazione della potenza di Dio, per diventare poi uno spirito indipendente inviato da Dio con la funzione di messaggero. Nelle traduzioni greche dall'ebraico, *mal'akh* divenne *angelos*, «messaggero». I cristiani, infine, associarono gli «angeli» ai «demoni» greci e li definirono, dal punto di vista ontologico, come esseri a mezzo tra Dio e gli uomini. Ma un altro elemento influenzò gli scritti apocalittici del periodo ellenistico (200 a.C.-150 d.C.): la credenza in spiriti cattivi capeggiati da Satana, il signore del male. L'idea aveva precedenti limitati nell'Ebraismo delle origini, ma acquistò rilevanza nel periodo ellenistico, grazie all'influenza del Mazdaismo iranico, o Zoroastrismo. Sotto tale influenza i cristiani divisero i *daimones* greci in due gruppi: gli angeli buoni e i demoni cattivi. Si pensava che i demoni fossero angeli che, sotto la guida di Satana, si erano ribellati a Dio, diventando così spiriti cattivi. Gli stregoni cercavano di costringere gli spiriti ad eseguire i loro voleri, ma gli angeli che obbedivano a Dio non li si poteva costringere, cosicché si pensava che una pratica di sortilegio potesse aver esito positivo con l'aiuto dei demoni cattivi. Questa era l'idea centrale della seconda varietà di stregoneria, quella legata al culto del diavolo, che si diffonde nel tardo Medioevo e nel periodo rinascimentale in Europa.

La stregoneria europea. Sebbene il semplice sortilegio sia sempre esistito, un nuovo genere di stregoneria, collegata al diabolico, si sviluppò in Europa nel Medioevo ed all'inizio dell'età moderna. Il concetto cristiano di diavolo trasformò l'idea di stregone in quella di strega, frequentatrice di demoni e soggetta a Satana. Sin dal 1880 questo genere di stregoneria diabolica è stato oggetto di quattro diversi indirizzi interpretativi. Il primo, che si radicava nel liberalismo classico del XIX secolo, considerava la stregoneria come un'invenzione degli ecclesiastici avidi e superstiziosi, bramosi di perseguitare le streghe in maniera da aumentare il proprio potere e la propria ricchezza. Il secondo indirizzo, quello di Margaret Murray, sosteneva che la stregoneria era ciò che era sopravvissuto della vecchia religione pagana precristiana in Europa. Questa religione (che non era mai esistita nella forma coerente pretesa dalla studiosa) era considerata dalla Murray la religione della maggioranza della gente umile nel XVII secolo, nonostante le continue persecuzioni da parte delle autorità cristiane. La teoria della Murray, che ebbe una grande influenza dagli anni Venti agli anni Cinquanta, ma che non era sostenuta da prove sicure, è ora rifiutata da tutti gli studiosi. Il terzo indirizzo ha come centro di interesse la storia sociale della stregoneria e si propone di analizzare i vari tipi di accuse mosse alle streghe in Europa, così come gli antropologi hanno fatto per altre società. Il quarto indirizzo analizza l'evoluzione dell'idea di stregoneria a partire dall'insieme di elementi raccolti nel corso dei secoli. Oggigiorno la maggior parte degli studiosi si rifà all'uno o all'altro di questi due ultimi indirizzi.

Sviluppo storico. Il primo elemento costitutivo della stregoneria diabolica era il semplice sortilegio, proprio della stregoneria europea ma diffuso anche altrove. Esso continuò ad essere presente durante il periodo della cosiddetta «mania delle streghe» e invero non è ancora oggi venuto meno. Senza questo elemento fondamentale, la stregoneria non sarebbe mai esistita. Il secondo elemento collegato al primo consisteva nella sopravvivenza del folclore e della religione pagana nell'Europa cristiana, o piuttosto nella sopravvivenza tangibile e nella trasformazione di alcuni elementi tratti *dal* paganesimo. Il *Canon Episcopi*, un documento legale del regno dei Franchi pubblicato intorno all'anno 900, condanna «le donne stregate... che credono di cavalcare di notte su animali insieme a Diana, la dea pagana... Tali fantasie sono state insinuate nelle menti di gente senza fede non da Dio, ma dal diavolo». La cavalcata sfrenata con Diana (il nome classico attribuito alla dea teutonica della fertilità Hilda, Holda o Bertha) richiama il «selvaggio corteo di cacciatori», un gruppo di spiriti che seguiva una divinità teutonica maschile o femminile. Tali spiriti si credeva cavalcassero di notte soffiando nei loro corni e colpendo ogni uomo che avesse avuto la temerarietà o la cattiva sorte di incontrarli.

Un altro elemento che contribuì allo sviluppo della stregoneria diabolica in Europa fu l'eresia cristiana. La formulazione classica della stregoneria risale al XV secolo. Gli elementi principali sono: 1) il patto con il diavolo, 2) il formale ripudio di Cristo, 3) l'incontro notturno segreto, 4) la cavalcata notturna, 5) la dissacrazione dell'eucarestia e del crocifisso, 6) l'orgia, 7) l'infanticidio propiziatorio, 8) il cannibalismo. Ognuno di questi elementi derivava dalle varie accuse mosse

contro gli eretici medievali. L'eresia divenne il tramite attraverso cui il sortilegio fu collegato al diavolo. Nel primo processo ufficiale del Medioevo, tenutosi ad Orléans nel 1022, gli eretici furono accusati di fare orge di notte in segreto, di richiamare gli spiriti del male, di uccidere e cremare i bambini concepiti in precedenti orge e di usare le loro ceneri per una blasfema parodia dell'eucarestia, di rinunciare a Cristo, di dissacrare il crocifisso e di rendere omaggio al diavolo. La storia di tali imputazioni risale perlomeno alla corte di Antioco IV Epifane di Siria (176-165 a.C.), che rivolgeva simili accuse agli ebrei; i pagani romani le usavano contro i cristiani ed i primi cristiani contro gli gnostici. Agli inizi dell'XI secolo un dotto deve aver riesumato le imputazioni dai resoconti patristici sull'eresia gnostica e deve averle rivolte al gruppo di Orléans, applicando le idee archetipiche comuni nel Medioevo: un eretico è un eretico, e qualsiasi cosa faccia un eretico, anche un altro eretico deve farla. Così l'*idea* di eresia, più che non l'eresia vera e propria, divenne la base della connessione eresia-stregoneria. Anche alcuni gruppi ereticali posteriori come, ad esempio, la setta del Libero Spirito furono accusati di simili crimini diabolici. Tuttavia, non fu così per tutti gli eretici. Nel complesso le accuse furono circoscritte a quei gruppi che avevano una qualche connessione con il dualismo, la dottrina secondo cui esistevano due principi coeterni anziché uno solo, i principi del bene e del male, che lottavano per il predominio sul cosmo. L'influenza dualistica sulla maggior parte delle eresie medievali era indiretta, sul Catarismo, invece, non solo fu diretta, ma anche molto forte.

Il Catarismo era una eresia dualistica arrivata nell'Europa occidentale nel 1140 dai Balcani. Ebbe una forte ascendenza nella Francia meridionale e nell'Italia settentrionale per oltre un secolo e dominò la cultura della Linguadoca e del Midi intorno al 1200; fu soppresso dalla crociata contro gli Albigesi ed estirpato dall'Inquisizione. I Catari credevano che la materia, e in particolare il corpo umano, fosse stata creata dal dio del male, il cui intento era di trattenere lo spirito nella «tomba corrotta della carne». Il dio del male è Satana, signore di questo mondo, dominatore di tutte le cose materiali ed abile nell'indirizzare i desideri degli uomini verso di esse. Il danaro, il sesso, il successo mondano erano dominio del diavolo. Queste dottrine posero il diavolo al centro dell'attenzione, come mai era stato fatto dal tempo dei Padri del deserto un migliaio di anni prima. Non fosse altro che per respingere le teorie catare, i teologi della Scolastica dovettero dare al diavolo ciò che gli era dovuto. Il considerare, come facevano i Catari, Satana il signore delle cose di questo mondo può anche aver condotto qualcuno, che desiderava le cose terrene, all'adorazione di Satana.

La teologia scolastica è stata quella che ha contribuito maggiormente alla formazione del concetto di strega. La tradizione risalente ai primi Padri della Chiesa ha sostenuto che la comunità cristiana, che formava il corpo mistico di Cristo, era contrastata da un gruppo ostile che formava il corpo mistico di Satana, composto da pagani, eretici, ebrei e altri non credenti. Non era solo il senso di giustizia ma il senso del dovere che muoveva il cristiano a lottare contro questa schiera peccaminosa. Le vite dei santi e le leggende delle intense lotte dei Padri del deserto contro le forze demoniache tennero in vita questa tradizione, che fu rinvigorita dal dualismo cataro. Dal XII al XIV secolo gli scolastici svilupparono la tradizione del corpo di Satana, ne perfezionarono i dettagli e le diedero una più solida base razionale. Estesero il regno del diavolo fino ad includere gli stregoni, che consideravano un genere particolare di eretici. I semplici stregoni erano divenuti, nel pensiero scolastico dominante nel tardo Medioevo, i servi di Satana.

L'idea di patto era ciò che univa gli stregoni e gli eretici a Satana. Il concetto di patto era stato divulgato nell'VIII secolo dalle traduzioni della leggenda di Teofilo, del VI secolo. Questo racconto narra di Teofilo, un ecclesiastico che vendette l'anima al diavolo in cambio di una promozione gerarchica. Egli incontrò il diavolo tramite un mago ebreo e firmò un patto formale con il «demonio», allo scopo di realizzare i suoi desideri. Gli scolastici ricavarono parecchie idee sinistre dalla leggenda di Teofilo. Sulla base delle proprie teorie, essi trasformarono la persona, che faceva il patto, da semplice contraente in abietto schiavo di Satana, che abiurava Cristo, faceva atto di vassallaggio al «signore delle tenebre» e baciava i genitali del signore o il suo deretano, in segno di sottomissione. Gli scolastici ampliarono altresì l'idea di patto in modo da includere anche l'adesione fatta in termini impliciti con la stessa dignità di quella esplicita. In realtà non si doveva firmare un contratto per essere membro dell'esercito di Satana; chiunque – eretico, stregone, ebreo, musulmano – si opponeva coscientemente alla comunità cristiana, che è il corpo di Cristo, si riteneva avesse fatto un patto implicito con il diavolo ed era annoverato tra i suoi servi.

Il passaggio dalla filosofia platonica a quella aristotelica nel corso del XIII e XIV secolo incoraggiò il processo di demonizzazione delle streghe. Il pensiero platonico ammetteva l'esistenza di una magia naturale, moralmente neutrale, che stava tra il miracolo divino e l'illusione demoniaca; ma l'aristotelismo respingeva la magia naturale e negava l'esistenza di forze naturali oc-

culte. Se non esisteva alcuna magia naturale, ne conseguiva che i prodigi si ottenevano o con il miracolo divino o con l'influsso demoniaco. Gli stregoni costringono o utilizzano le potenze soprannaturali, e poiché Dio e gli angeli non possono essere costretti o utilizzati, le potenze con cui gli stregoni trattano devono essere demoniache, lo sappiano chiaramente o no. Così la logica scolastica respingeva il semplice sortilegio, considerandolo una stregoneria demoniaca.

In seguito la teologia fece una logica connessione tra stregoneria ed eresia. Per eresia si intende ogni dottrina che si oppone con ostinazione a quella ortodossa. Chi si serve dei demoni è schiavo del diavolo più che di Dio e chi serve il diavolo ammette esplicitamente che la corretta teologia comporta il servire il diavolo piuttosto che Dio: questa era la peggiore eresia immaginabile.

L'ultimo fattore che comportò la trasformazione del sortilegio in stregoneria diabolica fu l'Inquisizione. La connessione del sortilegio con l'eresia significava che il sortilegio poteva essere perseguito con una severità maggiore di prima. Le ultime leggi romane promulgate contro il sortilegio erano estremamente severe, ma all'inizio del Medioevo il semplice sortilegio, o magia naturale, era trattato con una certa indulgenza. Spesso era ignorato: se scoperto, comportava una semplice penitenza, seppur abbastanza rigida. Alcuni elementi del semplice sortilegio furono incorporati nella pratica cristiana, come si è visto nella combinazione di preghiere cristiane e di formule magiche pagane comunemente recitate dai parroci in Inghilterra nel X ed XI secolo. D'altro canto le punizioni inflitte per l'eresia erano severe. Agli inizi del Medioevo non ci fu una vera e propria repressione dell'eresia, ma nel 1198 Innocenzo III ordinò l'esecuzione di chi, giudicato colpevole e scomunicato, persisteva nell'eresia. Tra il 1227 ed il 1235, con una serie di decreti, fu istituita l'Inquisizione papale. Nel 1233 Gregorio IX accusò gli eretici valdesi, che in realtà erano moralisti evangelici, di praticare il culto di Satana. Nel 1252 Innocenzo IV autorizzò l'uso della tortura da parte dell'Inquisizione e Alessandro IV (1254-1261) le dette pieni poteri su tutti i casi di sortilegio che comprendevano l'eresia. Poco alla volta quasi tutto il sortilegio finì per essere incluso sotto l'etichetta di eresia.

L'Inquisizione non fu mai ben organizzata o particolarmente efficace; in realtà, la maggior parte dei casi di stregoneria furono giudicati davanti alle corti secolari. Nondimeno, l'Inquisizione fornì uno strumento importante alla «mania» delle streghe: i manuali degli inquisitori. Questi manuali indicavano agli inquisitori quali indizi erano da cercare per individuare il satanismo, quali domande fare e quali risposte aspettarsi; una volta ottenute le risposte attese, o con la tortura o con la minaccia della tortura, gli inquisitori le inserivano opportunamente in resoconti ufficiali, che venivano poi aggiunti al nucleo delle «prove» che le streghe volavano nell'aria, adoravano il diavolo o sacrificavano bambini. È difficile pensare che qualcuno in quel periodo non abbia praticato il satanismo, ma è ancora più difficile immaginare che sia esistito un diffuso satanismo. La maggior parte degli accusati era innocente, almeno per quanto riguarda il culto del diavolo.

La «mania» delle streghe. Fino alla metà del XV secolo le esecuzioni per stregoneria si contavano nell'ordine delle centinaia, ma dal 1450 al 1700 – il periodo del Rinascimento e degli inizi della scienza moderna – centomila persone possono essere morte in quella che è stata chiamata la grande «mania» delle streghe. La «mania» delle streghe trova una spiegazione nella diffusione, durante un periodo di intensa inquietudine sociale, degli elementi intellettuali sopra riassunti da parte dell'Inquisizione, delle corti secolari, e soprattutto per mezzo del sermone. La popolarità del sermone, nel tardo Medioevo e nell'età della Riforma, spiega come si diffondessero le credenze sulle streghe in un periodo in cui i movimenti intellettuali dominanti, come il nominalismo e l'umanesimo, sottovalutavano o addirittura ignoravano la stregoneria. Ad esempio, il mistico Johannes Tauler, capace di grandi speculazioni teologiche, sapeva anche utilizzare sinistre demonologie nei suoi sermoni per conferire loro maggior forza propedeutica nei confronti dei suoi confratelli. L'invenzione della stampa ebbe la sua parte nella diffusione del male. Nel 1484 papa Innocenzo VIII emise una bolla che confermava l'approvazione papale per i procedimenti dell'Inquisizione contro le streghe, e questa bolla fu inserita come prefazione al libro *Malleus maleficarum* (Il martello delle streghe), scritto da due inquisitori domenicani. Pubblicato nel 1486, il *Malleus* ebbe molte edizioni in lingue diverse e vendette un numero di copie superiore ad ogni altro libro, ad eccezione della Bibbia, sia nel mondo cattolico, sia in quello protestante. In modo pittoresco, il *Malleus* descriveva le attività diaboliche e orgiastiche delle streghe e contribuiva a convincere l'opinione pubblica che un complotto universale capeggiato da Satana minacciava tutta la società cristiana.

Paure di complotti universali aumentano nei periodi di forti tensioni sociali. Nei secoli XV e XVI si assisté alla crescita dell'inquietudine escatologica, alla credenza diffusa che fossero imminenti l'arrivo dell'Anticristo, il ritorno del Salvatore e la trasformazione del mondo. Con l'acuirsi della spaccatura religiosa tra Cattolicesimo e Protestantesimo, nel XVI secolo, ed il suo trasformarsi in guerra religiosa, i timori escatologici si fecero

più forti. I cattolici consideravano i protestanti soldati di Satana, mandati per distruggere la comunità cristiana; i protestanti consideravano il papa come l'Anticristo. Il terrore della stregoneria e la persecuzione delle streghe crebbe, sia nelle regioni cattoliche, sia in quelle protestanti, toccando il vertice tra il 1560 e il 1660, quando le guerre di religione raggiunsero il punto culminante. Non c'erano grandi differenze nel modo in cui cattolici e protestanti consideravano la stregoneria. I protestanti, che respingevano moltissime delle variazioni dottrinarie avvenute nel Medioevo, accettavano quasi senza modificarle le credenze riguardanti le streghe. Lutero dichiarava che tutte le streghe dovevano essere bruciate come eretici che stavano con Satana; le persecuzioni, nelle regioni governate dai calvinisti, erano paragonabili a quelle che avvenivano nelle aree cattoliche e luterane. Milioni di persone furono perseguitate e decine di milioni furono terrorizzate e minacciate nel corso di una delle più durature e più strane allucinazioni della storia. La «mania» era ristretta quasi esclusivamente all'Europa occidentale e alle sue colonie. Poiché il culto del diavolo perde in pratica di significato al di fuori di una struttura concettuale cristiana, esso non aveva diffusione in aree non cristiane. Sebbene la Chiesa cristiana orientale condividesse con la Chiesa occidentale le stesse credenze sul potere di Satana, essa non fece l'esperienza della «mania» delle streghe. L'assenza di questo fenomeno nelle Chiese orientali conferma l'ipotesi secondo la quale, perché una «mania» esploda, sono richiesti tre elementi: 1) un'appropriata struttura intellettuale; 2) la mediazione di quella struttura dall'*élite* alla gente in genere; 3) forti tensioni e timori sociali.

Scettici come Johan Weyer (attivo intorno al 1563) e Reginald Scot (attivo intorno al 1584), che scrissero contro la credenza nella stregoneria, erano rari e spesso la ricompensa per i loro sforzi era la persecuzione. Ad esempio, Weyer fu egli stesso accusato di stregoneria. Più tipiche di quel periodo furono le opere del sovrano erudito Giacomo I d'Inghilterra e VI di Scozia (morto nel 1625). Personalmente terrorizzato dalle streghe, Giacomo incoraggiò la loro persecuzione, scrisse un libro contro di esse, caldeggiò la formulazione dello statuto del 1604 contro il patto e l'adorazione del diavolo, e commissionò una traduzione delle Scritture (la Versione autorizzata o Bibbia di Re Giacomo), che deliberatamente traduceva alcune parole ebraiche (come *kashshaf*) con «strega», in modo da produrre testi come «Non devi tollerare che una strega viva», che sostenevano così il suo disegno di sopprimere legalmente la stregoneria. Nel 1681 Joseph Glanvill poteva ancora pubblicare una seconda edizione popolare di un'opera che appoggiava la credenza nella stregoneria diabolica. Ma, a partire da quel momento, la «mania» incominciò a venir meno. Il pensiero cartesiano e scientifico non dava spazio alla stregoneria; le autorità ecclesiastiche e civili convenirono che le persecuzioni delle streghe non avevano più necessità di esistere, e la società europea si accinse a vivere due secoli (1700-1900) di relativa pace e prosperità. La situazione di maggior scompiglio, in quei due secoli, fu la rivoluzione francese; accadde in un contesto intellettuale (l'Illuminismo) in cui il ritorno alle credenze nelle streghe era impossibile. La società europea trovò altre ragioni che non la stregoneria per demonizzare aristocratici, ebrei, comunisti, capitalisti, imperialisti o chiunque diventasse oggetto di odio. Le ultime esecuzioni per stregoneria avvennero in Inghilterra nel 1684, in America nel 1692, in Scozia nel 1727, in Francia nel 1745 e in Germania nel 1775.

Stregoneria e società. La credenza nella stregoneria diabolica rivestiva anche funzioni sociali, la più importante delle quali era quella di fornire un capro espiatorio. A volte questo processo era conscio ed aveva risvolti cinici, come quando Enrico VIII, alla lista delle false accuse a carico di Anna Bolena, aggiunse anche quella di stregoneria. Il più delle volte si trattava di un processo inconscio. Se si è impotenti, ci va male il raccolto o si cade malati, si è portati a dare la colpa ad una strega, non solo perché così ci si sente esenti da responsabilità, ma anche perché credere che sia stata una strega a causare un problema ci dà l'illusione di essere in grado di risolverlo. Se è stato Dio o il fato a provocare una malattia, non vi è rimedio; se invece è stata una strega, allora si può guarire dandole la caccia e punendola.

Un'altra funzione della credenza nella stregoneria era quella di promuovere la coesione fra le comunità cristiane, postulando l'esistenza di un potente nemico esterno ad esse. Le streghe venivano così ad assumere un ruolo simile a quello dei nemici esterni nelle guerre del mondo d'oggi e cioè quello di unire la gente contro una comune minaccia.

Gli storici hanno notato una serie di correlazioni tra le accuse alle streghe e la posizione sociale. La maggior parte delle persone accusate aveva generalmente un'età fra i cinquanta ed i sessant'anni; gli accusati avevano pochi figli rispetto alla norma; raramente si accusavano di stregoneria i bambini, che spesso erano però ritenuti sue vittime; chi veniva accusato di stregoneria era già stato precedentemente accusato di altri crimini in modo più frequente del solito, soprattutto turpiloquio, falsa testimonianza, furto e violenze sessuali. Brontolare continuamente, avere un carattere scontroso, essere facile al litigio e all'imprecazione, tutti questi fattori aumentavano le probabilità di essere accusato.

La condizione sociale di chi era accusato di stregoneria era solitamente bassa o medio bassa, sebbene a volte venissero coinvolti anche magistrati, mercanti e altre personalità di rilievo. Chiunque avesse a che fare con la medicina, le levatrici in particolar modo, erano suscettibili di sospetto, dato che malattia e morte facilmente erano messe in relazione con la stregoneria.

La relazione venutasi a creare tra la stregoneria e le donne è il dato sociale più sorprendente. Sebbene in alcune aree, e per un breve periodo di tempo, siano stati accusati di stregoneria più uomini che donne, si è quasi sempre verificato l'opposto, e nell'intero corso della storia della «mania» delle streghe le donne superavano gli uomini con un rapporto per lo meno di tre a uno. Ad esempio, nel New England l'ottanta per cento degli accusati erano donne. Nel XVI secolo vivevano da sole più donne che uomini. Essendo a quel tempo la società europea strutturata in modo patriarcale, una donna che viveva da sola, senza l'appoggio di un padre o di un marito, non aveva alcuna influenza e non godeva affatto di risarcimenti legali o sociali per i torti subiti. Queste donne qualche volta si ribellavano alla società con crimini fatti di nascosto, come provocare incendi dolosi o praticare sortilegi che erano difficili da scoprire. Esse naturalmente tendevano anche a lamentarsi o ad imprecare più di quelle persone che avevano una effettiva influenza nella società. Una vecchia donna, debole fisicamente, isolata socialmente, indigente finanziariamente e legalmente impotente, poteva sperare di impedire i soprusi soltanto con i suoi incantesimi. Ma la spiegazione di ciò si trova solo in parte nelle particolari condizioni sociali. La misoginia, che fa immaginare le donne legate alla stregoneria, scaturiva dal profondo ed aveva antiche radici psicologiche. C.G. Jung, Mircea Eliade, Wolfgang Lederer, ed altri, hanno commentato la forte ambivalenza che ha avuto la donna nelle religioni, nelle mitologie e nelle letterature dominate dagli uomini. L'idea maschile dell'archetipo femminile è così tripartita: la donna è la dolce, casta vergine; è la gentile madre; è la strega depravata, sensuale. Dal XII secolo, la società cristiana creò un simbolo irresistibile, che incarnava le prime due caratteristiche della donna nella Vergine Santissima, Madre di Dio. A mano a mano che il potere del simbolo della Vergine Maria aumentava, il lato ombroso, il simbolo della strega, doveva trovare uno sbocco per il suo potere corrispettivo. Nelle antiche religioni politeistiche la parte oscura dell'archetipo femminile è stata integrata con la parte luminosa nelle immagini delle divinità moralmente ambivalenti come Artemide. Privata della parte positiva dell'archetipo, l'immagine cristiana della strega divenne completamente negativa. Nel periodo della «mania» delle streghe, questa immagine unilaterale negativa venne proiettata sugli esseri umani, e la strega, non più solo semplice incantatrice, divenne l'incarnazione della megera. Altri postulati androcentrici, nelle religioni rette dal maschio, incoraggiarono tale connessione. Dio, la principale forza del bene, era immaginato con attributi maschili, e così anche il diavolo, la principale forza del male, era pensato in forme maschili. Giacché si credeva che i seguaci del diavolo fossero sottomessi a lui sessualmente, ne conseguiva che essi dovessero essere delle donne, ed alcune di esse descrivevano i loro rapporti sessuali con il diavolo con foschi dettagli.

I processi alle streghe, celebrati nel 1692 nella città di Salem, nel Massachusetts, sono stati oggetto di attente analisi sociali. Sebbene la prima impiccagione di una strega nello stato del New England fosse avvenuta nel 1647, fu a Salem nel 1692, quando la «mania» delle streghe stava già sparendo in Europa, che le colonie realizzarono la più impressionante serie di processi alle streghe, in cui diciannove persone furono giustiziate. La caccia alle streghe iniziò dopo che un gruppo di ragazzine diventarono isteriche mentre giocavano alla magia ed i loro genitori supposero che potevano essere vittime di un incantesimo. A quel tempo il villaggio di Salem era travagliato da una annosa disputa a riguardo della chiesa. Ad un impopolare pastore, John Bayley, ne era seguito uno discusso, Samuel Parris, nel 1689, proprio quando in Inghilterra stava avvenendo una rivoluzione e le direttive delle autorità giungevano in modo confuso. Gli abitanti del villaggio si divisero in due fazioni, una che appoggiava Parris e l'altra che gli si opponeva e, poiché non esisteva nessun mezzo istituzionalizzato per esprimere il dissenso, esso prese la forma dell'ingiuria e della diffamazione.

Il risultato fu la violenta esplosione di divisioni morali profondamente sentite, generate dalle dispute sul modo di governare la chiesa; problemi di vicinato e questioni familiari rendevano più aspra la disputa. Salem era un piccolo villaggio premoderno, in cui tutti si conoscevano: una situazione che incoraggiava la gente a mettere in correlazione eventi sfortunati con individui impopolari e ad accusarli per le proprie disgrazie. Profondamente religiosi, ad un livello raramente riscontrabile in Europa a quel tempo, i puritani del New England non potevano concepire la lotta nel loro villaggio in termini puramente naturali, personali e politici, ma la intendevano in termini religiosi, come espressione della lotta cosmica tra Cristo e Satana, tra il bene ed il male. La tradizione della credenza nell'esistenza della stregoneria era un mezzo perfettamente adatto ad esprimere tali convincimenti. In molte città e villaggi esistevano controversie politiche, senza che essi diventassero centri della «mania» delle streghe; è

chiaro che tali controversie non producono automaticamente accuse alle streghe e non ne possono essere considerate la causa. La maggior parte degli studiosi più attenti danno una grande importanza alla storia delle idee religiose ed evitano connessioni semplicistiche tra i fenomeni esterni e la credenza nelle streghe. Calamità e controversie possono produrre accuse alle streghe solo in presenza di certi sistemi di valori. Ma tali tensioni sociali, dove ci siano quei sistemi di valori, possono provocare lo scoppio di una persecuzione contro le streghe.

Stregoneria moderna. I secoli XVIII e XIX, con il loro secolarismo, scientismo e progressismo, non favorirono alcun tipo di credenza nelle streghe. Tuttavia, già nel XIX secolo si erano create le basi per un nuovo stato di cose, che doveva portare alla terza importante categoria di stregoneria: il neopaganesimo. Franz-Josef Mone, Jules Michelet ed altri scrittori della metà del XIX secolo ritenevano che la stregoneria europea fosse in effetti un diffuso culto della fertilità sopravvissuto al paganesimo precristiano. Tali argomentazioni influenzarono antropologi e studiosi di folclore, a cavallo dei due secoli, come James Frazer, Jessie Weston e Margaret Murray. Un documento, per nulla attendibile, intitolato *Aradia. The Gospel of the Witches* fu pubblicato nel 1899 da Charles Leland. Basato sulla presunta prova che la stregoneria era sopravvivenza di un culto della fertilità, *Aradia* influenzò la Murray ed altri antropologi del XX secolo. Ma, ciò che più importa, l'interesse per l'occulto raggiunse anche intellettuali e poeti come Algernon Blackwood e Charles Baudelaire. Agli inizi del XX secolo l'occultismo godette di una certa popolarità, specialmente fra «dandies» e «bohémiens», e maghi, come Aleister Crowley, che si definì «la Grande Bestia» e attrasse alcuni seguaci. Le loro dottrine erano un misto di alta magia e basso sortilegio, inclini al satanismo, all'edonismo, basate su argomentazioni di dubbio valore storico e filosofico e semplice ironia.

La tradizione occulta di Crowley confluì nell'antropologia, basata sullo spurio culto della fertilità, dei seguaci di Margaret Murray, tra gli anni Quaranta e Cinquanta, per dar vita ad un nuovo fenomeno. Mentre il famoso letterato Robert Graves stava scrivendo il suo fantasioso e del tutto irreale *White Goddess* (1948) su di un preteso diffuso culto della dea della terra e della luna, la moderna stregoneria era in gestazione nella mente di un inglese di nome Gerald Gardner. Secondo i suoi seguaci, Gardner, nato nel 1884, era stato iniziato all'antica religione nel 1939 da una strega del New Forest, di nome Old Dorothy Clutterbuck. In realtà, Gardner ha inventato quella religione, a partire dalla lettura delle opere dei seguaci della Murray e di Aleister Crowley, e sulla base delle esperienze fatte in organizzazioni occulte come l'Ordine Ermetico dell'Alba d'Oro e l'Ordine del Tempio dell'Oriente di Crowley. La pretesa di Gardner di essere il mediatore di un'antica religione era falsa, ma diede vita ad un crescente movimento religioso che ha guadagnato molti seguaci, specialmente nei paesi anglosassoni. Quali che siano state le sue origini, divenne di diritto un vero e proprio movimento religioso, seppure di piccole dimensioni.

Il numero delle streghe nel mondo intero deve essere inferiore alle centomila. Ci sono numerosi gruppi scismatici. Le dottrine della stregoneria, così come si è sviluppata, comprendono una venerazione per la natura che si esprime nel culto di una dea e (a volte) di un dio della fertilità; un misurato edonismo, che chiede indulgenza per i piaceri sessuali, purché ciò non rechi offesa a qualcuno; la pratica della magia di gruppo che ha (solitamente) di mira la guarigione o altri fini positivi; pittoreschi rituali; e la liberazione da colpe ed inibizioni sessuali. Rifiuta poi il culto del diavolo, come pure la credenza nel diavolo, sulla base del fatto che l'esistenza del diavolo è un presupposto cristiano, non pagano. Offre poi un senso al principio femminile della divinità, un principio quasi completamente dimenticato nel simbolismo a sfondo maschile delle grandi religioni monoteistiche. Il suo paganesimo eclettico dà significato alla varietà ed alla diversità del divino.

Questo moderno neopaganesimo ha poche connessioni con il semplice sortilegio e di fatto non ne ha nessuna con il culto del diavolo. Quest'ultimo fenomeno, infatti, ha quasi cessato di esistere alla fine del XX secolo, nonostante qua e là si possa trovare chi si autodefinisce ed è convinto di essere satanista. Fra le altre cose il satanismo è vittima di una evidente contraddizione: per poter adorare Satana, i satanisti lo reinterpretano, secondo le proprie teorie ed i propri rituali edonistici, come essere buono. Il semplice sortilegio, d'altra parte, continua a fiorire ovunque. I *curanderos* del Messico e del Sud-Ovest degli Stati Uniti praticano ancora la guarigione con erbe ed incantesimi. Il timore degli stregoni persiste, nella misura in cui persiste il sortilegio stesso. In Germania chi pensa di essere vittima di un sortilegio malevolo si appella ancora agli *Hexenbanner*, stregoni professionisti che vendono rimedi, formule ed antidoti contro la magia per proteggere i loro clienti dalla stregoneria.

A volte il sortilegio ha subito trasformazioni, grazie a concezioni derivanti dal Cristianesimo o da altre religioni più elaborate. Il Vudu, ad esempio, è una religione sincretistica che mette insieme le religioni dell'Africa occidentale, il sortilegio, la religione cristiana e il folclore. Esso è diventato la religione di fatto di molte popolazioni di Haiti, comprese quelle che di nome so-

no cattoliche. I seguaci del Vudu adorano gli *lwa* («spiriti») che i cattolici considerano demoni; essi considerano gli *lwa* esseri moralmente ambigui, ai quali si può far appello sia per il bene, sia per il male. Le pratiche vudu appartengono a quell'ambito indistinto tra la religione e la magia: è difficile dire se l'invocazione che i seguaci del Vudu fanno ai loro spiriti sia una preghiera o un incantesimo magico. Tuttavia, gli adepti stessi distinguono tra religione, che è bene, e sortilegio, che è sempre male, sia quando è operato con mezzi materiali, sia con l'aiuto degli *lwa*. Il sortilegio vudu, che mescola elementi di origine europea ed africana, comprende incantesimi, formule magiche, l'uso di immagini, rituali per la pioggia ed il culto dei morti.

Nei culti sincretistici come il Vudu di Haiti ed il culto Macumba del Brasile, è difficile distinguere gli elementi indigeni da quelli cristiani, soprattutto perché una somiglianza di motivi, presenti ovunque, sembra soggiacere ad ogni specifica diffusione culturale. Uno degli aspetti più sorprendenti, emersi dallo studio della stregoneria, è che in Africa, in Asia e in Europa essa presuppone i seguenti elementi: le streghe sono di solito femmine e spesso vecchie; si incontrano di notte, quando hanno abbandonato il corpo o mutato l'aspetto; succhiano il sangue o divorano gli organi interni delle loro vittime; uccidono i bambini, li mangiano e a volte ne portano le carni a consessi segreti. Le streghe volano nell'aria nude, a cavallo di manici di scope o di altri oggetti; hanno familiarità con gli spiriti; danzano in circolo; organizzano orge promiscue; seducono la gente mentre dorme. Le somiglianze non si giustificano solo con possibili coincidenze o con la diffusione culturale; la spiegazione più plausibile è che tali idee abbiano un fondamento archetipico nel patrimonio psichico comune a tutta l'umanità.

Conclusioni. La stregoneria continuerà ad essere studiata da un punto di vista teologico, storico, mitologico, psicologico, antropologico e sociologico. Nessun singolo approccio può spiegare completamente il fenomeno; ma, anche presi tutti insieme, i vari indirizzi di studio non contribuiscono alla piena comprensione di un soggetto così complesso. La stregoneria dimora in una terra oscura, dove il conscio e l'inconscio si fondono, dove religione, magia e tecnologia si incontrano confusamente nelle tenebre. Le sue forme sono così varie che non si può proprio dire che essa rappresenti una qualche espressione semireligiosa. La stregoneria moderna, neopagana, è una religione ingenua, serena, naturale. Il semplice sortilegio di solito è collocato entro i limiti della magia, tuttavia frequentemente è unito con la religione in due modi importanti: è sovente incorporato nella liturgia della religione pubblica; altrettanto sovente i suoi incantesimi e le sue formule magiche sono fuse nelle preghiere. Il clero anglosassone del X e dell'XI secolo, ad esempio, cristianizzò gli incantesimi prendendoli dai maghi ed introducendovi poi elementi cristiani. Inserendo in un incantesimo pagano il segno della croce o un'invocazione alla Trinità, il clero legittimava la magia. Si pensava che ogni fenomeno risultasse dal potere e dalla volontà di Dio e che l'uso di erbe ed incantesimi servisse semplicemente a richiamare quelle forze benevole che Dio aveva predisposto in natura. Era essenziale che le si usasse con riverenza, consapevoli del fatto che esse appartenevano a Dio e che, qualsiasi cosa si compisse grazie a loro, ciò dipendeva solamente dall'essersi rivolti a lui.

Il semplice sortilegio poteva avere tanto effetti malevoli, quanto benevoli. Il sortilegio malevolo, praticato a fini personali ed ingiusti, era universalmente condannato. Ma nel tardo Medioevo e nella prima età moderna, in Europa, il sortilegio malevolo si mescolò con il culto del diavolo dando luogo ad una dimensione diversa del significato religioso di stregoneria. Si tratta della dimensione del male trascendente, che va al di là dell'individuale o per lo meno del conscio.

Il significato della strega, come manifestazione di una forza del male incontrollabile e sovrumana, non è peculiare del solo Cristianesimo. Gli Azande, ad esempio, consideravano la strega una forza sovrumana del male. La strega è spesso al limite fra essere mortale ed essere spirituale; ha le stesse caratteristiche della Lilitu dei Sumeri, della Lilith degli Ebrei e della *ranggda* della Malaysia, cioè di spiriti maligni che vagano per il mondo di notte, succhiando il sangue, uccidendo bambini, seducendo gli uomini nel sonno. In molte società la strega è considerata un essere totalmente malvagio. Nel Cristianesimo, con la sua credenza in una potenza del male soprannaturale, la strega divenne una creatura umana associata al diavolo, in stretta connessione con i demoni e a volte da questi difficilmente distinguibile. La strega finì con l'esser vista come una pedina di Satana, come uno strumento usato da quest'ultimo nei suoi sforzi per distruggere l'umanità ed ostacolare il piano di salvezza di Dio. Così la strega, nel Cristianesimo, divenne il simbolo minore di quel male transpersonale di cui Satana rappresentava il simbolo maggiore.

Molti sono dell'idea che il male esiste nel mondo ad un livello ben più alto di quanto ci si potrebbe aspettare nella realtà e molti non sono soddisfatti degli argomenti avanzati dalla teodicea tradizionale, secondo cui il male scaturisce dal libero arbitrio (che Dio crea per un bene maggiore). Possiamo vedere gente che compie mostruosi atti di distruzione e di crudeltà contro gli in-

teressi propri e della comunità; e noi percepiamo in noi stessi spinte mostruose che trascendono qualsiasi nostro volere a livello conscio. Così sembra esistere una potenza del male che supera i nostri limiti personali, l'ignoranza ed il peccato. Questa potenza, che trama e che si insinua, che ha come scopo di corrompere e di distruggere il cosmo, può essere percepita come proveniente da una entità esterna oppure si può credere che agisca dall'interno dell'anima. In ogni caso trascende il livello conscio e, come ha osservato Jung, può anche essere chiamata «diavolo». La strega, che fonde in sé i due archetipi della megera umana e del demone malvagio, costituisce una forte metafora ed il suo potere può diminuire di tanto in tanto ma difficilmente può scomparire.

BIBLIOGRAFIA

Una bibliografia delle recenti monografie che si occupano della stregoneria europea si trova in C.T. Berkhout e J.B. Russell, *Medieval Heresies. A Bibliography, 1960-1979*, Toronto 1981, parte 16, *Witchcraft*, schede da 1809 a 1869. Per gli studi antropologici e sociologici sulla stregoneria, particolarmente significativi sono: M. Bouisson, *Magic. Its History and Principal Rites*, New York 1960; E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford 1950 (2ª ed.) (trad. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano 1975); una buona analisi è lo studio di Lucy Mair, *Witchcraft*, London 1969. La sociologia e la psicologia della stregoneria di Salem trovano ampia trattazione in P. Boyer e S. Nissenbaum, *Salem Possessed. The Social Origins of Witchcraft*, Cambridge/Mass. 1974; e in J. Putnam Demos, *Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture of Early New England*, New York 1982. Simili analisi della stregoneria europea sono in A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, London 1970; E.W. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands during the Reformation*, Ithaca/N.Y. 1976; e K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, New York 1971 (trad. it. *La religione e il declino della magia*, Milano 1985). Altri studi si occupano della stregoneria secondo la prospettiva della storia delle idee: K.M. Brigg, *Pale Hecate's Team. An Examination of the Beliefs on Witchcraft and Magic among Shakespeare's Contemporaries and His Immediate Successors*, London 1962; J.C. Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid 1961 (trad. it. parziale, *Le streghe e il loro mondo*, in *La stregoneria in Europa 1450-1650*, a cura di M. Romanello, Bologna 1975, pp. 345-67); N. Cohn, *Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*, New York 1975; M. Eliade, *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*, Chicago 1976 (trad. it. *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, Firenze 1983); R. Kieckhefer, *European Witch Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, London 1976; E. Peters, *The Magician, the Witch, and the Law*, Philadelphia 1978; H.R. Trevor-Roper, *The European Witch-craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays*, New York 1969 (trad. it. *La caccia alle streghe in Europa nel Cinquecento e nel Seicento*, in *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Bari 1969, pp. 133-240); e i miei studi, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca/N.Y. 1972; e *A History of Witchcraft. Sorcerers, Heretics, and Pagans*, London 1980.

JEFFREY BURTON RUSSELL

SUPERSTIZIONE. [Questa voce traccia la storia dell'uso del termine nei vari contesti religiosi, soprattutto esamina quei casi ove un determinato gruppo, per distinguere le sue credenze «legittime», definisce come superstizioni le credenze di un altro gruppo. Per esempi di superstizione nel suo secondo significato, non teologico – ossia le credenze di una cultura indigena che persistono dopo l'introduzione di un'altra cultura dominante – vedi *RELIGIONE POPOLARE* e *FOLCLORE*].

Superstizione è un termine normativo usato tradizionalmente dalle religioni dominanti per classificare e denigrare atteggiamenti e comportamenti religiosi più antichi, meno sofisticati o disapprovati. Una credenza è considerata superstiziosa dagli adepti di una determinata ortodossia religiosa, ed è dalla loro prospettiva che tale categoria acquista il suo significato. Invece una descrizione antropologica della medesima credenza userà un linguaggio diverso, non normativo, tratto dalla prospettiva delle persone impegnate nelle credenze e nelle pratiche condannate come superstiziose dagli altri. L'uso del termine *superstizione* è inevitabilmente peggiorativo più che descrittivo o analitico, perché la superstizione è definita sempre in opposizione al concetto che una determinata cultura si fa della vera religione. I suoi significati specifici variano molto in periodi e contesti differenti, al punto che è da preferire una ricerca storica delle sue varie applicazioni a una qualsiasi definizione astratta.

Origine e uso classico. Il mondo classico criticava come irrazionali o come mancanti di un'adeguata comprensione della natura e della divinità alcuni comportamenti religiosi. Gli scrittori greci, da Teofrasto a Plutarco, descrissero ironicamente il terrore e l'ossessiva paura della divinità (*deisidaimonia*) come un comportamento religioso inadeguato. I filosofi romani a volte hanno riecheggiato questo motivo, ma l'etimologia della parola latina *superstitio* (da *superstes*, «sopravvivente, testimoniante») indica un'evoluzione separata del termine da un possibile significato neutro di divinazione a uno peggiorativo. Secondo Émile Benveniste, il termine *superstitio* include l'idea del sopravvivere a un evento portandone testimonianza, ed è riferito originariamente alla divinazione delle cose passate,

al potere di testimoniare un evento passato come se fosse presente. Nell'uso fattone nella letteratura latina degli inizi, da Plauto e Ennio, *superstitio* è già diventato un termine negativo che descrive la divinazione, la magia e la «cattiva religione» in generale. Cicerone ci offre un esempio concreto, spiegandoci che «quelli che passano interi giorni in preghiera e offrendo sacrifici, al fine di far sopravvivere più a lungo i propri figli, sono chiamati superstiziosi» (*De natura deorum* 2.28). Per degli attenti osservatori della Roma classica come Seneca, Lucrezio e Cicerone, il termine *superstitio* viene a significare un comportamento religioso erroneo, falso o eccessivo, derivante dall'ignoranza delle verità filosofiche e scientifiche delle leggi di natura. Tale ignoranza era associata con il volgo (*vulgus*) e con le popolazioni rurali (*pagus*), in modo tale che il comportamento superstizioso trovava il suo luogo sociale nei ceti più bassi e ignoranti della società romana. Con l'espandersi dell'Impero, il termine *superstitio* fu applicato alle religioni straniere ed esotiche disapprovate dai Romani, come il culto egizio di Iside, e più tardi la setta ebraica del Cristianesimo. Il suo significato divenne più collettivo, poiché fu riferito alla «religione degli altri» in senso peggiorativo, piuttosto che agli atteggiamenti religiosi inappropriati o esagerati del singolo romano.

Il primo Cristianesimo. I primi cristiani adottarono questo significato collettivo riferendo la categoria di superstizione ai Romani. Nel periodo successivo al II secolo, i pagani e i cristiani condannarono reciprocamente le rispettive credenze religiose e pratiche cerimoniali in quanto culti superstiziosi di false divinità. Ma il monoteismo militante del Cristianesimo accentuò il senso negativo di queste accuse. I Padri della Chiesa interpretarono le statue dei Romani come idoli, i loro sacrifici come offerte al diavolo e i loro oracoli come voci dei demoni. Tali false credenze non meritavano il nome di religione, perché, come spiegava Lattanzio, «la religione è l'adorazione del vero, la superstizione del falso» (*Divinae Institutiones* 4.28). Agostino d'Ippona, desideroso di condannare i pagani con le loro stesse parole, citava la descrizione fatta da Cicerone dei comportamenti superstiziosi presenti tra i Romani, rifiutando però la distinzione ciceroniana tra religione e superstizione, che ai suoi occhi rappresentava un tentativo inadeguato «di esprimere ammirazione per la religione degli antichi cercando di disgiungerla dalla superstizione senza trovarne però il modo» (*De civitate Dei* 4.30). Tale uso del termine *superstitio* al fine di caratterizzare l'intera religione pagana classica come idolatra e demoniaca costituisce il nucleo essenziale del significato, che persiste attraverso l'era cristiana.

Cristianesimo medievale. Le religioni delle tribù germaniche furono considerate in modo simile dai missionari cristiani cui spettò il compito di convertire i cosiddetti barbari dopo la caduta dell'Impero romano. Il rimedio per la loro idolatria e per la loro superstizione consisteva nel battesimo e nell'accettazione del Cristianesimo come vera religione. Ma anche dopo l'evangelizzazione di intere tribù, persistevano comportamenti, credenze e pratiche legate alle religioni precristiane. Le denunce medievali di tali pratiche paganeggianti, in sermoni e trattati contro le *superstitiones rusticorum*, erano frequenti. L'epistola del vescovo Martino di Braga, *De Correctione rusticorum* (circa 572), condannava le pratiche magiche popolari, la divinazione e la venerazione di «pietre, alberi e sorgenti» come apostasia a favore del diavolo. Tuttavia non tutte le forme di superstizione erano di natura popolare. Martino rifiutò anche l'uso del lessico del calendario latino, in quanto i giorni della settimana prendevano il nome dagli dei pagani (paragonati nella sua prospettiva ai demoni) come Marte, Giove e Venere. Il successo parziale e limitato di queste polemiche è testimoniato dal fatto che solo il portoghese, tra le lingue europee emergenti, modificò il suo antico lessico su pressione della Chiesa.

Le difficoltà di modificare i costumi delle popolazioni evangelizzate spinse papa Gregorio I (590-604) a suggerire un modo graduale nell'affrontare il problema della conversione. Scrivendo ad Agostino di Canterbury, missionario in Inghilterra nei primi anni del VII secolo, riconobbe che «è senza dubbio impossibile eliminare ogni cosa immediatamente dalle loro menti ostinate» (Bede, *History of the English Church and People* 1.30). Gregorio propose di riconsacrare i santuari pagani per farli diventare chiese, e di adattare i giorni delle celebrazioni pagane al calendario cristiano. La festa di San Giovanni Battista, per esempio, fu sovrapposta alla più antica festa del solstizio d'estate. Queste fusioni sincretistiche di pratiche religiose vecchie e nuove furono spesso l'obiettivo delle successive campagne di riforma contro le «sopravvivenze pagane» nel Cristianesimo. Durante il periodo medievale, la Chiesa condannò, nei concili e nei sinodi, le pratiche paganeggianti e superstiziose, nello sforzo di completare il processo di cristianizzazione imponendo i principi più ortodossi.

I teologi scolastici portarono l'analisi dell'errore superstizioso ad un nuovo livello di approfondimento e di elaborazione. Tommaso d'Aquino (1225-1274) definì la superstizione come «il vizio opposto alla virtù della religione, a causa del suo eccesso... perché spinge a venerare chi non si dovrebbe, o in una maniera che non si dovrebbe» (*Summa Theologiae* 2.2.92.7). L'idea di «una venerazione eccessiva del vero Dio» riprendeva il significato classico di comportamento religioso esagerato o iperscrupoloso, ora visto verificarsi all'interno del Cristianesimo piuttosto che totalmente o

parzialmente al suo esterno. L'esposizione sistematica dell'Aquinate classificava l'idolatria, la divinazione e le pratiche magiche in generale tra le superstizioni a causa dell'oggetto inappropriato (il diavolo piuttosto che Dio) verso cui erano rivolte. La teoria scolastica del patto diabolico come meccanismo causativo che si nasconde dietro gli effetti della magia ci fa capire che la superstizione, nella sua versione medievale, non era affatto considerata «innocua» o inefficace. Anche se una pratica magica non invocava direttamente il potere del diavolo per conseguire il suo fine, nondimeno faceva affidamento su delle forze al di fuori di quelle controllate o sanzionate dalla Chiesa e quindi potenzialmente diaboliche.

L'estensione graduale della giurisdizione dell'Inquisizione medievale, che arrivava a includere casi di superstizione accanto a quelli d'eresia, fu la svolta decisiva nel comportamento europeo nei confronti delle credenze magiche. Fondata nei primi anni del XIII secolo per combattere gruppi eretici organizzati come i Valdesi e gli Albigesi, l'Inquisizione era inizialmente abilitata a giudicare solo quei casi che implicavano un esplicito patto diabolico e che perciò «odoravano apertamente di eresia». Nel XIV secolo sono documentati rari casi di processi per stregoneria che coinvolgevano persone istruite accusate di congiure coi demoni o di gettare incantesimi utilizzando le tecniche rituali magiche apprese da manuali come *La Chiave di Salomone*. Tuttavia, a partire dal XV secolo, fu invocata la teoria del patto diabolico implicito per estendere la giurisdizione dell'Inquisizione alle attività magiche della popolazione illetterata. Come risultato, emerse in questo periodo il «nuovo crimine» di stregoneria, che univa le credenze popolari esistenti nella possibilità di un maleficio (*maleficium*) con la teoria scolastica della diabolicità implicita in tutti gli effetti magici.

Mentre la giustizia ordinaria, in molte parti d'Europa, aveva trattato il maleficio come qualsiasi altro crimine, causa di danno fisico alle persone, al bestiame o al raccolto, senza prestare particolare attenzione al fatto che tale danno fosse procurato con mezzi magici, il nuovo approccio teologico mise al centro della sua indagine i mezzi adoperati e non il fine perseguito. Ogni attività magica implicava che il suo esecutore avesse ottenuto il'potere di raggiungere tali effetti per apostasia al diavolo. I peccati di superstizione non furono più semplicemente l'oggetto dei rimproveri pastorali dei vescovi e dei sinodi. Nel tardo Medioevo tali attività vennero criminalizzate, e furono sempre più perseguite sia nelle aule giudiziarie secolari sia nei tribunali della Chiesa durante la fine del XVI e per tutto il XVII secolo.

La campagna contro la magia popolare rivolse la sua attenzione su quelle attività che, secondo l'Aquinate, erano superstiziose a causa del loro presunto oggetto diabolico. I movimenti di riforma degli umanisti e dei protestanti dei primi anni del XVI secolo sottolinearono un altro significato del termine *superstizione*. Molte pratiche religiose della tradizione cattolica furono ora considerate superstiziose a causa del «modo inappropriato» con cui veneravano Dio. Il riformatore cattolico e umanista Erasmo da Rotterdam (1466-1536) denunciò le cerimonie esteriori della Chiesa tardomedievale come una deformazione della vera religione. Il suo *Elogio della Pazzia* fece oggetto di satira sia l'attaccamento clericale alle preghiere e ai digiuni ripetuti e ad altre pratiche ascetiche, sia la devozione popolare alle reliquie, ai santi e ai santuari. Un personaggio nei suoi *Colloqui* afferma: «tra tutte le Nostre Signore io preferisco Nostra Signora di Walsingham», e a sua volta il compagno risponde: «e io Nostra Signora di Mariastein». Tali comportamenti costituiscono, dal punto di vista di Erasmo, una serie di distrazioni dall'insegnamento morale centrale del Cristianesimo. La gente può attraversare il mare per vedere le ossa di un santo, si lamenta Erasmo, ma non cerca di imitarne la santa vita.

Cattolicesimo e Riforma protestante. La Riforma protestante intensificò le critiche degli umanisti al Cattolicesimo romano. A partire dall'attacco di Martin Lutero alle indulgenze nelle 95 *Tesi sulle indulgenze* (1517), la nuova teologia della giustificazione per mezzo della fede piuttosto che per mezzo delle opere costruì le basi teoriche per rifiutare la fede del Cattolicesimo romano nelle devozioni esteriori come «opere di giustizia». Per Giovanni Calvino, superstizione era «l'opinione farisaica della dignità delle opere», sostenuta dalla falsa religione di Roma. Avendo rifiutato la maggior parte degli aspetti cerimoniali del Cattolicesimo, dall'acqua santa al culto dei santi, dalla transustanziazione alla messa, i protestanti di tutte le confessioni concordarono nel denunciare la religione papista come magica e superstiziosa. Il termine fu anche usato per descrivere le apostasie nel campo stesso della Riforma, sia la passione per i paramenti liturgici e gli incensi tra le sfere elevate della Chiesa, sia il persistente attaccamento ai rosari e ai reliquiari tra i settori meno avanzati della popolazione. Nell'ampio lessico delle polemiche religiose del XVI secolo, una delle accuse più comuni era quella di superstizione.

Sebbene la Chiesa cattolico-romana usasse tratti più leggeri nel descrivere che cosa fosse o non fosse superstizioso, dopo il Concilio di Trento (1545-1563) fu fatto uno sforzo parallelo per identificare ed eliminare «l'ignoranza e la superstizione» popolare, al punto che tale impresa divenne la maggiore preoccupazione della Chiesa. Per rispondere in parte alle critiche degli umanisti, la Chiesa cominciò a scoraggiare le esagerazioni delle pratiche ortodosse, come il «desiderio di un numero fisso di candele e messe», descritto come superstizioso nei decreti tridentini. La definizione adottata

nel Concilio di Malines del 1607 esprime bene la posizione della Controriforma: «È superstizione aspettarsi effetti da qualsiasi cosa, quando tali effetti non possono essere prodotti da cause naturali, per divina istituzione o per decreto o approvazione della Chiesa». Tale approccio giuridico alla fine non toccò le indulgenze e gli esorcismi, condannate dai protestanti come «magie ecclesiastiche», ma rifiutò la magia popolare affermando un monopolio istituzionale di accesso al sovrannaturale.

Seguendo la falsariga dei processi per eresia antiprotestanti della metà del XVI secolo, il Sant'Uffizio spagnolo e quello italiano rivolsero la loro attenzione alla soppressione delle credenze e delle pratiche popolari considerate superstiziose. Processi per guarigioni magiche, divinazione e filtri magici occuparono un posto preminente nelle persecuzioni dell'Inquisizione del XVII secolo. Questa campagna contro la superstizione avvenne sotto diverse forme nei paesi protestanti e cattolici, facendo parte di un più ampio disegno di «riforma della cultura popolare», un tentativo sistematico da parte delle *élite* clericale e laica di elevare il livello morale e religioso della popolazione europea. Studi storici sulla nascita dell'Europa moderna hanno mostrato che questi sforzi tesi a sopprimere le credenze magico-popolari non furono coronati da un successo completo; la persistenza di motivi magici tra i contadini è stata ben documentata dagli studi antropologici del XX secolo.

Illuminismo e comportamenti postilluministici. Se la Riforma protestante considerò l'intera religione cattolico-romana superstiziosa, l'anticlericalismo radicale dell'Illuminismo francese usò il termine in un modo ancora più ampio, respingendo tutte le religioni tradizionali come superstiziose. Il *Dizionario filosofico* di Voltaire (1764) afferma che «la superstizione nacque col paganesimo, fu adottata dall'Ebraismo ed infestò la Chiesa cristiana dagli inizi». Al posto del fanatismo e dell'intolleranza associate con le religioni organizzate, i *philosophes* proposero una «religione naturale» che ammetteva un Essere supremo ma considerava la creazione del mondo come una rivelazione sufficiente. Lo studio scientifico della natura fu quindi proposto come la nuova ortodossia culturale, ed il concetto di superstizione fu ridefinito per adattarsi a questo modello di riferimento. Passò così dal significato di «cattiva religione» a quello di «cattiva scienza» e assunse il senso moderno di assunzioni errate circa la causalità, derivanti da una comprensione inesatta della natura. Così le credenze e le pratiche magiche continuano ad essere ritenute superstizioni, anche se all'originario senso religioso dell'efficacia diabolica si è sostituito il senso scientifico dell'impossibilità di effetti magici in un universo governato dalla legge naturale. [Vedi anche *MAGIA*].

BIBLIOGRAFIA

Una storia generale del concetto occidentale di superstizione non è stata ancora scritta. Può essere ricostruita con l'aiuto dei materiali fondamentali presentati da L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, I-VIII, New York 1921-1958; e da H.C. Lea, *Materials toward a History of Witchcraft*, I-III, New York 1939.

Una succinta ma attenta rassegna dell'etimologia e della storia del termine nella letteratura romana classica è fornita da Denise Grodzynski, *Superstitio*, in «Revue des études anciennes», 76 (1974), pp. 36-60. In *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Antiquity*, Chicago 1981, P. Brown argomenta in maniera convincente contro l'interpretazione del culto dei santi come deformazione superstiziosa del messaggio cristiano originario.

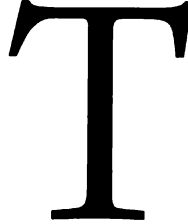
L'uso del concetto nel diritto canonico medievale e nella letteratura ecclesiastica riceve una profonda e sistematica attenzione in D. Harmening, *Superstitio. Überlieferungs-und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlino 1979. La condanna medievale della magia colta e popolare come superstizione è il soggetto del libro di E. Peters, *The Magician, the Witch, and the Law*, Philadelphia 1978.

L'espansione protestante del termine durante la Riforma fino ad includere il Cattolicesimo romano è descritta da J. Delumeau, *Les réformateurs et la superstition*, in *Actes du Colloque l'Amiral de Cologny et Son Temps*, Paris 1974, pp. 451-87. K. Thomas fornisce un'analisi magistrale della sopravvivenza e della soppressione delle credenze magiche dopo la Riforma in *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, New York 1971 (trad. it. *La religione e il declino della magia*, Milano 1985). Lo sforzo del XVI secolo di realizzare una «riforma della cultura popolare» è descritto come «una battaglia tra Carnevale e Quaresima» da P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York 1978. La campagna del Cattolicesimo romano contro la superstizione è esaminata da M. O'Neil, *Sacerdote ovvero istrione. Ecclesiastical and Superstitious Remedies in Sixteenth Century Italy*, in *Understanding Popular Culture*, a cura di S.L. Kaplan, New York 1984.

E.W. Monter fa la cronaca del processo per reati di superstizione da parte delle ortodossie religiose dopo la Riforma e descrive anche l'attacco illuminista alla superstizione ed alla intolleranza religiosa in *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe*, Athens/Ohio 1983.

Uno studio del significato della superstizione nel mondo moderno è stato intrapreso da G. Jahoda, *The Psychology of Superstition*, London 1969.

MARY R. O'NEIL

T

TABU. Si tratta di una proibizione o di una restrizione sanzionata con mezzi extrasociali (innati), oppure di un'ingiunzione sanzionata socialmente affinché abbia la forza di una proibizione. Il tabu si colloca all'intersezione tra le vicende umane e le forze dell'universo intero. Generalmente viene determinato sulla base di ingiunzioni divine o animistiche. Ma può anche implicare una «punizione» legata a particolari evenienze connesse: è il caso del pericolo, reale ma esagerato, di danno genetico per la prole di unioni incestuose, che sta alla base del tabu dell'incesto, ampiamente diffuso in numerose tradizioni popolari.

La parola *tabu* (dal dialetto delle isole Tonga, variante del più generico termine polinesiano *tapu* e dell'hawaiano *kapu*) giunse in Occidente grazie alla relazione presentata dal capitano James Cook sul suo terzo viaggio. Cook incontrò il termine a Tongatapu, nelle isole Tonga: gli parve che la parola avesse un significato assai vasto, pur indicando genericamente una cosa proibita (Webster, 1942, p. 5). Nell'uso polinesiano, in realtà, ciò che è *tapu* è interdetto per il suo rapporto con il sacro o per il suo rapporto con le forze cosmiche. Perciò il *tapu* collega le azioni cosmiche a quelle umane e il mondo del *tapu* equivale a un vasto sistema di prescrizioni religiose capace di controllare la vita individuale e collettiva.

Nella religione della Polinesia, il *tapu* ha la funzione di isolare dal mondo del quotidiano e dell'ordinario persone, oggetti e attività che sono divine o sacre, oppure che sono corrotte o contaminate. Perciò i capi, le persone di rango e i loro discendenti sono circondati dal *tapu*; così sono *tapu* le teste di tutti gli uomini, e specialmente quelle dei capi; ma anche i luoghi in cui dormono le donne durante il periodo mestruale e i loro indumenti sono pericolosi per gli uomini, che possono diventare a loro volta *tapu* se entrano in rapporto con quelli (Best, 1905, p. 212). Un «*tapu* del cibo» richiedeva che gli uomini e le donne (o talora classi di persone di *status* differente) mangiassero separatamente; talvolta il loro cibo doveva anche essere preparato separatamente, usando utensili diversi.

Il *tapu* poteva anche diffondersi in occasione della celebrazione del culto o di qualche altra attività compiuta per gli dei o per i loro templi: coloro che ne erano coinvolti entravano in uno stato di *tapu*, che in seguito doveva essere neutralizzato. Tutti gli eventi di crisi esistenziale (nascita, matrimonio, malattia, morte) riguardante i capi, così come la guerra e le spedizioni di pesca, comportavano, per l'intera comunità, alcune restrizioni che limitavano le attività più comuni, come la preparazione e la consumazione del cibo, la libertà di movimento o l'accensione dei fuochi. Il *tapu* poteva anche essere invocato, rivolgendosi alle divinità affinché rafforzassero la proibizione connessa a qualche oggetto o a qualche porzione di terreno: nelle isole Marchesi, per esempio, il capo poteva isolare un territorio proclamando che esso era la sua «testa». Un tabu soltanto temporaneo, posto sui raccolti, sugli alberi o sulle aree di pesca, veniva chiamato *rahui* (Handy, 1927, p. 46).

Il *tapu*, in quanto condizione di interdizione sacrale, si pone in contrasto con la condizione neutra, o comune, quella di *noa* (tutto ciò che è libero dalle restrizioni del *tapu*). Per rimuovere e neutralizzare il *tapu* e i suoi influssi contaminanti e dannosi, si usava in Polinesia l'acqua, dolce o salata (Handy, 1927, pp. 51-55). Ma

anche il fuoco e il calore erano spesso usati ritualmente contro gli influssi pericolosi, soprattutto contro gli spiriti. Molte comunità possedevano un'«acqua sacra» o una sorgente sacra, capace appunto di rimuovere il *tapu*.

Il principio, o la forza cosmica, che sta dietro alle restrizioni e alle proibizioni del *tapu* viene riassunto, in Polinesia, nella concezione del *mana*. Il *mana* è invisibile e astratto: esso è percepibile soltanto attraverso la sua efficacia e le sue manifestazioni concrete, pur essendo universale. Come l'arabo *barakah*, il *mana* combina il senso della sacralità con quello più generico di «fortuna» o di «potenza». I capi, soprattutto le loro persone, i loro beni e le loro azioni e i riti che coinvolgono le divinità sono *tapu* in quanto soffusi di *mana*. Il pericolo legato agli influssi contaminanti consiste nel fatto che essi possono indebolire il *mana* delle persone o degli oggetti che ne sono maggiormente dotati; le persone comuni, d'altro canto, corrono il rischio di venire colpite o sopraffatte da un *mana* superiore al loro. Il *tapu* può essere visto come un «isolante» che separa gradi diseguali di *mana*. L'elettricità, infatti, come afferma Handy (*Ibid.*, p. 28), può fornire una opportuna analogia per illustrare la natura del concetto di *mana*, anche se ovviamente si tratta di un concetto religioso più che naturalistico.

Personaggi come i moderni guaritori, che ricorrono alla manipolazione del *mana*, lo considerano separato dal mondo dei processi e dei mutamenti della vita ordinaria e dunque distinto dall'interazione umana. Coloro che utilizzano in questo modo il *mana* non possono perciò accettare compensi in denaro (MacKenzie, 1977). In quanto potere universale, il *mana* si manifesta in ogni tipo di attività: l'intagliatore mostra il *mana* nella sua abilità tecnica, nei suoi attrezzi e nelle circostanze del suo lavoro; il fabbricatore di canoe, il giardiniere, il guaritore, lo stregone, tutti posseggono il loro *mana*, che può essere distrutto o disperso se i vari *tapu* personali non vengono osservati. Tra tutti questi esempi di *mana*, il *mana* del capo risulta certamente il più concentrato e potente: esso costituisce un serio pericolo per l'uomo comune, privo di adeguate protezioni.

In quanto concezione astratta e generalizzata della potenza, il *mana* si rivela simile al *wakan* dei Lakota, all'*orenda* degli Irochesi e ad altri analoghi concetti diffusi tra gli Indiani del Nord America. Tra le popolazioni di lingua austronesiana, che pure posseggono numerose nozioni affini, il termine è comunque ben lungi dall'essere universale. Probabilmente dei riscontri si possono trovare nel concetto islamico della *barakah*, in quello indiano della *śakti* e forse nella concezione greco-cristiana del *charisma*.

L'idea dell'«unità psicologica del genere umano», che cioè tutte le culture debbano sempre e necessariamente passare attraverso i medesimi stadi di sviluppo evolutivo, consentì a molti studiosi dell'inizio del secolo di ricavare dalle aree etnografiche cospicui esempi di concetti religiosi primitivi e di universalizzarli. Le nozioni polinesiane di *tapu* e di *mana* si prestavano particolarmente a questa ricerca del carattere riassuntivo dell'evoluzione, dal momento che tali nozioni apparivano sufficientemente astratte e peraltro, secondo le parole del capitano Cook, «assai comprensive» nei loro significati. I primi antropologi attribuirono perciò al tabu notevole importanza: esso segnerebbe il punto in cui l'idea religiosa (il *mana*) intacca le norme e l'ordine della vita quotidiana. Dietro al tabu, inoltre, risiedono sanzioni divine o extrasociali: per questo il tabu (o il sistema dei tabu) esalta l'ordinamento spirituale e i limiti della convivenza sociale.

Nello schema evoluzionistico delle religioni primitive, proposto nei decenni intorno al 1900, il tabu rivestiva dunque il ruolo di regola o di comandamento religioso archetipico. Come il *mana*, rinviava ad una generica forza o potenza soprannaturale e come il totemismo concerneva l'identificazione, collettiva o individuale, con entità più o meno soprannaturali. [Vedi *EVOLUZIONISMO*, vol. 5]. Apparve così la formula «totem e tabu», per esprimere sinteticamente la religione primitiva. Ad essa si rivolse anche Freud, nella sua ricerca di equivalenti sociali per gli stati psicologici.

Negli scritti di Émile Durkheim e tra i seguaci delle scuole antropologiche francese e inglese, *tabu* assunse il significato di restrizione o comando socialmente sancito. Durkheim affermava che il religioso e il soprannaturale costituiscono i mezzi attraverso i quali la società valuta la sua propria esistenza, finendo per autocelebrarsi. Se, in altre parole, tutte le forze extrasociali del mondo che ci circonda sono soltanto il riflesso della società stessa, allora il tabu, comunque venga considerato dai membri della comunità, si rivela in ultima analisi un elemento di origine sociale. Anche all'interno di questa interpretazione, tuttavia, il tabu conserva in qualche modo una connotazione più marcata della semplice «legge» o «regola»: i tabu, infatti, costituiscono casi particolari, in cui le obbligazioni sociali vengono attribuite direttamente ad una manifestazione religiosa del sociale, e non ad una semplice autorità secolare.

Il valore moderno di *tabu* ha acquisito una certa ambiguità proprio a causa della diffusione di questa interpretazione centrata sul sociale. Per questo le sanzioni vengono alternativamente considerate di origine divina e innata, oppure di origine umana e sociale, a se-

conda che, della proibizione, si accetti l'interpretazione culturale o quella sociologica.

Ma ogni conclusione sulla forza che sanziona il tabu coinvolge una valutazione soltanto parziale del carattere specifico di questo tipo di proibizione. Il tabu si distingue dalla legge astratta e codificata nella misura in cui l'oggetto o l'atto proibito viene individuato e sviluppato in un simbolo, o anche in un feticcio, della proibizione stessa. Il tabu non rappresenta un sistema di regole, quanto piuttosto uno schema di differenziazioni negative, in cui la proibizione stessa e l'atto o l'oggetto proibito finiscono per oscurare i motivi della proibizione. Da questo punto di vista, coloro che un tempo esprimevano con l'espressione «totem e tabu» il fondamento del «pensiero primitivo» attiravano giustamente l'attenzione sul rapporto espressivo che lega questi due concetti. Il tabu, infatti, definisce alcuni elementi al fine di proibirli, mentre la rappresentazione totemica si fonda sulle affinità esistenti tra unità sociali ed entità fenomeniche. La pratica dell'esogamia (matrimonio al di fuori del proprio gruppo totemico), per esempio, comprende al contempo l'uno e l'altro concetto, dal momento che impone un tabu matrimoniale su coloro che condividono l'affinità con una medesima realtà.

In questo modo i tabu servono a controllare e ad incanalare i rapporti umani e le attività collettive, attraverso un sistema di differenziazione negativa: essi distinguono determinate persone, oggetti e occasioni, specificando cosa non può essere fatto a loro, con loro o su di loro. Anche i termini usati come nomi propri divengono talvolta tabu quando chi li porta subisce un cambiamento di stato. Nelle isole Marchesi e nelle isole della Società, per esempio, il termine comune che è in genere incluso nel nome di un re o di un principe diventava automaticamente tabu e doveva essere sostituito anche nel linguaggio quotidiano. Quando un re di Tahiti, per esempio, assunse il nome *Pomare*, il termine *po* («notte») venne sostituito, nel linguaggio comune, da *rui* e *mare* («tosse») venne mutato in *kare* (Webster, 1942, p. 301). Tabu analoghi si incontrano anche tra gli Zulu e i Malgasci. Tra i Tiwi dell'Australia settentrionale vengono proibiti nell'uso ordinario e trasferiti in un linguaggio sacro sia il nome del defunto che il nome comune corrispondente, e inoltre tutti i nomi che il defunto aveva imposto ad altri, insieme con i loro equivalenti (Lévi-Strauss, 1964, pp. 228s.).

I tabu relativi all'uso del nome e quelli posti sui vari generi di rapporto familiare si incontrano frequentemente nelle norme che regolano le relazioni tra consanguinei. Nella Nuova Guinea tali tabu sono così comuni che il termine che indica «parente per matrimonio» è semplicemente *tambu* («tabu»). Il caso estremo, diffuso in Australia e nella Nuova Guinea, è quello del tabu che impone agli uomini di evitare del tutto la madre della moglie (o della futura moglie). Tra di loro si stabilisce un rapporto basato proprio sul reciproco evitarsi, che li costringe a comunicare soltanto in occasione dello scambio nuziale. In questo modo il divieto, o meglio, in questo caso, la differenziazione negativa del rapporto, getta le basi di future relazioni dando origine ad un matrimonio. Altri tabu relativi alla parentela controllano e dirigono il successivo corso della relazione, restringendo la familiarità, che tenderebbe altrimenti ad allargarsi, ai soli individui posti in contatto dal matrimonio.

I tabu relativi a particolari tipi, qualità o generi di cibo e alla loro preparazione sono forse i più comuni. Molti popoli che non possiedono termini generici per indicare il «tabu» possiedono però un termine specifico che indica il «tabu del cibo». Le restrizioni relative al cibo, probabilmente universali nelle culture umane, spesso nascondono (o istituiscono) delle preferenze di gusto e vengono spesso, a loro volta, mascherate come precauzioni igieniche. Tra gli esempi possiamo ricordare quelli ben noti della proibizione ebraica contro l'uso degli stessi utensili nella preparazione della carne e dei latticini, le restrizioni ebraiche e islamiche contro la carne di animali macellati in modo scorretto e contro il consumo di carne suina e infine la distinzione induista tra cibi *pakkā*, preparati con burro raffinato, e cibi *kaccā*, bolliti nell'acqua. Tra i Kaluli (Nuova Guinea), opera un complicato sistema di tabu del cibo, che ha lo scopo di evitare i rapporti tra sfere culturali che non devono mescolarsi tra loro. Uomini e donne sposati non devono mangiare carne fresca e possono consumare la carne affumicata soltanto se l'hanno scambiata con parenti acquisiti: in questo modo i legami si costituiscono attraverso i vincoli matrimoniali e non mettono mai in relazione diretta con i singoli cacciatori (Schieffelin, 1976, p. 71).

Le varie restrizioni relative al lutto prendono molto spesso la forma del tabu: dalla proibizione di parlare del defunto e di usare il suo nome, al vincolo di non usare la sua casa o le sue proprietà, fino a rigide regole di isolamento (per le vedove e i vedovi). In alcune zone del Pacifico è proibito lavarsi e adornarsi e chi è in lutto deve portare con sé alcune reliquie del defunto. Nella Cina tradizionale erano previsti gradi diversi di comportamento luttuoso, stabiliti sulla base del rapporto dell'individuo con il defunto. Tra gli Yi della provincia cinese dello Yunnan, ai visitatori è vietato entrare nei locali in cui ci siano neonati o porcellini, dove qualcuno giaccia ammalato o dove qualcuno sia morto. Subito dopo la morte di qualcuno, tra gli Usen Barok della Nuova Irlanda, entra in vigore un

tabu chiamato *lebe*: non si può curare l'orto, non si possono accendere fuochi e non sono permesse le controversie fino alla conclusione della celebrazione del lutto, una settimana più tardi. È anche proibito emettere grida di lamento, fino a quando coloro che sono in lutto non odono gli strilli dei maiali macellati per la celebrazione.

I tabu che circondano il rituale o il culto sono assai vari, perché comportano la mediazione proprio con quelle forze che si ritiene distribuiscano le sanzioni. Il rituale principale dei Daribi della Nuova Guinea, per esempio, punta a placare lo spirito trascurato e adirato che possiede i celebranti durante la cerimonia *habu*. Ogni trasgressione rispetto alla forma prescritta del rituale comporta la punizione dei colpevoli, che vengono colpiti dal terrore della malattia *habu*, una forma di possessione malefica che è semplicemente la cerimonia di possessione terapeutica condotta in modo maldestro (Wagner, 1972, p. 156). I tabu del cibo che accompagnano il rituale Chihamba, tra gli Ndembu dell'Africa, impediscono ai partecipanti di «mangiare Chihamba» e tutto ciò che è associato a questo spirito (Turner, 1975, pp. 71s.). Il senso dell'errore rituale come mediazione mal riuscita trova espressione nella credenza dei Navajo secondo la quale gli spiriti spingono gli uomini a compiere tutto ciò che è tabu.

Ma il tabu, per quanto sia formulato negativamente, pone sempre l'accento sull'oggetto, sull'atto o sulla parola proibita. In genere si è portati a considerare l'oggetto del tabu per scoprire le ragioni o l'origine della proibizione. Così, ad esempio, il maiale appare un potenziale portatore di malattie, le suocere hanno potenzialmente numerosi conflitti di interesse con i loro generi e il matrimonio tra parenti stretti può portare al manifestarsi di geni recessivi deleteri. Ma l'errore di questo tipo di interpretazione emerge immediatamente se si considerano i seguenti esempi. Il tabu è in genere indiretto; il suo vero oggetto non è ciò che viene realmente proibito, quanto le circostanze sociali e culturali interessate dalla proibizione. I Kaluli ritengono veramente che i succhi della carne fresca non siano salutari per le donne e che anche i loro mariti dovrebbero evitarli, per solidarietà. Ma il divieto di mangiare carne fresca ha in realtà la funzione di costringere le persone sposate alla preparazione e allo scambio della carne affumicata con i parenti acquisiti. Questo tabu si affianca ad un certo numero di altri tabu che restringono le relazioni interpersonali a poche categorie, culturalmente adeguate.

I Daribi, per fare un altro esempio, non hanno di fatto alcuna esperienza di suocere davvero fastidiose, dal momento che all'uomo sposato non viene mai concesso di vedere la suocera, né tantomeno di parlarle. Il tabu costringe in realtà ciascuna delle due parti ad essere particolarmente consapevole dell'altra e a incanalare i propri sforzi per organizzare al meglio gli scambi tra le due parti. Attraverso il principio del «non avere alcun rapporto» viene di fatto instaurato un autentico rapporto!

Infine, quello che chiamiamo «tabu dell'incesto» costituisce veramente la sintesi di tutti i rapporti di parentela, che, nelle diverse culture, presentano diversa estensione e contenuto. Ciò che va considerato incestuoso, un parente o un rapporto, varia perciò notevolmente da una cultura all'altra. Ma il fatto di regolare i rapporti di parentela attraverso restrizioni, o se si preferisce tabu di parentela, è comune a tutte le culture, dal momento che costituisce l'essenza della parentela. Poco importa se queste proibizioni sono imposte dagli uomini o dalla divinità: i tabu rappresentano sempre le regole imperative della cultura stessa. [Vedi *PURIFICAZIONE*, vol. 2; *POTERE*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

E. Best, *The Lore of the Whare-Kohanga*, in «Journal of the Polynesian Society», 15 (1906), pp. 147-62: una vecchia, ma ancora classica, trattazione sul *mana* e sulla contaminazione tra i Maori.

E.S.C. Handy, *Polynesian Religion*, Honolulu 1927: sintesi superata, ma completa, con ampie sezioni sul *mana* e sul *tapu*.

Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962 (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964): una trattazione stimolante e originale del simbolismo classificatorio e differenziante.

Margaret MacKenzie, *Mana in Maori Medicine. Rarotonga, Oceania*, in R.D. Fogelson e R.N. Adams (curr.), *The Anthropology of Power*, New York 1977, pp. 45-56: un resoconto gradevole e istruttivo sull'uso del *mana* in una società ormai meccanizzata.

Ed.L. Schieffelin, *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, New York 1976: una ricerca etnografica su una singolare visione del mondo, con una approfondita indagine sui tabu del cibo.

V. Turner, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca/N.Y. 1975: un esame completo del rituale e della proibizione rituale, da parte della maggiore autorità in questo campo.

R. Wagner, *Habu. The Innovation of Meaning in Daribi Religion*, Chicago 1972: sul valore simbolico del tabu e della proibizione rituale in una società della Nuova Guinea.

H. Webster, *Taboo. A Sociological Study*, Stanford/Cal. 1942: ampia documentazione sui tabu e sulle relative usanze; lo stile è erudito e un po' sorpassato.

ROY WAGNER

TEISMO. È la visione filosofica del mondo secondo cui le varie modalità della realtà (cose, organismi, persone) dipendono per il loro essere e per il loro persistere dall'unico Dio autosussistente, che solo tra gli esseri è degno di adorazione. Se da un lato i teisti sono in disaccordo tra loro per quanto riguarda la concezione della natura di Dio e la relazione di Dio con queste modalità, dall'altro sono uniti contro i deisti che, in via di principio, escludono la rivelazione e l'intervento divino nell'ordinamento del mondo, e contro i panteisti che identificano Dio con queste modalità. I teisti affermano che Dio, il creatore trascendente dei vari piani dell'essere, è un'unità indivisibile, in quanto li sostiene in accordo con le loro capacità intrinseche e secondo i suoi scopi ultimi.

Nel formulare le loro dottrine, i filosofi teisti hanno ben presente i molti ostacoli che impediscono la ricerca umana del vero, del bene, del bello e del santo. Essi operano una distinzione tra il mistero ultimo dell'essere ed i misteri che svaniscono col progredire delle conoscenze. Ben consapevoli che l'ultima parola sul mistero dell'essere è al di là della portata umana, essi si limitano a ricercare le tracce più evidenti della relazione che intercorre tra la realtà ultima, l'uomo e la qualità dell'esistenza umana. Nella storia del teismo e del monismo un motivo ricorrente è quello secondo cui le esperienze immediate del divino sono le più autentiche e ispirate fonti di verità sulla realtà ultima, e che tali esperienze religiose hanno una priorità sulle affermazioni basate sull'esperienza razionale, morale ed estetica.

Tuttavia, dal momento che gli esperti di cose religiose, inclusi i mistici, fanno affermazioni contrastanti sull'oggetto della rivelazione, la maggior parte dei filosofi teisti (da questo momento ci riferiremo ad essi semplicemente come «teisti») prenderanno sì in considerazione le affermazioni basate sull'intuizione religiosa ma non accorderanno loro una priorità arbitraria su altre interpretazioni offerte dall'esperienza. Parlando in generale, la spinta principale del pensiero teistico è verso il perfezionamento dell'intuizione della natura di Dio e degli attributi che sono necessari per affermare la sua trascendenza e la sua immanenza. Essenzialmente, questa voce pone in rilievo l'articolazione generale di queste riflessioni, senza entrare nell'esposizione dettagliata degli argomenti classici in quanto tali, anche se espressi da grandi teisti.

Argomento ontologico. Quando Anselmo, arcivescovo di Canterbury (1033-1109), formulò l'argomento ontologico, era sua intenzione esprimere un convincimento invincibile: l'intelletto umano possiede almeno un'idea che, chiaramente compresa, prova l'affinità del soggetto conoscente con la realtà ultima, intrinsecamente una e buona. L'affascinante proposta di Anselmo consiste nell'affermare che ogni mente ha l'idea di un essere perfetto, vale a dire di «ciò di cui non si può concepire nulla di maggiore» (*Proslogium*, cap. 2). Non si comprende la peculiarità e la grande forza di questo argomento qualora si controbattesse che ragionare così equivale a voler dedurre l'esistenza di un'isola dall'idea di un'isola perfetta: dopotutto ogni isola, per essere un'isola, deve essere un'isola perfetta. Ma l'idea di un'isola perfetta non è «ciò di cui non si può concepire nulla di maggiore», ossia, un essere autosussistente.

I sostenitori dell'argomento ontologico affermano che questo essere autosussistente è intrinsecamente immutabile, onnipotente, onnisciente e buono. Questi attributi dominano le loro interpretazioni della perfezione di questa immanenza di Dio trascendente nelle modalità del mondo. La conclusione dell'argomento ontologico non è fondata nelle interpretazioni delle esperienze umane dei sensi e del valore. Perciò la consapevolezza ideale della perfezione è la norma guida per valutare le affermazioni basate su tali dimensioni dell'esperienza umana. Malgrado ciò, i teisti, siano o no sufficientemente convinti del valore della prova ontologica, di solito esplorano la famiglia di idee associate con l'essere perfetto al fine di aiutare a risolvere i conflitti che hanno origine nelle esperienze dei sensi e del valore.

Argomento cosmologico. L'argomento cosmologico rivolge la sua attenzione alla spiegazione della regolarità certa del divenire degli innumerevoli esseri che compongono il mondo spazio-temporale e lo costituiscono in totalità ordinata (*cosmo*). Per i teisti cosmologici le connessioni di causa ed effetto (ed altre relazioni analoghe) nel mondo sono contingenti e non autosussistenti e da sole non possono garantire l'ordine cosmico asserito in tante teorie e pratiche. Perciò ritengono che qualsiasi ordine cosmico sia in realtà il prodotto di una causa autosussistente. Perché senza una tale causa la successione delle cose e degli eventi, mancando di una struttura salda, sarebbe di fatto un avvenimento casuale. Inoltre, il cosmo è una totalità collettiva, la cui unità è effettivamente contingente, a meno che la successione delle cose e degli eventi non sia fondata nell'attività di una causa autosussistente. Tale causa non è un Essere supremo accanto ad altri esseri e non può essere concepita in maniera adeguata sul modello di un qualsiasi essere dipendente.

L'argomento qui delineato permette a tutti gli esseri contingenti di essere dei modi dell'Uno, coerente in ciò con forme di monismo. Ma, per ragioni da metter bene in evidenza, i teisti sostengono che la causa, sebbene immanente a tutte le modalità della realtà, non debba essere concepita nel senso di assorbirle come

nel panenteismo, né di identificarsi con esse come nel panteismo.

Mentre alcuni teisti ritengono logicamente dimostrative tali conclusioni cosmologiche, la maggior parte le ritiene più ragionevolmente probabili di altre spiegazioni alternative del cosmo. Tuttavia «più ragionevolmente probabili» non significa statisticamente probabili. E questo perché non vi può essere osservazione di una serie di modalità del mondo (come ci può essere di ripetuti lanci di dadi) e non vi può essere nemmeno il calcolo di tendenze matematicamente probabili. In definitiva, i teisti cosmologici ricercano il fondamento esplicativo delle connessioni esatte (inclusi i calcoli statistici) che sono alla base dell'uniformità della natura. Alcuni critici accusano i teisti cosmologici di incappare nel sofisma della composizione, poiché affermano che una totalità composta da parti contingenti deve anch'essa essere contingente. Per esempio, tali critici ritengono che una totalità di esseri ed eventi contingenti e sovrapposti possa logicamente essere un cosmo eterno. A ciò il teista cosmologico replica che spiegare il cosmo per mezzo di una causa autosussistente non significa cadere nel sofisma della composizione. Sicuramente, non è un sofisma concludere che un gruppo composto di uomini ciechi non è nulla di più che una totalità di individui ciechi. In maniera simile, una totalità composta di esseri e di relazioni intrinsecamente contingenti non può essere altro che contingente. Inoltre il teista pone in rilievo che una contingenza ininterrotta ed eterna è pur sempre una contingenza e di sicuro non è un valido sostituto per una totalità unificata da una causa autosussistente.

I teisti ed i monisti sono concordi nell'affermare che la causa autosussistente (l'Uno) è indivisibile ed immutabile. Se al contrario fosse composta o comunque mutevole, dovremmo ricercare un altro fondamento adeguato per spiegare il divenire. Diverse considerazioni filosofiche informano le contrastanti concezioni dei teisti e dei monisti sull'immanenza dell'Uno trascendente. Ma essi sono d'accordo, in teoria, nel ritenere che le inferenze analogiche ricavate dalle modalità dipendenti della realtà possano servire come indizi sulla natura dell'Uno. Entrambi scoraggiano il ricorso mitologico all'antropomorfismo nel trattare l'Uno. Ed è sul fondamento dell'Uno autosussistente ed immutabile come essenza della perfezione che formulano la loro concezione dell'Uno trascendente in sé e nella sua immanenza nelle modalità del mondo.

Così sia i teisti sia i monisti concordano nel ritenere l'Uno autosussistente, incorporeo, dal momento che l'essere corporeo è limitato dalla sua natura spaziale. Ma l'Uno incorporeo deve essere concepito come una persona? La sua natura è, ad esempio, compatibile con la prima autorevole definizione formale di persona proposta da Boezio (circa 480-552): «una sostanza individuale di natura razionale» (*Liber contra Eutychen et Nestorium* 6)? Questa argomentazione che favorisce la credenza nella personalità dell'Uno è fondamentale anche per l'argomento cosmologico della causa autosussistente ed immutabile: ogni cambiamento successivo non può essere una successione indipendente da un agente immodificabile ed unificante. Inoltre, la successione non può essere concepita come successione se non sulla base di un'esperienza non-successiva della successione. In ultima analisi, lo stesso pensiero non è possibile senza un'unità trascendente la temporalità e libera dalle limitazioni della corporeità. Si concepirà quindi meglio la causa autosussistente come una Persona indivisibile ed immutabile.

Tuttavia, i monisti occidentali (ad esempio Plotino, Spinoza, Hegel, F.H. Bradley) e quelli orientali (soprattutto gli esponenti dell'Advaita Vedānta, da Śaṅkara nel IX secolo d.C. a Sarvepalli Radhakrishnan nel XX secolo) svilupparono il concetto di unità incorporea, ma considerarono priva di fondamento l'attribuzione di qualità personali specifiche all'Uno sovrapersonale. Nonostante ciò, i teisti ritengono che la Persona infinita pienamente ed intrinsecamente razionale è la prospettiva meno ingannevole sull'Uno. Come possono i teorizzatori dell'Uno sovrapersonale negare razionalmente che l'Uno sia autoconsapevole e cosciente di tutto ciò che è (onnisciente)? Inoltre, come possiamo evitare il naufragio teoretico se la continua insistenza sulla profondità insondabile dell'Uno ci conduce alla conclusione che gli ideali logici della persona finita, della verità, del bene e del bello non rechino con sé, in via di principio, indizi sicuri sulla natura dell'unità sovrapersonale?

I teisti non si fermano qui. L'apice del rifiuto teista di un Uno onnicomprendente è la convinzione che l'individuo sperimenta in sé il libero arbitrio ed è in grado di scegliere tra varie alternative in suo potere. I teisti sottolineano che senza libero arbitrio sarebbe insensato parlare di verità o falsità riguardo alle conclusioni del discorso. Perché una conclusione che non possa essere tratta da una valutazione relativamente libera e imparziale degli argomenti pro o contro le ipotesi non è altro che il risultato del gioco prevalente dei fattori nel soggetto conoscitivo. Tale risultato è un evento tra altri eventi e non è né vero né falso.

Inoltre, se negassimo il libero arbitrio personale negheremmo nello stesso tempo la differenza tra bene e male morale, dal momento che tale distinzione riposa sul possesso della facoltà del libero arbitrio in grado di scegliere tra linee alternative di azione giudicate buone o cattive. Per il teista la dottrina della libertà del volere

è di vitale importanza ai fini della concezione della responsabilità personale nei riguardi degli altri e per l'interpretazione della relazione dei singoli individui con le modalità dell'essere fisiche e biologiche e con Dio stesso.

Quindi, quando il teista si sente dire che le modalità dell'essere sono alla fine simili a macchine ed indifferenti ai valori morali dell'uomo, o che l'intero ordine delle cose è una struttura logica che non permette nessun libero arbitrio (presupposto capriccioso), o che l'unione mistica con l'Uno è ritenuta l'argomentazione indubitabile del fatto che l'uomo è solo un modo particolare dell'essere di Dio, egli si troverà di fronte all'esperienza di una persona dal libero arbitrio limitato, mentre farà rilevare a sua volta le conseguenze teoretiche e morali a cui va incontro chi tenti di negare tale libertà. Questa presa di posizione è fondamentale ai fini della sua concezione del Creatore come persona.

Sebbene non tutti i teisti siano d'accordo sul tipo di relazione che intercorre tra la Persona autosussistente e l'ordine delle cose fisiche e degli esseri viventi, essi concordano invece nel dire che Dio crea le persone dal nulla (*creatio ex nihilo*). Questo concetto, impensabile per un filosofo greco o indiano, è per diretta ammissione misterioso, ma deve essere compreso nel suo contesto adeguato. *Creatio ex nihilo* non significa che Dio, per così dire, prende il nulla e ne ricava tutto ciò che crea. Piuttosto egli crea ciò che non esisteva prima del suo atto creativo. Dio non crea da un essere indipendente da Lui, né crea dal suo stesso essere; le modalità della realtà create non emanano dal suo essere. Dio crea le persone libere in potenza ed in relazione alle altre modalità. Il filosofo indiano Rāmānuja (1017-1173) criticò la posizione radicale secondo cui le persone sono assorbite completamente nell'Uno privo di distinzioni (*brahman*), posizione sostenuta invece dalla filosofia *advaita* (non dualista) di Śaṅkara – sebbene alla fine lo stesso Rāmānuja metta l'accento sulla loro unione finale con l'Uno sovrapersonale.

La creazione delle persone, libere di sviluppare il loro potenziale ed entro certi limiti il loro ambiente, non è in conflitto con l'attributo del volere onnipotente di Dio? No, poiché la creazione di uomini liberi è un'autoimposizione, un esempio dell'onnipotenza di Dio.

Ma non potrebbe essere che l'uso della libertà da parte delle persone influenzi il raggiungimento dei suoi scopi? Su questo punto i teisti sono in disaccordo, e ciò è dovuto in buona parte alla concezione che ognuno si fa degli altri attributi di Dio. È utile notare che spesso, quando sembra che gli attributi di Dio siano realmente in conflitto fra loro, i teisti affermano che è sbagliato isolarli gli uni dagli altri, poiché ciò vorrebbe dire violare l'indivisibilità della natura di Dio. L'applicazione di tale dottrina difende la prospettiva secondo cui la creazione di persone libere e non di fantocci, voluta liberamente da Dio, non è in contrasto con i suoi scopi.

Ma se l'attributo dell'onniscienza di Dio è definito come la conoscenza di tutto ciò che è stato, che è, e che sarà, la prescienza divina non sarà limitata (e la sua potenza diminuita) dalla libertà dell'uomo? Che cosa vuol dire affermare la libertà di scelta dell'uomo se Dio conosce in ogni istante ed in ogni più piccolo dettaglio ciò che ogni persona sceglierà? Per alcuni teisti l'onniscienza divina significa che il Creatore conosce tutto ciò che c'è da conoscere (incluse tutte le opzioni possibili e disponibili). Essi non possono comprendere come la libertà della persona, nel momento della scelta, sia compatibile con la prescienza di ciò che la scelta sarà, e tanto meno comprendono come ciò sia compatibile con il necessario adempimento della volontà di Dio onnipotente. I loro avversari teisti insistono nell'affermare che la creazione dell'uomo libero non dovrebbe essere interpretata come una diminuzione del potere di Dio, o della sua conoscenza, limitando così il suo controllo su tutto ciò che è e che sarà. Essi affermano che non dobbiamo imporre alla Persona perfetta ed eterna le condizioni della successione temporale che invece limitano la conoscenza dell'uomo finito. Suggeriscono infine che una conoscenza di tipo intuitivo, sul tipo della conoscenza umana «immediata», piuttosto che la conoscenza discorsiva «da un'idea ad un'altra», sia un migliore indizio per avvicinarsi al modo di conoscenza di Dio.

È evidente che l'idea di un Creatore autosussistente, la cui trascendenza immutabile è contemporanea con la sua immanenza nel mondo temporale, lascia i teisti con una serie di tensioni teoretiche irrisolte. In ogni caso essi ritengono che tali tensioni siano preferibili all'identificazione di tutto ciò che esiste con l'Uno.

Argomento teleologico. Nell'avanzare il concetto della causa simultanea come Creatore-Persona, i teisti affermano che per comprendere meglio l'ordine causale si debba fare riferimento a un qualche fine. Tale teleologia prende in esame gli oggetti complessi e le serie degli eventi che suggeriscono al pensiero l'idea di un disegno, ossia la cooperazione di parti che producono un determinato tipo di risultato e non un altro. La funzione della molla di un orologio si comprende meglio quando la si mette in relazione con le altre parti che insieme realizzano lo scopo dell'orologio. Così anche se ogni cellula vivente possiede un proprio ordine, la sua funzione è compresa quando si specifica il suo contributo al funzionamento ordinato dell'intero organismo.

Di conseguenza, l'argomento teleologico non aggiunge arbitrariamente fini intenzionali andando alla

ricerca di cause non intenzionali. Pone invece l'attenzione sui disegni che possono essere ragionevolmente inferiti come modelli causali qualora siano inseriti nel contesto di un fine unificante. Per i teisti, passare da considerazioni cosmologiche ad una comprensione teleologica significa ritenere che le modalità fisica, organica ed umana sono più razionalmente concepibili se si adattano agli scopi onnicomprensivi del Creatore. Inoltre i teisti teleologici ritengono che l'ordine inanimato e l'ordine animale siano creati al fine di provvedere al bene degli uomini, i quali possono e dovrebbero rendersi conto di vivere nel mondo di Dio, terreno di addestramento per la vita a venire.

Per quanto i teisti spieghino e difendano un argomento teleologico che ci richiama alla mente un Creatore-Architetto-Artigiano in grado di fornire l'ambiente fisico specifico per le varie specie biologiche specifiche e in grado di soddisfare le necessità degli uomini, essi continuano ad incontrare forti opposizioni da parte degli studiosi che fanno ricorso a dati scientifici per rinforzare la loro convinzione sull'insostenibilità teoretica di una creazione progettuale e di un Creatore di tale fatta.

Nell'*Origine delle Specie per selezione naturale* (1859), Charles Darwin spiega l'origine delle strutture organiche attuali come conseguenza di modificazioni graduali che hanno avvantaggiato la sopravvivenza della specie più adatta. Nel frattempo una serie di altre scoperte scientifiche rilevanti per la teoria dell'evoluzione, insieme a interpretazioni scientifiche e filosofiche di nuovi dati appropriati, hanno allargato l'area di confronto tra fautori della teleologia ed avversari della stessa.

I teisti teleologici argomentano che, anche ammettendo la spiegazione dell'evoluzione nei termini della sopravvivenza del più adatto, è proprio la venuta di ciò che è adatto a richiedere ancora una spiegazione teleologica. Ciononostante, la teoria dell'evoluzione darwiniana portò molti teisti ad accentuare l'esigenza di una coscienza morale e di una coscienza religiosa come fonti *indipendenti* della credenza in Dio.

Argomento teleologico più ampio. Ancora più significativo è il ripensamento globale del teismo teleologico che ha prodotto «un argomento teleologico più ampio», una posizione che si è sviluppata sistematicamente nel contesto di questioni storico-filosofiche. L'esposizione più saliente di questo punto di vista si trova nei due volumi di Frederick R. Tennant, *Philosophical Theology* (1928-1930). Tennant difende l'unità irriducibile della persona ed esplora i limiti cognitivi della conoscenza basata sulle facoltà sensoriali e non sensoriali dell'uomo; egli conclude che nessuna dimensione dell'esperienza personale può portare a credenze logicamente coercitive.

Tennant non ritiene che sia già stabilita una volta per tutte una visione non teleologica dell'universo. Né il nostro mondo, come oggetto conosciuto, è più ragionevolmente spiegato come il prodotto di variazioni casuali ultime o di avvenimenti fortuiti. Piuttosto, tale conoscenza, man mano che procediamo oltre, è il prodotto congiunto della continua interazione umana con una struttura di cose manipolabile. Di conseguenza, postulare un ordine nella collocazione ultima delle cose vuol dire comprendere meglio che cosa presupponga la ricerca umana della verità e del valore, vale a dire l'importanza fondamentale delle attività cognitive per l'ordine delle cose. Così, «se la Natura manifesta saggezza, si tratta della saggezza di un Altro» (Tennant, 1930, p. 107).

L'articolazione di questa teleologia più ampia avviene quando Tennant sottolinea che l'ordine fisico, non biologico, non richiede in sé l'esistenza o l'evoluzione progressiva delle specie. Tuttavia, la spinta dell'evoluzione del mondo animale permette la venuta del nuovo ordine della coscienza-autocoscienza delle persone a cui «la sopravvivenza del più adatto» non dà il giusto risalto. Gli uomini, a loro volta, non possono esistere a meno che il loro complessivo modo di ragionare nei riguardi degli altri ordini di cose non diriga i loro sforzi morali verso il miglioramento della qualità della sopravvivenza individuale e della sopravvivenza della comunità.

Tennant non esclude il valore illuminante delle esperienze religiose dalla serie di prove riguardanti il Creatore-Persona. Ma, nella sua analisi delle varietà dell'esperienza religiosa, egli non ritiene che l'immediata e non interpretata conoscenza di Dio giustifichi la conclusione che l'esperienza religiosa possa essere indipendente dalla critica fondata sulle dimensioni razionali e morali dell'esperienza. L'esperienza religiosa, sebbene stimolante, non ha una priorità conoscitiva ma serve da importante anello di congiunzione nella serie delle prove interpretate razionalmente.

Quindi, la richiesta di una conoscenza probabile e ragionevole è di suprema importanza, se siamo in grado di concepirla come il prodotto congiunto di persone che esercitano un'azione reciproca tra di loro, nel continuo avvicendarsi con il loro ambiente totale. Nessun anello di questa catena di prove della teleologia cosmica è, di per se stesso, forte abbastanza da giustificare la conclusione che il Creatore-Persona è immanente nelle diverse modalità dell'essere. Di conseguenza, l'argomento teleologico più ampio deve essere giudicato per la sua ragionevolezza nella sua totalità. Ma questo non è un motivo di allarme, dal momento che,

per fare un esempio tratto dall'ambito scientifico, l'ipotesi dell'evoluzione biologica è accettata nella sua totalità a dispetto di alcuni anelli di congiunzione più deboli e mancanti. Di conseguenza, la spina dorsale teoretica del teismo teleologico più ampio è la più ragionevole interpretazione data all'esperienza umana considerata cumulativamente.

Argomento morale. Ci sono teisti sensibili alla teleologia più ampia di Tennant che sostengono che la sua concezione del legame etico non renda giustizia all'esperienza della coscienza morale. La disputa cruciale riguarda il fatto che i giudizi di valore dell'uomo, sebbene correlati ai desideri e ai sentimenti, sono percepiti come non aventi origine in essi. Piuttosto, la coscienza morale irriducibile diventa sempre più consapevole di un ordine oggettivo di valori che esercita un'autorità imperativa sulla vita degli uomini. Questo ordine normativo unico, non dipendente dai desideri umani e non descrittivo dei processi reali del mondo naturale, è più coerentemente interpretato come espressione della bontà del Creatore. In breve, secondo questo argomento morale, un ordine di valori incondizionato ed universale si rivela gradualmente non solamente come un imperativo morale personale, ma come una necessità per la lotta verso la realizzazione. Inteso più ragionevolmente come radicato nella natura di Dio, questo ordine oggettivo di valori è l'anello più forte in ogni argomentazione sull'esistenza di un Dio degno di venerazione. Perciò, senza questa fonte indipendente di valori normativi, gli argomenti cosmologici e teleologici non sarebbero sufficienti ad assicurare la bontà di Dio.

Tuttavia, Tennant fornisce una critica elaborata di questa valutazione della coscienza morale e dell'oggettività dei giudizi di valore. Egli argomenta che fondare l'esperienza del valore nel desiderio e nel sentimento non significa giustificare le accuse secondo cui i giudizi di valore sono relativi. Egli interpreta l'oggettività e l'universalità dell'esperienza dei valori e dei giudizi di valore come prodotti congiunti dell'interazione di ogni uomo con l'ordine sociale e l'ordine naturale. È dunque l'organizzazione più coerente di tali giudizi di valore a rappresentare il coronamento dell'argomento teleologico più ampio. Per ora, le persone, che sperimentano e percepiscono i loro valori come prodotti congiunti della loro interazione con un corso ordinato di cose indipendenti dall'agire umano, possono meglio interpretare la direzione immanente dell'ordine delle cose. È quindi evidente che l'apprezzamento progressivo delle condizioni della intera gamma qualitativa dell'esperienza di valore resta l'intuizione normativa per comprendere al meglio il tipo di crescita individuale perseguita da questo mondo.

Problemi teoretici. Qualunque sia la dottrina di Dio (tra quelle descritte sopra) accettata dal teista tradizionale, resta essenziale per la sua visione la perfezione del Creatore autosussistente e trascendente, immanente nelle sue creazioni e specialmente nello sviluppo ottimale dell'individuo moralmente autonomo. La concezione della perfezione «assoluta» comporta però una serie di problemi teoretici per il teista stesso, quando questi cerchi di chiarire la dinamica che sottende la perfezione di un Creatore-Persona immutabile, immanente tuttavia nella creazione mutevole e temporale. Questa voce si limita a formulare tre domande di un certo interesse per il teista. Una loro adeguata discussione richiederebbe però un'analisi dettagliata di altri difficili argomenti metafisici (come ad esempio l'essenza dello spazio e del tempo, o la natura specifica della relazione tra Dio e il mondo spazio-temporale).

La prima domanda è: «In che modo Dio essendo immutabile può tuttavia essere immanente nel mondo dominato dal cambiamento e a maggior ragione come può essere immanente nel tipo di relazione mutevole che intercorre tra Lui e gli agenti morali in via di sviluppo continuo?». Il teista non indietreggia di fronte a questa domanda, in quanto egli ammette che questo conflitto teoretico è intrinseco alla situazione teistica della trascendenza-immanenza. [Vedi anche *TRASCENDENZA E IMMANENZA*]. Tutto ciò avviene perché un Creatore perfetto non può creare qualcosa senza creare esseri imperfetti e dipendenti: inoltre Egli non annullerà mai la volontà degli individui liberi, in grado di scegliere tra quegli eventi che sono in loro potere. Così, mentre afferma che non esiste un collegamento intelligibile tra il mondo mutevole e creato e il Creatore immutabile, il teista insiste nel ritenere che l'immutabilità di Dio non deve essere concepita rigidamente e atemporalmente secondo il modello matematico. Suggerisce alcune analogie tratte dall'esperienza umana, per rendere meno ardua la difficoltà e si riferisce soprattutto a quei momenti privilegiati dell'esperienza ove passato e futuro sembrano fondersi in un'unità trascendente e atemporale.

La seconda domanda conduce la prima nell'area di maggior interesse per la credenza teistica: la ricettività di Dio, ossia la rispondenza di Dio ai bisogni umani. Se l'immutabile perfezione di Dio è sensibile in modo adeguato alle varie modalità della realtà in quanto tali, come può Dio essere immutato e immutabile? Se è immutato e immutabile come può non essere impassibile di fronte alla sofferenza morale degli uomini? Che cosa può voler dire che Egli risponde in maniera appropriata alle situazioni umane (che «conosce», «soffre», «redime», o «libera»), senza sopportare nessun tipo di cambiamento? Qui il teista, evitando l'antropomorfi-

smo, insiste sul fatto che il Creatore-Persona non sottostà agli stati psichici umani né soffre nella stessa maniera nostra.

Tuttavia è in gioco il senso morale-religioso della resistenza teistica al deismo e al monismo, in quanto il teista difende il concetto della persona moralmente libera, responsabile, in ultima istanza, davanti a Dio, un Dio che «conosce» ed è sensibile alla gamma delle aspirazioni umane. Può questa relazione, di persona-a-Persona, essere rispettata da un Dio che, nella sua immutabilità, non cambia affatto in risposta agli appelli sinceri delle sue creature pentite? Di fronte a questa difficoltà, alcuni teisti affermano che l'immutabilità di Dio è compatibile con la sua ricettività, posto che le sue risposte alle necessità umane siano concepite come una sovrabbondanza della sua essenza, tale da non diminuirlo o da non migliorarlo.

La terza domanda è: «Vista la quantità e la qualità del male nel mondo, come si può ragionevolmente credere in un Creatore che, onnisciente e senza limiti esterni o interni, è perfetto negli scopi e nei risultati?». [Vedi *TEODICEA*, vol. 4]. La risposta del teista dipende da ciò che ritiene essere il nucleo essenziale dell'ideale umano di bene. Vi sono delle differenze di opinioni tra i teisti a tale riguardo, ma risulta di fondamentale importanza per tutte le dottrine teiste del bene supremo la libertà degli individui di scegliere, entro certi limiti, il proprio destino. Tale libertà non esiste nel vuoto; perciò sarebbe impotente senza una rete ordinata in grado di aiutare l'individuo a valutare le conseguenze, buone o cattive, delle proprie azioni. Senza una tale libertà, l'individuo non potrebbe sperimentare la profonda soddisfazione di costruire il proprio carattere, che è così essenziale alla conservazione e all'incremento dei valori man mano che si sviluppa.

Tale nucleo essenziale è così importante che il teista, mai inconsapevole della cattiva distribuzione dei valori e dei disvalori, è molto attento ai mali immeritati e perversi che la disumanità dell'uomo e le forze al di là del controllo umano infliggono all'uomo. Egli non sosterrà che il male è illusorio o che esso esiste come privazione del bene. Ma nello stesso tempo non minimizzerà un fatto che diventa la base della sua concezione del male. Il male, in ultima analisi, non ha un potere indipendente; vive parassitariamente a spese del bene. La fede del teista nella bontà del Creatore-Persona è perciò fondata nella stessa natura delle cose. In più, questa convinzione fortifica la credenza in un'immortalità personale, non più considerata come un'aggiunta esterna alla vita vissuta in questo mondo imperfetto, bensì come un'estensione della bontà creativa di Dio.

Anche se ammettiamo tutto ciò, restano ancora delle serie implicazioni. Si può forse concedere, anche se si tratta di un teista acuto come Tennant, che il Creatore-Persona, onnipotente e onnisciente, non possa, per quanto riguarda l'ordine e il governo delle cose, creare dell'acqua che disseta ma non fa annegare? Di nuovo, possiamo dare per certo che, senza la possibilità del male, gli individui non potrebbero sperimentare le qualità creative che derivano dal loro sviluppo delle virtù. Tuttavia, come può un Creatore completamente buono, onnipotente e onnisciente creare un mondo in cui la presenza del male «privo di disciplina» è così ingombrante? Il male privo di disciplina è un tipo di male che, per quanto possiamo sapere, non è strumentale alla realizzazione di altri valori. È un tipo di male che mina alla radice anche lo sforzo morale più eroico; un male del genere riesce a sradicare la quercia che pure ha sopportato molte tempeste. Anch'esso vive parassitariamente ai danni del bene ma, qualunque ne sia la fonte, esso è il male irriducibile a qualsiasi tentativo di farne uno strumento in vista del bene.

Il teista tradizionale ci richiama alla mente la nostra visione parziale della vita. Per altri teisti tale appello all'ignoranza è inutile. Dopo tutto, esso è a disposizione sia degli avversari sia dei sostenitori. Questi teisti «finitisti», decisi a spiegare le prove a disposizione il più ragionevolmente possibile, riprendono in esame il concetto di perfezione presupposto dai teisti tradizionali. Essi ritengono che le difficoltà insite nel concetto di trascendenza-immanenza dipendono in definitiva dalla supposizione che la perfezione debba escludere necessariamente la temporalità e il cambiamento dal Creatore autosussistente. I «finitisti» si chiedono perché mai l'autosussistenza richieda necessariamente l'immutabilità totale di Dio. Perché la perfezione non è in grado di caratterizzare un Creatore trascendente e autosussistente che persegue i suoi scopi nell'ordine temporale senza che ciò lo metta in condizione di diventare la vittima di tali cambiamenti? Infine, perché dobbiamo supporre che solo un'immutabile perfezione è degna di venerazione?

In ogni caso, i teisti «finitisti» sostengono che il corso attuale della storia naturale e della storia umana è più ragionevolmente spiegato se l'onnipotenza e l'immutabilità di Dio-Creatore sono in qualche modo limitate nell'interesse della sua bontà creativa. E la sua perfezione morale consiste nella conservazione e nel rinnovamento della realizzazione dei valori, a dispetto di alcune limitazioni nel suo stesso essere. Tale Creatore-Persona, così limitato nel potere da condizioni non create intrinseche al suo essere, crea e ricrea una serie di situazioni più coerenti ai suoi scopi.

Il modo specifico in cui il Creatore-Persona moralmente perfetto è limitato nel suo potere dipende dalla particolare concezione di ogni teista dell'immanenza

di Dio nel mondo inorganico, organico e personale, e soprattutto dipende dalla visione che ogni teista ha della relazione di Dio con le persone, sia come individui sia come comunità. Tuttavia i teisti «finitisti» non possono tollerare, teoreticamente, la concezione di un Creatore autosussistente limitato da un qualsiasi essere completamente indipendente dalla sua volontà. Tali teisti danno diverse descrizioni dei fattori limitanti intrinseci al Creatore autosussistente. Ma il nucleo centrale delle loro visioni ispira il culto di un Dio che, pur alle prese creativamente con i suoi limiti, continua a creare in accordo con la sua preoccupazione di preservare e incrementare le condizioni della creatività ad ogni livello possibile.

Il teismo finitista salva la trascendenza dall'assorbimento panteistico degli individui. Allo stesso tempo è libero dai pericoli che corre un certo teismo che, in nome di una perfezione immutabile, causa delle difficoltà che incoraggiano la concezione deista di un Creatore incapace di un comportamento altruista creativo. [Per un'ulteriore esame dell'argomento trattato, vedi *PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO*. Punti di vista diversi sulla natura della realtà ultima si possono trovare nelle seguenti voci: *ATEISMO, DEISMO, MONISMO, PANTEISMO E PANENTEISMO*].

BIBLIOGRAFIA

I libri di questa bibliografia molto selettiva contengono, ognuno nel suo campo disciplinare, il necessario ampliamento, le informazioni significative e il contesto utile per la spiegazione dell'analisi concisa dei principali argomenti trattati in questa voce. Le proposte presenti nel successivo capoverso includono lo sfondo culturale e religioso dei temi teistici su cui ho insistito nella mia esposizione. L'elaborazione di questi temi, con una particolare attenzione alla varietà delle interpretazioni, si trova nelle rimanenti proposte.

Il libro di A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge/Mass. 1942 (trad. it. *La Grande Catena dell'Essere*, Milano 1966), è uno studio affascinante delle radici storiche e dello sviluppo delle idee presenti in questa voce. La voce di A.E. Taylor, *Theism*, nella *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, a cura di J. Hastings, XII, Edinburgh 1921, è un'analisi storica ormai classica della filosofia teistica in Occidente fino ai primi decenni del XX secolo. L'opera di É. Gilson, *L'ésprit de la philosophie médiévale*, I-II, Paris 1948 (2ª ed. riv.) (trad. it. *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia 1964), sottolinea l'assimilazione di idee filosofiche greche da parte di pensatori cristiani come Agostino, Tommaso, Bonaventura e Duns Scoto. Il libro di J.D. Collins, *God in Modern Philosophy* (1959), rist. Westport/Conn. 1978, esamina criticamente gran parte del dibattitò attuale. Nel cap. 8 del suo *Indian Philosophy*, II, London 1927, 1931 (2ª ed.), Sarvepalli Radhakrishnan espone i principi fondamentali del sistema monistico di Śaṅkara, e, nel cap. 9, li pone in contrasto con il teismo di Rāmānuja. Annemarie Schimmel, *Gabriel's Wing. A Study into the Religious Ideas of Sir Muḥammad Iqbal*, Leiden 1963, presenta una vivace rassegna del pensiero e della cultura islamica e della rivalutazione dei principi fondamentali dell'Islam da parte del poeta-filosofo Iqbal; fornisce inoltre una bibliografia molto ampia.

Per distinguere le diverse definizioni degli attributi divini nel teismo tradizionale e per avere un quadro dei contrasti sui temi dominanti nell'opera di sei pensatori del XX secolo, cfr. H.P. Owen, *Concepts of Deity*, New York 1971 (trad. it. *Le concezioni del divino*, Roma 1977). In questo libro è anche inclusa una bibliografia selettiva. Gli studi di E.L. Mascall, *He Who Is*, ed. riv. London 1966; e *Existence and Analogy. A Sequel to «He Who Is»*, (1949), rist. New York 1967, sono analisi puntuali dei problemi del teismo. Il libro di M.K. Munitz, *The Mistery of Existence. An Essay in Philosophical Cosmology*, New York 1965, è incluso nella presente bibliografia per la sua approfondita critica degli approcci teistici al mistero.

La voce di J. Hick, *Ontological Argument for the Existence of God*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, a cura di P. Edwards, V, New York 1967, è un'abile esposizione dell'argomento (con una consistente bibliografia). Le analisi specifiche in *The Ontological Argument*, a cura di A. Plantinga, London 1940, forniscono un utile contesto. Il libro di J. Laird, *Theism and Cosmology*, (1940), rist. Freeport/N.Y. 1969, esamina i problemi metafisici relativi al Dio del teismo. *The Cosmological Arguments. A Spectrum of Opinion*, a cura di D.R. Burrill, Garden City/N.Y. 1967, contiene una serie di estratti utili delle discussioni classiche sull'argomento cosmologico e su quello teleologico, e inoltre un commento di alcuni filosofi moderni e contemporanei. *Natural Theology. Selections*, a cura e con introduzione di F. Ferré, Indianapolis 1963, è una versione abbreviata di W. Paley, *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature*, London 1802. L'accorta introduzione libera la soggiacente teleologia di Paley da superficiali stereotipi. L'opera di F.R. Tennant, *Philosophical Theology*, I, *The Soul and Its Faculties*, Cambridge 1928; e II, *The World, the Soul, and God*, Cambridge 1930, è probabilmente lo studio più ampiamente fondato, ma nello stesso tempo più attentamente ragionato, fino a oggi, che si concluda in un teismo teleologico. La critica più sistematica all'opera di Tennant è il libro di D.L. Scudder, *Tennant's Philosophical Theology*, New Haven 1940.

Per una presentazione sistematica delle idee etiche e della loro oggettività in relazione con altri argomenti su Dio e sui suoi attributi, pochi studi eguagliano quello di W.R. Sorley, *Moral Values and the Idea of God*, Cambridge 1918 (3ª ed. riv.). Il libro di H.J. Paton, *The Modern Predicament*, London 1955, espone e valuta lucidamente i problemi posti da un approccio morale alla natura e agli attributi di Dio. E.H. Madden e P.H. Hare, *Evil and the concept of God*, Springfield/Ill. 1968, ritengono che le spiegazioni del male fornite dal teismo tradizionale e dal teismo finitista siano entrambe inadeguate. Il libro di E.S. Brightman, *A Philosophy of Religion*, (1940), rist. Westport/Conn. 1969, include un esame globale dei problemi filosofici, una breve esposizione storica del teismo assolutistico e finitista e della sua difesa di un Dio «finito-infinito». Inoltre fornisce un'ampia bibliografia e un utile lessico. Il libro di J. Hick, *Evil and the God of Love*,

London 1977 (2ª ed.), esplora le posizioni tradizionali e moderne sul male difendendo un punto di vista irenico. Lo studio di S.P. Schilling, *God and Human Anguish*, Nashville 1977, si distingue per il suo preciso esame delle varie spiegazioni storiche e recenti dell'eccesso del male e per la sua concezione del teismo temporale.

PETER A. BERTOCCI

TEMPO SACRO. Il tempo è il contesto e il contenuto della realtà, l'ambiente eterno e immutabile del nostro esistere e insieme la sua transitoria e mutevole modalità d'espressione. Concepito in modo assoluto, esso risulta privo di temporalità; concepito invece in modo relativo, esso risulta dotato di temporalità. Ed è appunto il rapporto paradossale che intercorre tra questi due tipi di tempo ciò che costituisce il nucleo significativo di molte religioni dell'umanità. La religione, infatti, non cerca soltanto – come la scienza – di distinguere e segnare per quanto possibile le tappe del tempo relativo, ma va oltre la scienza, nel tentativo di comprendere le connessioni translogiche che collegano le tappe del tempo relativo con l'eternità atemporale. [Vedi *ETERNITÀ*, vol. 4]. Avendo il proprio principio e il proprio fine nell'assoluto (nell'eterno), la religione cerca di percepire il particolare e il relativo (il momento storico) alla luce di quello. [Vedi *MITO*].

L'atteggiamento religioso nei confronti del tempo, dunque, sia per il suo scopo, sia per questo tentativo di congiungere l'assoluto con il relativo, risulta sostanzialmente differente da quello scientifico. Come la filosofia, anche la religione cerca di comprendere tutti gli aspetti della realtà, ma si distingue da quella perché si mantiene consapevole dei limiti della comprensione: il religioso vuole accostarsi e immergersi nella realtà stessa, non semplicemente nelle idee sulla realtà. Per questo la vita religiosa non si limita al pensiero o alla comprensione, ma si spinge fino alla percezione, all'azione, all'essere. Culto, preghiera, rivelazione, illuminazione, costituiscono spesso, per le religioni dell'umanità, attività ed eventi tanto più apprezzabili quanto più trascendono i limiti del pensiero, nella sua tipica contrapposizione duale di soggetto e oggetto: tali attività salvano gli individui dal loro isolamento, dal loro stato di spettatori passivi di ciò che le religioni ritengono essere per loro la realizzazione.

Il nostro coinvolgimento nel tempo è così totale e inevitabile che raggiungere la distanza necessaria per comprenderlo comporta immediate difficoltà. Nelle sue *Confessioni*, Agostino si lamentava: «Che cos'è il tempo? Se nessuno me lo domanda, lo so; ma se cerco di spiegarlo a qualcuno, allora non lo so» (XI 14.17). Di primo acchito, molti la pensano allo stesso modo. Ma riflettendo ulteriormente, anche l'idea che il tempo sia qualcosa di comprensibile, anche se inesprimibile, svanisce di fronte alla constatazione che il tempo è radicato nella coscienza, inseparabile dal processo stesso del pensiero. Gli uomini non sono capaci, per poterne contemplare la natura, di fermare il tempo o di procedere, anche solo per un istante, indipendentemente da esso. Nell'esperienza reale, l'immanenza del tempo costituisce una realtà schiacciante.

In teoria, il tempo può esser astrattamente considerato come la misura del mutamento, il principio della durata, il mezzo del movimento, l'ordine degli eventi – o anche come una categoria autonoma, non definibile nei termini di nessuna altra categoria. Anche i confini del tempo sono problematici. Mentre il tempo dell'esperienza reale è troppo stretto, troppo immanente per poter essere indagato, il tempo teorico è troppo imponente e troppo trascendente: nelle profondità di queste astrazioni sono nascoste le implicazioni della radicale indipendenza del tempo. Il tempo è la causa del mutamento, della durata, del movimento e dell'ordine degli eventi: costituisce dunque la loro ragion d'essere. Ma qual è la ragion d'essere del tempo?

L'esperienza del tempo nella religione. Le religioni affrontano il problema in due modi. Coloro che concepiscono il tempo come infinito, concludono ritenendolo privo di ogni causa. D'altro canto, coloro che considerano il tempo finito e causato, si spingono più avanti, fino a chiedersi che cosa ci fosse prima del suo inizio e che cosa ci sarà dopo la sua fine. Costoro indagano sul contesto in cui un simile tempo scorre e, come gli altri, trovano la risposta al loro interrogativo nell'idea del tempo infinito, il tempo senza tempo dell'eternità. In questo modo, anche quando si pensa che il tempo temporale sia finito, non lo è il suo fondamento nel tempo eterno e dunque il problema di comprensione rimane. Dal momento che non siamo in grado di procedere al di fuori della temporalità, scopriamo di non poter procedere nemmeno al di fuori dell'atemporalità. Al contrario, riecheggiando l'affermazione dell'Induismo antico secondo la quale il *brahman* (l'Assoluto) non è ciò che la mente riesce a conoscere, ma ciò grazie al quale la mente riesce a conoscere (*Kena Upaniṣad* 1.5), le religioni sono indotte a percepire non il tempo come astrazione del nostro essere temporale, ma il nostro essere temporale come espressione del tempo.

Chi medita sulla natura del tempo giunge infine a questo paradosso: non soltanto l'essere temporale dipende dal tempo, ma questo tempo dal quale esso dipende si rivela, nella sua essenza più profonda, infinito, immutabile ed eterno. Il tempo sfugge alla logica

che noi tentiamo di imporgli; esso trascende il temporale e si manifesta come atemporale.

Realtà temporale e realtà assoluta. Per quelle religioni che considerano la realtà in termini essenzialmente temporali (e non, per esempio, in termini spaziali od ontologici), questo tempo eternamente senza tempo viene concepito come una realtà assoluta: come Dio. Il tardo Zoroastrismo costituisce forse l'esempio più noto di tale atteggiamento: esso individua in Zurvan (il «tempo») la soluzione finale della contrapposizione tra Ahura Mazda (luce, bene, spirito) e Angra Mainyu (tenebra, male, materia). Lo Zurvanismo, che fu da molti ritenuto un'eresia rispetto all'insistenza di Zarathustra sul dualismo originario, nondimeno costituì la forma dominante di quella religione nelle sue fasi più tarde, durante l'impero dei Sasanidi (224-651 d.C.). Al di là dell'opposizione tra bene e male, Zurvan fu venerato come padre eterno di tutte le distinzioni, sorgente e custode di tutti gli esseri.

Questa affermazione della superiorità dell'Assoluto su tutte le opposizioni temporali risulta fondamentale in tutte le religioni, anche in quelle che non definiscono tale superiorità in termini essenzialmente temporali. La maggior parte di queste ultime religioni ritengono fondamentali le categorie ontologiche, non quelle temporali: esse definiscono il fondamento dell'essere e del non-essere, del loro sviluppo e del loro decadimento reciproco, come «Essere in sé» e «Non-Essere in sé». Nella misura in cui non esiste nulla che questa fonte assoluta non sia, molte religioni ritengono che essa meriti gli appellativi essenzialmente positivi di «Essere in sé», «il Tutto», «l'Uno» oppure «Dio»; secondo queste religioni tale fonte è eterna. Nella misura in cui la fonte assoluta trascende ogni distinzione presente al suo interno, pare appropriato ad altre religioni impiegare una terminologia negativa e chiamarla «Non-Essere in sé», «Nulla», «il Vuoto» oppure «Caos»; per queste religioni tale fonte è atemporale. Ambedue i tipi di religione concordano nell'ammettere che le loro designazioni della realtà ultima sono fuorvianti. Il linguaggio descrittivo procede per opposizioni, contrasti e distinzioni: per questo risulta incapace di comprendere il mistero di un Assoluto trascendente. Così, se pur impiegano termini positivi o negativi per designare l'Assoluto, le religioni sostengono che entrambi gli aspetti della realtà relativa sono inclusi in esso: «Essere in sé» e «Non-Essere in sé» implicano ciascuno essere e non essere.

Se di volta in volta vengono prescelti come caratteri sostanziali dell'Assoluto il tempo, oppure l'essere, oppure anche lo spazio, le religioni concordano però nel sostenere che l'Assoluto è atemporalmente eterno, eternamente atemporale. Per religioni come il Giainismo e il Buddhismo, per esempio, che respingono qualsiasi idea di creazione e pertanto rifiutano una sussistenza distinta del tempo temporale e dell'essere relativo, la realtà assoluta costituisce tutto ciò che esiste. Jinasena, un maestro giainista del IX secolo d.C., appartenente alla setta Digambara, configura tale realtà in termini positivi, come eterna: «Sappi che il mondo è increato, come anche il tempo, senza principio e senza fine ... increato e incorruttibile, esso permane per costrizione della sua propria natura» (*Mahāpurāṇa* 4.38-40). Il Buddha, invece, descrive questa realtà in termini negativi, come atemporale. Secondo lui i mondi temporali dell'apparenza – i regni di Brahmā e del fulgore – si evolvono continuamente l'uno dall'altro, in modo tale che i loro abitatori sono erroneamente indotti a credere che essi siano reali. Ciononondimeno, ambedue queste sfere temporali risultano essenzialmente mutevoli; infatti esse sono così effimere e vane da non poter esser nemmeno considerate come realmente esistenti. Solamente il non-essere, l'atemporalità assoluta, è veramente reale (cfr. *Dīgha Nikāia* 3.28).

Nonostante le religioni si differenzino tra loro per il valore che attribuiscono alla realtà separata del mondo temporale, anche quelle che postulano una creazione originaria concordano nel considerarla derivata dall'eterno senza tempo. Secondo queste religioni, l'Assoluto costituisce la fonte non soltanto dell'essere e del non-essere temporali, ma anche della manifestazione del tempo. Le religioni che privilegiano descrizioni mitologiche piuttosto che strettamente filosofiche, spesso configurano la realtà assoluta ed eternamente esistente come inequivocabilmente unitaria (anche se talvolta dinamica) prima dell'inizio della temporalità. Esse ravvisano il primo atto di questa realtà assoluta nella creazione dell'essere e del tempo finiti, come nella seguente narrazione tratta dal *Libro del Genesi*: «In principio Dio creò i cieli e la terra. La terra era informe e vuota e la tenebra si affacciava sull'abisso; e lo spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque. E Dio disse, 'Sia la luce', e la luce fu. E Dio vide che la luce era bene; e Dio separò la luce dalla tenebra. Dio chiamò la luce Giorno e la tenebra Notte. E allora ci fu la sera e ci fu il mattino» (Gn 1,1-5).

Alcune religioni ipotizzano, invece, un processo creativo più graduale e descrivono un periodo di preesistenza anteriore all'inizio effettivo del mondo temporale. In questo periodo senza tempo, le forme della realtà relativa esistono a livello potenziale, embrionale o ideale in forma non ancora manifesta. Gli Aranda dell'Australia centrale, ad esempio, affermano che le immagini delle creature esistevano nei sogni atemporali dell'antenato Karora e che infine irruppero nella realtà atemporale fuoriuscendo dal suo ombelico e dal-

le sue ascelle come desideri e sogni per gli uomini, balenati nella sua mente. I Witoto della Colombia asseriscono che prima degli inizi non esisteva nient'altro che l'apparenza; la creazione richiese gli sforzi del dio Nainema, che conferì sostanza al fantasma. Secondo le credenze di molte tradizioni indiane del Nord America, tutti gli esseri, prima della loro esistenza terrena, vivono in cielo oppure sottoterra.

In siffatte religioni risulta difficile operare una distinzione tra l'atemporale e il temporale. Quando la creazione del mondo viene considerata un lungo e complicato processo che include molteplici fasi di gestazione, diventa allora particolarmente arduo stabilire esattamente quale sia la fase determinante. Secondo alcune religioni, anche se le forme dell'essere si sviluppano in modo graduale, l'inaugurazione del tempo relativo costituisce un evento repentino e apparentemente decisivo. Il canto della creazione hawaiano, per esempio, configura l'eterna atemporalità come tenebra infinita. Mentre l'evoluzione di tutte le forme dell'essere si compie in quella tenebra, soltanto quando tale evoluzione è completata appare la luce del giorno e lo sviluppo degli individui può avere inizio. Il canto della creazione degli abitanti delle isole Tuamotu, invece, pone l'accento sull'atemporalità che caratterizza il periodo della preesistenza e degli eventi formativi. Nonostante gli atti del creatore vengano presentati nella loro successione (come pare suggerire lo scorrere del tempo), tale canto ricorda ripetitivamente nel corso della narrazione che «è ancora notte». Soltanto quando il dio Kiho ha terminato l'opera creativa, inizia il giorno del tempo temporale. La tenebra uniforme, del resto, è quasi sempre il simbolo utilizzato dalle religioni per indicare l'atemporalità che precede la temporalità. I Melanesiani delle isole Banks, invece, raffigurano l'eternità in maniera differente: in termini di luce incontrastata. Anziché dover produrre la luce del giorno – generalmente il primo compito delle divinità creatrici che vogliono dar inizio al tempo relativo – il problema del dio Qat consiste nell'istituzione della notte. Un mito riferisce che Qat navigò per il mare fino a raggiungere i lontani confini del cielo, dove la Notte stessa lo toccò sugli occhi, gli donò nere sopracciglia e gli insegnò a dormire. Soltanto con l'introduzione della notte la creazione del mondo poteva dirsi completata e il tempo avere inizio. Anche gli antichi zoroastriani configuravano l'atemporalità in termini di luce omogenea: per loro la realtà temporale ebbe inizio con la creazione della tenebra.

Tempo ed Essere. Secondo altre religioni, invece, sono alcune metafore relative all'essere, e non al tempo, quelle che indicano in modo definitivo il completamento della creazione. Gli esseri creati sono considerati esistenti, ma non ancora completamente formati dal punto di vista fisico o psichico. Invece di abitare in cielo o sottoterra, essi vivono spesso sulla terra, in un luogo particolare, in un'armonia senza tempo, a volte perfino in una specie di comunione con il loro creatore. Gli atti fondamentali della creazione – denominare, ordinare, modellare – proseguono fino a quando l'individuazione non è del tutto compiuta, quando il creatore si allontana (come in molte religioni africane e australiane), oppure quando l'uomo viene espulso (come nella fede biblica). La condizione temporale di questo Sogno, come gli Aborigeni australiani lo chiamano, risulta ambigua. Nonostante tale Sogno, infatti, si compia tecnicamente nel tempo temporale, nondimeno esso dà origine ad eventi temporali e viene pertanto considerato atemporale. I principi implicati nella fondazione dell'essere e del tempo, durante questo periodo, vengono considerati archetipici ed eternamente fondanti; essi, almeno nell'ambito temporale, risultano sempre presenti e in tal modo implicati anche nelle circostanze contingenti. Sebbene gli storici delle religioni guardino generalmente a questo fenomeno come a una caratteristica tipica delle religioni «non storiche», soprattutto di quelle australiane, un analogo presupposto compare anche nelle religioni «storiche». Nel narrare la vicenda di Adamo ed Eva, infatti, e nel definire il loro peccato «originale», le religioni bibliche, ad esempio, non fanno semplicemente riferimento ad un errore trasmessosi nel corso del tempo alle generazioni successive. A causa di quell'errore, Adamo risulta essere non soltanto il primo uomo, ma anche l'uomo essenziale: il peccato commesso in quei tempi primordiali viene percepito come formale e archetipico, come parte atemporale della condizione umana.

La connessione indissolubile di tempo e di essere viene messa in evidenza da tutte le religioni del mondo: esse non soltanto ne affermano l'esistenza nella loro interpretazione della realtà assoluta, ribadendo tale esistenza nelle loro descrizioni del processo creativo, ma altresì congiungono strettamente gli aspetti temporali e quelli ontologici della realtà, quando analizzano le sue forme relative. Spesso tutto questo si conclude con la deificazione, in un unico simbolo, dell'essere e del tempo finiti. Nei Brāhmaṇa induisti, ad esempio, la creazione assume la forma di Prajāpati – l'essere temporale personificato – che rappresenta al tempo stesso il creatore degli esseri finiti e il periodo di tempo in cui si svolge la loro esistenza. «Prajāpati è l'anno», dichiara il *Śatapatha Brāhmaṇa* (11.1.6), nel descrivere l'inaugurazione dell'esistenza temporale.

Divinità associate con il tempo. La posizione di alcune religioni nei confronti dell'imponenza della realtà relativa e della sua dipendenza dall'Assoluto, consiste

nel sottolineare l'uno o l'altro dei suoi aspetti. Coloro che pongono maggiore enfasi sull'ontologia, divinizzano le personificazioni dell'*esistenza temporale*. Coloro che invece accentuano l'aspetto temporale della realtà finita, divinizzano le personificazioni del *tempo esistente* e spesso venerano questi Signori della temporalità accanto a divinità che rappresentano altre grandi potenze presenti nel mondo relativo. Gli antichi Maya, probabilmente, portarono un tal genere di culto alla sua massima espressione, nei rituali dell'adorazione di *kin* («tempo, giorno, sole»). Analogamente ad altre religioni che mettono in risalto il temporale, i Maya onoravano particolarmente quegli eventi in cui il tempo si manifestava in maniera rilevante, accordando uno statuto divino anche a periodi di tempo relativamente brevi, che celebravano con complessi rituali.

Dal momento che è impossibile determinare le precise funzioni di molte delle divinità appartenenti a tradizioni complesse, risulta difficile stabilire con certezza la piena portata del culto del tempo temporale. I ruoli divini si amalgamano tra di loro in modo tanto omogeneo quanto le realtà che essi simboleggiano sono reciprocamente correlate. Come per i Maya *kin* rappresentava, oltre che il sole e il giorno, anche il tempo, così anche le divinità che in altre religioni rappresentavano simbolicamente il sole o il giorno possono aver rappresentato aspetti del tempo per i loro seguaci. Anche quelle religioni che tributavano un culto pubblico al fato o destino possono essere incluse tra quelle che probabilmente veneravano aspetti del tempo relativo. (O almeno risulta spesso vero l'opposto). Il fatalismo costituì un elemento di rilievo nel tardo Zoroastrismo, che credeva al controllo di tutti gli esseri da parte di Zurvan, e pare abbia costituito un aspetto popolare di molte delle religioni arabe preislamiche, che ritenevano il tempo causa di ogni felicità e di ogni miseria terrena. Sebbene la documentazione riveli l'esistenza di un solo gruppo nordafricano (i Banū Bakr ibn Wā'il) che chiaramente venerava il tempo come una divinità (con il nome di Aud), il rispetto per il potere del tempo fu abbastanza diffuso nel mondo arabo, se Maometto deplorava l'idea degli infedeli secondo la quale «è il tempo a distruggerci» (*Corano* 14.23). Un riconoscimento simbolico del valore del tempo è poi rintracciabile, in ambito islamico, nella figura di Manāt, una delle tre «figlie» di Allāh; sembra che il suo nome derivi da un termine che significa «spartizione», in riferimento alla porzione di tempo assegnata a ciascun individuo.

In tutti questi esempi di culto del tempo temporale è sempre presente qualche congettura sulle forme della sua manifestazione. E nella misura in cui il tempo è il contesto dell'essere, tali congetture sulle sue modalità di manifestazione rivelano le concezioni del fine dell'essere che sono tipiche di quelle religioni. L'atteggiamento assunto nei confronti del tempo rivela, in altri termini, l'atteggiamento assunto relativamente al significato dell'esistenza.

Le visioni del tempo. Uno dei tratti principali che caratterizzano questo genere di visione religiosa è la determinazione della direzione del tempo. Molte religioni, infatti, considerano il tempo in modo lineare, come una sequenza di istanti, e tentano di valutare il rapporto fra tali istanti ponendoli in una luce d'insieme. Alcune religioni, invece, considerano questo rapporto come «progressivo»; altre lo reputano circolare e sostanzialmente statico; altre ancora lo reputano degenerativo. [Vedi *ETÀ DEL MONDO*]. Ma ciascuna di queste determinazioni risulterà sempre profondamente complessa, e tutte ulteriormente complicate dal perpetuo e profondo interesse, tipico delle religioni, non soltanto per il rapporto dei momenti temporali fra di loro e con il complesso del tempo temporale, ma anche per il loro rapporto con l'eternità atemporale.

Ebraismo. La Bibbia considera il tempo temporale, cioè quello storico, in modo fondamentalmente progressivo. Concepita da Dio al momento della creazione come il mezzo per la piena realizzazione dell'essere e pertanto per la salvezza dell'uomo, la storia è, per questo, ricca di significato. Essa procede finalisticamente dalla sua origine divina degli inizi verso la sua culminazione, egualmente divina, posta nella fine. E durante questo cammino della storia, Dio è considerato attivo nel tempo, attraverso l'Alleanza con il suo popolo. Il Dio biblico è trascendente e al tempo stesso immanente nel tempo temporale e la storia, nella sua globalità, viene considerata nella sua essenza più profonda come la manifestazione del suo volere divino. Data la libertà propria dell'uomo, tuttavia, la Bibbia più spesso sperimenta la sequenza quotidiana della storia in termini di disarmonia con quel volere. Nonostante la fede ebraica affermi che al termine del tempo finito lo scopo dell'essere sarà raggiunto e gli errori della storia riscattati dal Messia, nell'ambito temporale tali errori appaiono madornali. Nondimeno, il pessimismo biblico relativo ai peccati dell'umanità finisce per trovare la sua valutazione finale nel contesto dell'ottimismo biblico relativo alla bontà essenziale, anche se non realizzata, dell'uomo. L'insuccesso dell'uomo nel progredire di pari passo col tempo, nell'essere integralmente come Dio voleva, risulta grave solo alla luce di quel progresso, di quel volere. Nessuno di questi errori temporanei intacca la fede nella realtà e nell'importanza della temporalità. L'Ebraismo infatti, come ha mostrato Jacob Neusner (1975), a partire dall'era cristiana ha sempre più spostato l'accento dall'attesa messianica del futuro

verso una valutazione della storia come espressione di per se stessa dell'eternità attuale. Nello spostare il perno dell'attenzione dall'eterna trascendenza di Dio alla sua immanenza, i pensatori ebraici asseriscono che all'interno di ogni istante del tempo, anche negli eventi storici apparentemente più mondani, giace la possibilità di una realizzazione dell'essere.

Cristianesimo. Anche il Cristianesimo, nell'ambito della sua valutazione della temporalità, rivela la sua complessa interpretazione della relazione del tempo con l'eternità. Come l'Ebraismo, ritiene il tempo radicato nell'eterno e fondato dall'eterno. Tale credenza, mentre nell'Ebraismo si riflette nella datazione della storia a partire dalla presunta data della creazione, nel Cristianesimo si manifesta nella datazione degli eventi a partire dalla nascita di Cristo. I cristiani strutturano l'intera storia intorno a ciò che essi percepiscono come manifestazione dell'eterno nel temporale. Essi considerano il tempo diviso in tre periodi (prima, durante e dopo la presenza fisica di Cristo sulla terra) e vedono la storia muoversi progressivamente, attraverso questi stadi, verso il suo compimento, nel ritorno finale di Cristo. I pensatori cristiani non solo considerano l'eternità presente nella storia, ma, come gli Ebrei, ne vedono la manifestazione anche nel momento contingente. Il *Vangelo di Giovanni* riporta il messaggio paradossale che la realtà eterna, assoluta, è sempre presente, qui e adesso, nella temporalità. Definito in tale Vangelo come il principio, la fine e il mezzo del tempo, Cristo annuncia «Io sono» (Gv 13,19). E quando la sua credibilità viene messa in dubbio da coloro che gli domandano come abbia egli potuto aver visto il patriarca Abramo centinaia di anni prima, Cristo prosegue spiegando: «Io sono da prima che Abramo nascesse» (Gv 8,58). Qui si sottolinea che la realtà assoluta è eterna e pertanto sempre presente e che, per quei fedeli che si identificano con la realtà atemporale insita nella loro natura temporale, il significato puramente temporale risulta trasceso e il fine eterno realizzato.

Islamismo. Anche l'Islamismo reputa il tempo ricco di significati, sia nei suoi aspetti relativi che in quelli particolari. Come altre religioni «del Libro», concepisce il temporale come fondato, costantemente mantenuto e dotato di finalità dall'eterno; e, in modo particolarmente simile al Cristianesimo, esprime questa concezione datando la storia a partire dall'evento considerato come la più significativa penetrazione del tempo assoluto in quello relativo – l'Egira (*Hijra*), la migrazione di Maometto dalla Mecca a Medina, nel 662 d.C. L'Islamismo non si limita a enunciare il significato della storia nel suo percorso dalla creazione al giorno del giudizio finale, attraverso il «tempo dell'ignoranza» (*Jāhilīyah*) e il periodo attuale della rivelazione coranica. Alcuni studiosi musulmani, infatti, concepiscono ogni attimo del tempo come creazione diretta di un dio eternamente attivo. Secondo pensatori come al-Ash'arī (874-935 d.C.), Dio costituisce l'unica vera causa degli eventi; nessun'altra causa produce effetti reali. Secondo tali studiosi, la creazione è discontinua; essa appare diversa soltanto grazie alla natura misericordiosa di Dio. Il Dio eterno si rivela pertanto sia nella globale durata del tempo che nei suoi attimi costitutivi: una concezione che ispirò al poeta sufi 'Irāqī i seguenti versi: «Celato e manifesto, /al tempo stesso: /non sei questo, non sei nemmeno quello – /ma sei entrambi al tempo stesso» (cfr. *Divine Flashes*, trad. W.C. Chittik e P. Wilson, New York 1982).

Induismo, Buddhismo e Giainismo. Anche gli induisti, i buddhisti e i giainisti affermano la presenza nel tempo dell'atemporale. Secondo la maggior parte delle religioni orientali, infatti, l'illuminazione può avvenire soltanto nell'attimo presente. Nonostante gli individui possano avere esperienza del progredire della storia, tali fedi religiose considerano la storia, nel contesto dell'universo, essenzialmente statica. I *Purāṇa*, l'epica induista e gli scritti degli astronomi indiani (circa 200 a.C.-500 d.C.) attribuiscono forma ciclica al tempo temporale, considerato nel suo complesso. Quattro *yuga*, o ere universali, costituiscono un calendario che classifica il tempo temporale a partire dall'istante («un battito di ciglia») fino alla durata della vita del dio Brahmā. Gli *yuga* si alternano a corrispondenti periodi di tenebra; in quanto a durata e a purezza morale decadono progressivamente. Ogni *yuga* risulta associato ad una virtù: il *kṛtayuga*, di 4.800 anni divini (*deva*), con l'autodisciplina; il *tretāyuga*, di 3.600 anni divini, con la saggezza; il *dvāparayuga*, di 2.400 anni divini, con il sacrificio; il *kaliyuga*, di 1.200 anni divini, con la generosità. I periodi di tempo che abbiamo appena indicato sono in realtà immensi. Un giorno della vita di Brahmā, infatti, equivale a 4.320.000.000 anni umani; un anno della vita di Brahmā equivale a 360 giorni di Brahmā, ovvero a 1.555.200.000.000 anni umani; un'intera vita di Brahmā risulta cento volte più lunga. Dopo ciascuna vita di Brahmā, il mondo della realtà temporale e apparente si dissolve in potenzialità per un periodo altrettanto lungo, per riemergere e infine dissolversi di nuovo, alternando per sempre essere relativo e non-essere. (Gli astronomi induisti definivano l'attuale periodo di tempo, inserito in questo schema di indeterminazione infinita, come l'ultimo *kaliyuga* del primo giorno della seconda metà dell'attuale vita di Brahmā).

Eternamente ciclico, il tempo temporale per queste religioni non ha alcun valore. Le sue sequenze, calibrate con tanta minuzia, alla fine risultano vuote di reale

significato. Al loro interno, tuttavia, e nel contesto di una o più vite individuali, si possono verificare dei progressi verso la realizzazione della realtà e del fine assoluti. Un compimento può realizzarsi attraverso la storia e soltanto suo malgrado, dal momento che essa, di per sé, non contiene alcuna promessa di compimento. L'Induismo assegna questo compito al *dharma*, il dovere: l'esistenza temporale viene vista come un'occasione per impegnarsi e per apprendere gli insegnamenti di ciascuno dei quattro stadi di vita (studente, abitatore della casa, abitatore della foresta, asceta errante), fino a raggiungere un livello di coscienza di sé sufficiente a trascendere la temporalità e a liberare la dimensione eterna dell'essere (*ātman*). Il medesimo principio opera nel Giainismo e nel Buddhismo: nonostante queste due religioni si differenzino nella caratterizzazione dell'aspetto atemporale della realtà, esse risultano tuttavia concordi nell'affermare che la sua realizzazione finale libera l'illuminato (il «vincitore» della relatività) dai cicli della temporalità e dalla ruota delle nascite e delle morti. Secondo queste religioni, concepire il tempo come relativo e storico – e considerarlo dotato di reale significato – è fonte di illusione. Al contrario, concepire il tempo come particolare, costituito di attimi continui che esprimono l'eterno, è fonte di illuminazione.

Religioni tribali. Le religioni tradizionali configurano il rapporto fra l'eterno e il temporale (e i suoi aspetti relativi e particolari) nei modi più differenti. In *African Religions and Philosophies*, John S. Mbiti (1969) attribuisce alle concezioni sub-sahariane del tempo un fondamento empirico. Anziché concepire il tempo come un fenomeno astratto, le religioni africane tradizionali ne parlano, cioè, in termini ontologici e attuali, considerandolo legato agli eventi reali. Ciò che avviene nel presente o che ad esso è pertinente appartiene al *sasa*, un periodo dell'«adesso» che comprende anche il futuro in esso implicito, il passato ricordato e naturalmente il presente momentaneo. Invece gli eventi del passato, remoto o mitico, che non risultano immediatamente collegati al presente, pur fungendo per esso da fondamento e da contesto, appartengono allo *zamani*. Questi diversi periodi di tempo non appaiono determinati con precisione matematica né sono posti in una precisa successione lineare. Il *sasa* di una persona anziana risulta maggiore di quello di un bambino; quello della comunità, peraltro, è ancora maggiore. Inoltre certi eventi molto remoti, ma di particolare rilievo, possono ancora appartenere al *sasa*, mentre altri più recenti, ma meno importanti, esistono solo nello *zamani*.

In un tempo che necessita di essere verificato come concreto, secondo questa concezione, il futuro astratto non esiste. Mentre gli Occidentali tendono a configurare il tempo come una linea astratta lungo la quale si muovono, verso punti determinati posti nel futuro, gli Africani raffigurano invece i loro prototipi di esistenza collocandoli sempre nel presente, mentre il tempo dal presente fluisce nel passato. Essi non prevedono una linea temporale che si estende verso momenti futuri. Il tempo assume concretezza soltanto nel presente, o al massimo in un futuro assai prossimo, concepito come estensione del presente. Un agricoltore che semina nei campi può pensare alla crescita dei semi e al raccolto, in quanto tali sviluppi sono intrinsecamente legati al presente. Anche gli eventi a più lunga scadenza o appartenenti a un futuro astratto vengono considerati come ricorrenti nel presente o nel passato della comunità interessata: l'agricoltore, per esempio, sa che quando morirà, passando dal *sasa* allo *zamani*, verrà considerato dai suoi parenti una realtà del passato. In questa visuale egli guarda al proprio futuro, dal momento che l'asse fondamentale dell'esperienza africana della temporalità è il presente, perpetuo e vitale. In esso il tempo si manifesta e da esso il tempo muove «a ritroso» nel passato. L'accrescimento complessivo del tempo conduce la comunità dei viventi sempre più lontano dall'esperienza originaria del Dio della creazione. In una simile prospettiva, la storia può essere interpretata come un progressivo decadimento, a partire dalla iniziale presenza divina. Eppure tali religioni prevedono anche la nozione di un progresso individuale verso Dio. Infatti la costruzione del tempo rende la comunità sempre più distante da Dio, ma contemporaneamente unisce in modo sempre più stretto gli individui fra loro. L'agricoltore che vive, muore e diventa dapprima un «morto vivente» (un antenato ricordato singolarmente) e poi, finalmente, un membro della comunità degli spiriti, in tale processo accumula essere e tempo. Nei confronti di coloro che sono ancora in vita, egli acquisisce una superiorità ontologica attraverso il suo essere nel tempo e viene riconosciuto come intermediario tra gli esseri che vivono nella temporalità e l'essere in sé, eternamente tale.

Oltre a porre l'accento sugli aspetti trascendenti del dio atemporale, la religione africana tradizionale sottolinea anche la sua immanenza nella temporalità. Un dio di questo genere, infatti, non costituisce soltanto la fonte della realtà nelle profondità dello *zamani*, ma risulta anche realizzato all'infinito nell'attualità del *sasa*. In questo sistema religioso, dunque, Dio è attivo una volta e per sempre; egli appare al tempo stesso come colui che origina e come colui che mantiene all'essere la realtà, dovunque manifesto nélla creazione dell'eterno presente.

Se la religione tradizionale dell'Africa tende a sottoli-

neare la trascendenza dell'eterno, almeno alcune forme della religione tradizionale nordamericana pongono invece l'accento sulla sua immanenza. Benjamin Lee Whorf (in Tedlock e Tedlock, 1975) mette in risalto il fatto che gli Indiani Hopi non possiedono la nozione del tempo temporale inteso come un *continuum* omogeneo che si articola in un futuro, in un presente e in un passato. La loro lingua, infatti, non possiede vocaboli, costrutti grammaticali o espressioni che facciano riferimento a un siffatto genere di temporalità. Gli Hopi individuano piuttosto due regni separati della realtà: il mondo oggettivo della manifestazione, che include tutto ciò che assume o che ha assunto valore per i sensi, e il regno delle manifestazioni soggettive, che comprende tutto ciò che noi definiamo «futuro» e inoltre l'aspetto mentale o emozionale di ciascuna cosa e del cosmo nel suo insieme. Quest'ultima modalità del tempo costituisce la condizione dinamica, seppur immutabile, del pensiero che riflette sulle proprie manifestazioni. Essa non procede verso gli uomini partendo da un ipotetico futuro, ma già esiste a livello mentale come speranza, che si evolve dalla condizione soggettiva a quella oggettiva. Nel regno dell'oggettività le manifestazioni del soggettivo, dal momento che si estendono al di là dell'osservatore, nel passato remoto nel tempo e nella distanza nello spazio, diventano indistinte, per fondersi infine in una unità posta agli inizi dei tempi. Ma anche questi inizi, narrati nei miti, risultano a loro volta percepiti in modo soggettivo e mentale.

Il senso dello sviluppo della realtà presente, tra gli Hopi, contempla la descrizione di quattro mondi successivi: Tokpela, Tokpa, Kuskurza e questo mondo, Tuwaqachi. Analogamente alle «quattro età dell'uomo» descritte dal poeta greco Esiodo (VIII secolo a.C.), questi mondi appaiono configurati in ordine digradante: quello presente non appare bello e piacevole come il precedente. Nondimeno, Tuwaqachi è ancora un regno di potenziale realizzazione.

Anziché considerare astrattamente la storia, gli Hopi la sperimentano in termini personali. La notte di Capodanno, per esempio, dopo che tutti i fuochi della comunità si sono spenti, gli Hopi discendono con una scala a pioli in un *kiva*, per ascoltare la storia del loro popolo. Ascoltano di come il loro capostipite fu plasmato dalla Donna Ragno e da Sotuknang e fu poi incaricato di salvaguardare in ogni tempo la saggezza, l'armonia e il rispetto per il creatore, Taiowa. Ascoltano il racconto di come la maggior parte delle genti primitive dimenticò alla fine il proprio scopo, di come il loro mondo fu distrutto dal fuoco e di come i pochi fedeli sopravvissero sottoterra e riemersero finalmente nel mondo successivo. Apprendono come, alla fine, anche i sopravvissuti dimenticarono la loro missione e furono perciò distrutti dal freddo: i pochi rimasti si rifugiarono ancora una volta sottoterra e vi restarono fino a quando non riemersero nel terzo mondo. E mentre continua la notte della loro iniziazione, i giovani Hopi ascoltano come anche le genti del terzo mondo peccarono, come quel mondo fu distrutto dall'acqua e come i pochi fedeli rimasti sopravvissero all'interno di giunchi cavi. Infine, quando la notte volge al termine, sentono narrare di questo mondo attuale, il quarto. Ascoltano ancora una volta i comandamenti dati al loro popolo e a loro stessi: essere saggi, vivere in armonia e rispettare Taiowa, il creatore. Quando sorge l'alba e risalgono dal *kiva*, questi giovani Hopi riemergono in un nuovo giorno, in un nuovo anno: il mondo nuovo di una possibilità sempre presente. L'immanenza atemporale dell'eterno nel tempo risulta, così, ancora una volta sottolineata.

Visioni religiose e visioni laiche. In questa enfasi posta sul rapporto tra il tempo relativo (sia momentaneo che storico) e quello eterno, il pensiero religioso si distingue profondamente da quello non religioso. Gli approcci laici al concetto di tempo riguardano solamente l'interdipendenza dei periodi di tempo, determinando le modalità con cui giorni, anni ed epoche sono correlati tra loro. Una simile concezione presume naturalmente che la creazione sia già terminata e non ne considera le conseguenze. Il tempo viene concepito come finito (e quindi dipendente), eppure se ne parla come se fosse indipendente. Dopo essere stato determinato in questa maniera, il tempo viene sezionato nelle sue parti costitutive. Si pensa che ciascun periodo di tempo emani direttamente dai precedenti e che sia, pertanto, «profano» o ordinario. Problemi come la dipendenza del tempo finito, nel suo insieme o in qualcuno dei suoi istanti momentanei, non vengono neppure sollevati.

Al contrario, le religioni indagano senza posa sulla natura del reale. Considerando il tempo finito (ammesso che lo considerino reale), accettano le conseguenze dei suoi limiti e si spingono fino ad esplorare i suoi fondamenti nell'infinito e nell'eterno. Esse affermano che la realtà temporale è dipendente non solo nel suo insieme, ma anche in ciascuna delle sue parti. Le religioni celebrano come «sacra» la connessione di ciascuna manifestazione con l'eterno. Questo resta il fulcro del loro interesse, a prescindere dalla varietà delle loro concezioni sulla periodicità del tempo. Lo scopo di tale visione del tempo viene frequentemente frainteso dagli studiosi, che lo identificano con il tentativo di sfuggire agli imperativi della temporalità; peraltro, come osserva Mircea Eliade (1957), tale scopo risulta a volte frainteso dagli stessi religiosi. Ma la fuga dalla realtà non rappresenta, in questo caso, il fine del-

le religioni: al contrario, invece di evitare gli effetti del momento contingente, le religioni li prendono in seria considerazione, cercando di percepire nelle profondità del temporale un'espressione dell'eterno.

Seppur unite da questo comune atteggiamento di fondo, le religioni descrivono le età del tempo nei modi più differenti. Non tutte le religioni, per esempio, concordano nell'affermare i limiti della temporalità in se stessa. Alcune di esse, come certe forme religiose orientali che la considerano senza inizio né fine, ritengono illusorie le affermazioni intorno alla realtà (e perciò alla sacralità) della temporalità. Altre religioni, che considerano la temporalità dotata di una lunga (talora infinita) serie di inizi e di fini, sfumano le loro certezze sulla sua globale ricchezza di significato. Religioni come lo Zoroastrismo, l'Induismo, il Buddhismo, il Giainismo, oppure come quelle degli antichi Greci, degli Hopi, dei Maya, degli Aztechi e dei Maori postulano periodi distinti di essere – mondi tra loro indipendenti – che sussistono in successivi periodi di tempo, spesso separati l'uno dall'altro da periodi di non-essere altrettanto lunghi. Secondo tali religioni, esistono in realtà molte storie; il valore di sacralità attribuito alla storia attuale dipende dal grado di distinzione attribuito a tale storia rispetto alle altre. Alcune altre religioni, come l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islamismo, assegnano alla temporalità limiti ben precisi. La storia attuale costituisce l'unica emanazione dell'eterno e di conseguenza viene considerata sacra in ogni suo aspetto. Le differenze esistenti tra le religioni, a questo riguardo, non si fondano su ciò che tutte ammettono, ovvero sul profondo rapporto del tempo temporale con l'atemporale, ma piuttosto sulle concezioni relative alle dimensioni della temporalità.

Oltre alla determinazione globale del lasso di tempo finito, le religioni distinguono anche forme minori ma ugualmente significative di periodicità, nelle quali si manifesta il medesimo schema di creazione del temporale a partire dall'eterno. L'eternità, il secolo, l'anno, il mese, la settimana, il giorno, l'ora, il minuto, l'istante e i loro equivalenti nelle diverse culture servono tutti a determinare periodi specifici di tempo temporale e, nel prendere in esame la loro relazione con l'atemporale, le religioni li proclamano sacri e pertanto celebrano particolarmente il loro inizio e la loro fine.

Naturalmente, molte di tali designazioni di periodi di tempo sono arbitrarie. Millenni, secoli, decenni, settimane, ore e minuti spesso dipendono più dai sistemi di computo che dai fenomeni naturali: quindi le religioni che fanno riferimento a sistemi di calcolo differenti configurano la periodicità del tempo in differenti maniere. I calcoli temporali dei Maya, ad esempio, prevedono nove periodi di tempo principali: venti *kin*, o giorni, fanno un *uinal*; diciotto *uinal* fanno un *tun* (circa un anno solare); venti *tun* fanno un *katun* e così via, attraverso *baktun, pictun, calabtun* e *kinchiltun*. Combinando schemi sacri e schemi profani di calcolo, i Maya e gli altri popoli che regnarono dopo di loro giunsero alla conclusione che ogni periodo dell'attuale tempo manifesto dura complessivamente cinquantadue anni: un giro completo della Ruota del Calendario o *xiuhmolpilli* (nahuatl: «fascio dell'anno»). Altre religioni pongono invece l'accento su intervalli di tempo di lunga durata, considerandoli particolarmente significativi e soprattutto sacri.

Anche nel fissare intervalli di tempo più brevi non c'è accordo tra le religioni. Mentre per le fedi bibliche la settimana viene considerata un'entità a sé stante e viene contraddistinta dalla celebrazione del sabato, per altri tipi di fede il lasso di tempo di sette giorni non assume alcun significato particolare: la settimana non esiste come entità autonoma e in alternativa vengono considerati altri e diversi periodi di tempo. Le religioni si dimostrano coerenti nel loro approccio alle forme arbitrariamente determinate di periodicità temporale solo in quanto operano tutte questo tipo di determinazione e, nell'operarla, considerano sacri i risultanti periodi di tempo, in virtù della loro dipendenza dall'eterno.

Riti e rituali. Mentre le religioni non concordano nel determinare la durata di tali periodi di tempo astratti ed arbitrari, concordano, invece, riguardo alla sacralità di certi periodi di tempo che si manifestano in modo più diretto, come il giorno, il mese o l'anno. Preghiere e rituali giornalieri contraddistinguono di solito la fede dei praticanti più rigorosi; le relative prescrizioni sono contenute nei testi sacri.

Al di sotto di queste pratiche rituali soggiace la percezione che la temporalità non dipende dall'eterno solamente agli inizi, ma per sempre; essa deve perciò continuamente essere rinnovata, o addirittura ricreata, per non disintegrarsi nel non-essere. Gli antichi Egizi rappresentavano questa concezione nel mito della vittoria della divinità solare Re sulle potenze dell'oltretomba; anche altre religioni contemplano analoghi interventi divini.

Anche i rituali mensili e stagionali riflettono questa concezione. Ancora una volta, un determinato periodo di tempo si è concluso e la dipendenza dell'uomo esige l'intervento divino affinché possa cominciare il successivo. Analizzando lo schema delle soluzioni religiose proposte per tali transizioni temporali, Theodor H. Gaster (1950) osservò che la funzione di questi rituali è quella di rappresentare simultaneamente, sul piano temporale, quelli che secondo il mito sono gli interventi delle forze divine nel tempo. La rappresentazione rituale della lotta fra la vita e la morte, per esempio,

solitamente ha luogo in primavera. Gli Indiani Irochesi mimavano un combattimento tra alcuni uomini, vestiti da Teharonhaiwagon (il dio della vita), e altri uomini, travestiti da Tawiskaron (la potenza dell'inverno). Tra gli Jakuti della Siberia nordorientale, invece, un uomo su un cavallo bianco, che rappresentava la primavera, si incontrava con un altro uomo, su un cavallo rosso, che personificava l'inverno. Nella sua *Teutonic Mythology* (1835), Jakob Grimm descrisse un caso di sopravvivenza di simili rituali nella religiosità popolare tedesca: due persone, travestite rispettivamente da estate e da inverno (l'una ricoperta di edera, l'altra di paglia o di muschio), combattevano fino alla vittoria dell'estate.

Questi combattimenti simulati, tuttavia, costituiscono soltanto una parte delle attività religiose stagionali. Gaster descrive lo schema dei rituali stagionali del Vicino Oriente antico considerandoli, nel loro complesso, suddivisi in cinque parti: 1) una manifestazione della fine del mondo temporale precedente (il re, simbolo dello spirito di quel mondo, viene ucciso o deposto); 2) un intervallo di non-tempo, cioè un periodo vuoto e caotico (le attività abituali vengono sospese o revocate e viene designato un re temporaneo); 3) la simbolica purificazione del mondo dal male (il re viene purificato o confessa i suoi peccati); 4) l'inizio di una nuova esistenza vitale e l'inaugurazione del nuovo periodo di tempo (il re si cimenta in un combattimento simulato, deve sottostare a un matrimonio sacro e viene infine reintegrato o investito del potere); 5) una cerimonia di celebrazione (festeggiamenti pubblici).

I rituali annuali costituiscono ovviamente l'espressione più universale del riconoscimento, da parte delle religioni, della contingenza della temporalità. In essi lo schema della creazione dell'essere temporale a partire dall'atemporale Essere-in-sé (o Non-Essere-in-sé) si manifesta nel modo più evidente e significativo: soprattutto nelle cerimonie per il Nuovo Anno. Mircea Eliade (1949) ritiene che i rituali annuali contemplino insieme un ritorno agli inizi del tempo, una ripetizione degli eventi sacri verificatisi al tempo della creazione e, infine, un conseguente rinnovamento del mondo.

Il particolare significato dei riti annuali deriva dalla diffusa concezione dell'anno come unità piena e completa di tempo temporale. In talune religioni, l'anno e l'essere temporale risultano definiti nello stesso identico modo, come ad esempio nella descrizione brahmanica di Prajāpati e nella concezione maya di *kin*. In altre religioni, la credenza che l'epoca della creazione duri solamente un anno viene giustificata in modo più sottile e si manifesta esplicitamente soltanto nelle cerimonie annuali. Per le religioni che tengono tale concezione in maggiore considerazione, i rituali annuali possono allora celebrare delle autentiche e complete nuove creazioni. La popolazione Ngaju del Borneo meridionale, ad esempio, pensa che la temporalità cominci con la comparsa della costellazione di Orione e con l'inizio del lavoro nei campi, durando poi per tutto il periodo del raccolto. Dopo il raccolto e prima dell'inizio della creazione successiva, il mondo deve sottostare a un periodo di caos: il periodo non-temporale dell'*helat nyelo*. Le distinzioni sociali in vigore durante l'anno calendariale, in questo periodo si dissolvono e le regole sociali si allentano. La gente torna dai campi, si raduna per offrire sacrifici e si congiunge, socialmente e sessualmente, in un unico essere simbolico, per rinascere dall'albero della vita. La creazione si realizza e viene drammatizzata quando i rappresentanti di Jata (il dio dell'oltretomba) e di Mahatala (il dio del mondo superiore) sorgono dalle acque e discendono insieme dalle montagne.

Simili pratiche religiose sono eseguite da culture di ogni parte del mondo. Nei tempi antichi, i Babilonesi digiunavano durante la prima settimana di Teshrit, il primo mese del nuovo anno; in Grecia, la festa delle Thesmoforie era caratterizzata da un'astensione dal cibo; nel culto asiatico di Attis, la resurrezione annuale dello spirito della fertilità seguiva a un periodo di quaresima. Anche gli Indiani d'America (per es. i Cherokee, i Choctaw, i Comanchee e i Natchez) osservavano periodi di austerità e di sacrificio prima dell'inizio dell'anno nuovo. Alla luce della loro connessione con altre cerimonie rituali di purificazione e di mortificazione, questi rituali indicano una tenace credenza nella dissoluzione annuale e nella ricreazione del mondo.

Per altre religioni, invece, i rituali annuali non implicano una frattura radicale nella continuità della realtà mondana e rappresentano soltanto un'occasione per ricordare la perpetua dipendenza del tempo dall'eterno. In questo caso la differenza è di grado, non di qualità. L'Ebraismo recita annualmente la storia del suo popolo; il Cristianesimo celebra annualmente la nascita, la vita, la morte e la resurrezione di Gesù Cristo; l'Islamismo ripete continuamente, nel mese di Ramadan, i suoi periodi di digiuno ed esorta i fedeli al pellegrinaggio alla Mecca. Ma gli eventi che tali attività cultuali celebrano non sono considerati soltanto nella loro natura temporale. In ogni caso, le verità originariamente rivelate nel corso di questi avvenimenti sono percepite come archetipiche e perennemente valide, non semplicemente come prototipiche e valide nel passato. Gli Ebrei continuano a festeggiare il Passaggio del Mar Rosso non soltanto perché Dio un tempo ha condotto i loro antenati fuori dalla schiavitù in Egitto, ma anche perché credono che ciascun uomo, con l'aiuto di Dio, può essere liberato da qualsiasi

schiavitù. La Chiesa cristiana non annuncia il miracolo della resurrezione affermando che «Dio risorse duemila anni fa», ma proclama, il mattino di Pasqua, «Alleluia, Cristo è risorto!». Anche in queste religioni, fornite di maggiore coscienza storica, la connessione con l'eterno rimane l'asse portante dei riti annuali.

Tempo e individuo. In modo analogo, le religioni enfatizzano la dipendenza delle esistenze individuali e temporali dall'eterno. Creata in ultima analisi dall'atemporale Essere in sé, ogni creatura viene costantemente mantenuta in vita, secondo tali concezioni, dal suo creatore. Per questo, in occasione di ogni passaggio di un individuo da un periodo di esistenza all'altro, le religioni celebrano regolarmente la sua connessione con l'assoluto.

Il consenso tra le religioni a proposito della periodicità relativa alle esistenze individuali è, tuttavia, altrettanto difficile da riscontrare quanto quello relativo alla periodicità della vita del mondo. Alcuni considerano l'esistenza una categoria più ampia che non la vita; altri ritengono che il suo termine coincida con quello della vita; altri ancora pensano che sia più breve della vita. Quelle fedi che sostengono la reincarnazione e la credenza che l'esistenza dell'individuo si estenda per molte vite, interpretano la nascita e la morte come avvenimenti di transizione, non come eventi determinanti. Al contrario, quelle religioni che attribuiscono molta importanza al passaggio da uno stadio di vita ad un altro (la transizione dall'infanzia all'adolescenza, per esempio), includono regolarmente nei loro riti di iniziazione alcune rappresentazioni rituali della morte e della rinascita, l'attribuzione di un nuovo nome e altri elementi che indicano la credenza in nuove creazioni dell'essere temporale a partire dall'eterno. Le differenze tra queste concezioni e tra queste pratiche non sono, tuttavia, fondamentali, dal momento che le religioni sono concordi nel credere che la temporalità dell'esistenza terrena assuma un significato veramente profondo soltanto in relazione all'eterno.

Venti giorni dopo il parto, la madre hopi passa un chicco di granoturco (che simboleggia la Madre del granoturco o il potere della terra) sul corpo del neonato, dandogli il nome e auspicando per lui lunga vita e buona salute. Camminando verso est, la donna solleva il bimbo verso il sole (che rappresenta il creatore Taiowa) e annuncia: «Padre Sole, questo è tuo figlio». Poi si augura di nuovo che il bimbo giunga alla vecchiaia. Nella cerimonia di iniziazione degli adolescenti, tra gli Aborigeni dell'Australia orientale, il ragazzo si trasferisce nel mondo del cielo (simboleggiato da alcuni alberi contraddistinti da segni particolari) e al ritorno è un uomo nuovo. Quando muore, il luogo della sua sepoltura sarà contraddistinto dagli stessi segni, per indicare che egli è ritornato di nuovo nel regno dell'atemporalità. Tra gli Ngaju, invece, tutti i riti di transizione replicano l'evento della creazione. Nel matrimonio, per esempio, entrambi gli sposi devono sottostare ad una morte rituale, che si realizza attraverso l'artificio della sostituzione (si sacrifica uno schiavo o si trafigge con la lancia una noce di cocco): essi rinascono così nella nuova forma di coppia. Nell'antico Egitto, l'anima del defunto viaggiava nell'oltretomba come il dio sole Re, per rinascere di nuovo nell'eternità. Questi e innumerevoli altri rituali riflettono la credenza che l'essere temporale sia costantemente mantenuto e ricreato dall'essere eterno. In contrasto con la visione laica, secondo la quale le generazioni semplicemente si producono l'una dall'altra, le religioni sottolineano con insistenza l'origine di tutti gli esseri temporali dall'atemporalità e considerano la natura sacra di tale connessione eternamente espressa e riespressa nei momenti e negli eventi della vita.

Le religioni sistematiche ritengono che le esigenze della vita quotidiana coinvolgano a tal punto gli uomini nei pensieri mondani da renderli miopi nella conoscenza di sé e ciechi nei confronti della loro dipendenza dall'Assoluto. Il riconoscimento della natura contingente del loro essere finito (e di tutto il tempo e di tutto l'essere finiti) viene generalmente tralasciato e sublimato nella paura della morte o delle altre minacce che incombono sull'esistenza temporale; oppure viene reso un pensiero tanto astratto da risultare estraneo alla vita vissuta. Le religioni celebrano alcuni periodi come sacri per insegnare o per ricordare agli uomini che è necessario pensare alla realtà – a quella loro e a quella del mondo – in modo più profondo. Esse sostengono che quel che vi è di assoluto nell'universo deve assumere un valore fondamentale anche nella vita degli uomini, se questi desiderano essere veramente felici e realizzati, in armonia con la realtà. Ciò richiederebbe, naturalmente, un mutamento di prospettiva. Le religioni, in genere, negano la possibilità di comprendere appieno gli uomini, gli eventi o qualunque elemento della temporalità (compreso il mondo stesso), facendo riferimento solamente ad altre entità temporali. Esse considerano determinante e fondamentale il rapporto di ciascun essere con la realtà atemporale. Le religioni, dunque, esortano i loro seguaci ad andare col pensiero oltre la percezione di sé, che rimanda soltanto in modo temporale alle percezioni eternamente significative.

Sebbene le religioni ritengano sacri alcuni periodi specifici dell'esistenza del mondo o degli individui, la nuova prospettiva assunta nelle loro celebrazioni rivela la percezione, ancor più singolare, che in realtà tutti i periodi di tempo sono sacri. Coloro che hanno davvero subito tale mutamento di prospettiva considerano,

perciò, ogni momento, ogni «battito di ciglia», un veicolo dell'atemporalità eterna. Così, in tutto il mondo, i più ferventi tra i credenti salutano ogni nuovo giorno come «giorno di Dio» e ritengono giusto e sacro ogni istante dell'esistenza. Per loro, il Dio della Bibbia dice di se stesso «Io sono»; Allah è più vicino della vena giugulare; l'eterno atemporale si manifesta sempre nel momento presente. Per questi illuminati, il valore del tempo da un punto di vista puramente temporale risulta illusorio, mentre da un punto di vista eterno esso appare del tutto reale. Per questi profeti dell'ideale religioso, gli uomini non costituiscono semplicemente dei prodotti del loro tempo, ma sono autenticamente creature dell'eternità. [Vedi anche *CERIMONIE STAGIONALI* e *FESTA DEL NUOVO ANNO*, vol. 2; *CALENDARIO* e *CRONOLOGIA*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

Studi interdisciplinari sulla natura del tempo si possono trovare in due raccolte di saggi, entrambe curate da J.T. Fraser: *The Voices of Time*, New York 1966; e *The Study of Time*, I-II, New York 1972. Per l'analisi dell'atteggiamento religioso nei confronti del tempo, cfr. S.G.F. Brandon, *History, Time, and Deity*, Manchester 1965; J. Campbell (cur.), *Man and Time*, vol. III di *Papers from the Eranos Yearbooks*, New York 1957; M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949 (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968); *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957 (trad. it. *Il sacro e il profano*, Torino 1967); Th.H. Gaster, *Thespis*, New York 1959; Ph. Rahv, *The Myth and the Powerhouse*, in *Literature and the Sixth Sense*, Boston 1969; Barbara C. Sproul, *Primal Myths*, San Francisco 1979. Studi sull'atteggiamento religioso nei confronti del tempo in religioni particolari: V. Deloria Jr., *God Is Red*, New York 1973; H. Corbin, *Cyclical Time and Isma'ili Gnosis*, London 1983; D.R. Given, *An Analysis of Navaho Temporality*, Washington/D.C. 1977; J.S. Mbiti, *African Religions and Philosophies*, New York 1969; J. Needham, *Time and Eastern Man*, London 1965; J. Neusner, *Between Time and Eternity. The Essentials of Judaism*, Encino/Calif. 1975; St.J. Samartha, *The Hindu View of History*, Bangalore 1959; B. Lee Whorf, *An American Indian Model of the Universe*, in D. Tedlock e Barbara Tedlock (curr.), *Teachings from the American Earth*, New York 1975.

BARBARA C. SPROUL

TERIANTROPISMO. È un termine che deriva dalla composizione di due parole greche, *thēr* («bestia selvatica») e *anthrōpos* («uomo») e che si usa in genere per indicare una divinità o un essere che mescola sembianze o attributi umani con quelli propriamente animali. Non si tratta di una categoria di analisi particolarmente specifica, dal momento che gli studiosi annoverano variamente, in essa, non soltanto divinità dalla testa animale o dalla natura animale, esseri mitologici semiumani o mostruosi (come centauri, sfingi e minotauri), ma anche alcuni casi di personificazione animale nel corso dei rituali, di possessione spiritica da parte di animali, di figure mitiche con aspetto animale ma con carattere umano (come il Coyote nordamericano) e infine di divinità antropomorfe che (come Zeus e Dioniso) si trasformano talora in animali. [Vedi *METAMORFOSI*, vol. 4]. La credenza in una connessione soprannaturale fra uomini e animali è probabilmente universale: persino nei monoteismi antropomorfici esistono entità animali e demoni in forma animale e si ammette la possessione dell'uomo da parte degli animali. [Vedi *ANIMALI*, vol. 4]. Rappresentazioni iconografiche o letterarie di esseri teriantropici si incontrano praticamente in tutte le culture del mondo: esse in genere contrastano e insieme completano le rappresentazioni di altri tipi di esseri soprannaturali.

Interpretazioni del passato. La discussione sul teriantropismo fu particolarmente vivace nel corso del secolo XIX, quando una simile concezione della divinità, in parte umana e in parte animale, era considerata una fase critica dello sviluppo della storia umana, a metà strada fra l'identificazione totemica tra cacciatore e preda (che si pensava tipica delle religioni dei primitivi) e le divinità antropomorfe proprie delle religioni superiori. La presenza, anche in tali religioni superiori, di alcune divinità teriantropiche fu allora interpretata come una sopravvivenza di credenze primitive, oppure come l'esito della diffusione storica di simili più avanzate rappresentazioni del divino a partire dall'Egitto e dalla Mesopotamia, loro luogo di origine. Il fatto che le più conosciute tra le figure teriantropiche provenissero dalle civiltà del Vicino Oriente (dove erano state condotte la maggior parte delle ricerche archeologiche) e che queste civiltà fossero considerate di livello intermedio tra una condizione selvaggia ed una pienamente civilizzata, contribuì a rafforzare la convinzione che il teriantropismo costituisse una tappa di parziale progresso verso una religione razionale e antropomorfica. (Significativamente già Platone presentava un certo culto agrario di Arcadia, rivolto ad un licantropo, come contrapposto alla razionale religiosità ufficiale della città di Atene).

Interpretazioni moderne. La distinzione tra mentalità primitiva e mentalità civilizzata, che fornì fondamento logico alle varie interpretazioni evoluzionistiche dello sviluppo storico delle religioni, è stata del tutto smentita dalla ricerca antropologica: per questo le più moderne interpretazioni del simbolismo teriantropico privilegiano piuttosto un approccio di tipo semiotico. Gli animali vengono interpretati come simboli di prin-

cipi, come veicoli per esprimere simbolicamente le realtà esistenziali della condizione umana. Le immagini teriantropiche giustappongono, in un medesimo essere unificato, due principi diversi. Perciò non importa tanto il carattere animale dell'immagine, quanto la sua dualità, la sua ambiguità, la sua natura di categoria dialettica che nello stesso tempo pone in contrasto e unifica due contrapposti principi metaforici – immagini di categorie non contigue rese invece contigue (natura-cultura, selvatico-domestico, emozionale-razionale, indipendente-sottomesso, e così via). Le immagini teriantropiche, che si collocano dunque in una categoria di raffigurazioni intermedia e centrale rispetto ad altre categorie, in una categoria i cui elementi non sono né separati né unificati, si ritrovano spesso associate con rituali di transizione e di liminalità (come i riti iniziatici e le tradizioni legate al carnevale), oppure con fasi intermedie della creazione, quando il mondo non si trova più nel suo stato primordiale, ma non ancora in quello definitivo.

Soltanto le nuove modalità interpretative fornite dalla psicologia della religione e dalla teoria del simbolismo ci permetteranno di risolvere i problemi storici e teologici posti dalle immagini del divino di tipo teriantropico, ben differenti dalle immagini teriomorfe e da quelle antropomorfe. I tre diversi tipi di immagine possono di fatto coesistere nella psiche, nonché nelle rappresentazioni dell'arte, dei diversi popoli dell'umanità. Le concezioni teriantropiche differenziano e sintetizzano, nello stesso momento, ciò che caratterizza l'umano e ciò che definisce l'alterità non-umana: esse rappresentano una comprensione della natura del divino che nella sostanza non differisce dalle (e in esse è storicamente rintracciabile) più convenzionali rappresentazioni di un fenomeno religioso universale.

BIBLIOGRAFIA

Il teriantropismo viene discusso, con un approccio di tipo diffusionistico, da J. Campbell, *The Way of the Animal Powers*, New York 1983.

STANLEY WALENS

TOTEM. Il totemismo è la sistematica rappresentazione simbolica di realtà sociali (individui o gruppi) per mezzo di immagini reali e concrete, spesso relative a specie animali, e lo sviluppo di tali simboli in rapporti di identità, di potere e di origini comuni. Il termine *totem* deriva da *dotem*, una parola impiegata dagli Ojibwa, Indiani Algonchini del Nord America, per indicare l'appartenenza ad un determinato clan. La scienza antropologica ha trattato il totemismo in due distinti sensi, o fasi. Nel primo senso, evoluzionistico, il totemismo fu considerato un'istituzione tipica del pensiero primitivo, uno stadio necessario di concettualizzazione religiosa attraverso la quale tutti i popoli devono passare nel corso della loro evoluzione culturale. Questa concezione venne elaborata da teorici quali James G. Frazer ed Émile Durkheim, ma fu poi sottoposta ad una critica decisiva da parte di Alexander A. Goldenweiser. Il secondo senso del termine, più moderno, potrebbe essere definito un senso «sistematico»: esso tiene conto della vasta gamma di varianti presenti negli specifici schemi culturali di simbolizzazione e di classificazione e si accosta al significato del totemismo analizzando il suo rapporto con tali schemi. A questa moderna accezione del termine si ispira Claude Lévi-Strauss nell'impostazione critica del suo *Le Totémisme aujourd'hui* (1962, trad. it. 1964), un'accezione che costituisce il fondamento della sua teoria di una «scienza del concreto» (*La pensée sauvage*, 1962, trad. it. 1964).

Il primo senso attribuito al termine totemismo tende ad esagerare le sue componenti unitarie e fa di esso una specie di istituzione primitiva universale; il secondo senso tende invece a dissolvere il fenomeno in generici valori di denominazione e di simbolismo e a sottovalutare la distinzione tra il termine e gli usi a cui esso fa riferimento.

Il fenomeno per cui ai clan vengono assegnati i nomi di particolari specie naturali era ben noto, tra gli Indiani del Nord America, assai prima che la pratica venisse denominata totemismo. Mentre l'origine, il significato e la definizione del totemismo diventavano un argomento di primario interesse nella controversia fra i teorici delle religioni tribali, l'area di documentazione etnografica si spostò dall'America all'Australia centrale. Questo spostamento fu in parte dovuto all'eccellente opera etnografica di Baldwin Spencer e di Francis James Gillen, ma coincise anche con la diffusa adozione della concezione evoluzionistica dell'«unità psicologica del genere umano». Secondo tale teoria, la cultura umana è essenzialmente unitaria e universale, essendo passata dovunque attraverso i medesimi stadi: per questo, se potessimo individuare un popolo «cristallizzato» in uno stadio primitivo, osserveremmo le modalità di pensiero e di azione dalle quali le nostre direttamente discendono. L'Australia, un continente originariamente popolato soltanto da comunità di cacciatori e di raccoglitori, pareva fornire gli esempi degli stadi più primitivi tra quelli a noi accessibili.

Insieme al concetto di tabu, e in parte anche a quello di *mana*, il totemismo divenne, per i successivi evolu-

zionisti culturali, l'emblema (o meglio il *totem*) del pensiero e della religione primitiva, il suo marchio distintivo e pertanto anche la chiave per risolvere il dubbio sulla sua presunta irrazionalità. L'origine e il significato del totemismo furono così, nel primo ventennio del secolo, oggetto di una larga riflessione teorica. All'inizio, la teorizzazione si sviluppò in gran parte sulla scia della concezione dell'animismo di E.B. Tylor (le specie totemiche come rappresentazioni o ricettacoli dell'anima); oppure si rivolse all'interpretazione letterale dei nomi (come nell'ipotesi di Herbert Spencer: i totem deriverebbero dalla degenerazione dei soprannomi).

La controversia sul totemismo raggiunse il suo apice in seguito alla pubblicazione dell'opera di Frazer *Totemism and Exogamy* (1910), nella quale l'autore distingueva il totemismo, implicante un rapporto di uguaglianza o di affinità con il totem, dalla religione, considerata come rapporto con le potenze superiori. Frazer poneva l'accento sulla funzione di solidarietà del totemismo, che unisce gli individui in gruppi sociali, contribuendo alla «causa della civilizzazione». La sua speculazione sulle origini del totemismo, tuttavia, andava sempre più riflettendo i particolari derivati dai modelli australiani. Da una teoria iniziale che vedeva nel totem il ricettacolo per un'anima in cerca di protezione, Frazer passò, infatti, ad una interpretazione basata sui riti Intichiuma degli Aborigeni del deserto centrale, in cui ogni gruppo è responsabile del rifornimento rituale offerto ad alcune specie naturali (economicamente significative). L'ipotesi del fondamento economico del totemismo fu ripresa in seguito, in forma semplificata, da Bronislaw Malinowski. Alla fine, Frazer elaborò per il totemismo la «teoria del concepimento», basandosi su materiali degli Aranda, popolazione dell'Australia centrale: il totem personale di ogni neonato viene determinato dalla madre in base alle sue esperienze o agli incontri che si verificano nel momento in cui ella si rende conto di essere incinta. Il totem del bambino sarà dunque un essere, animato o inanimato, «prescelto» in questo modo.

Nel 1910 Goldenweiser, che aveva studiato sotto la guida di Boas, pubblicò *Totemism. An Analytical Study*, un saggio che venne a costituire la critica decisiva al totemismo «evoluzionistico». Goldenweiser sollevò obiezioni sulla natura unitaria del fenomeno, sottolineando che non vi era alcuna connessione necessaria tra l'esistenza dei clan, l'uso di designazioni totemiche ad essi relative e l'idea di una relazione tra esseri umani ed esseri totemici. Si poteva dimostrare – egli affermò – che ciascuno di questi fenomeni sussiste spesso indipendentemente dagli altri: perciò il totemismo non costituisce una religione o un'istituzione, quanto, più semplicemente, una combinazione artificiale di usanze largamente diffuse.

Nonostante l'acume e la forza degli argomenti di Goldenweiser, le teorie «evoluzionistiche» riacquistarono vigore negli anni successivi alla pubblicazione della sua opera. Come la teoria di Frazer, anche la concezione del totemismo di Durkheim trovava essenzialmente i suoi esempi nel materiale etnografico australiano. Durkheim considerava il totemismo dipendente da ciò che egli definiva un principio quasi divino (Durkheim, 1912), che risultava poi essere nient'altro che la rappresentazione del gruppo sociale o dello stesso clan, offerta all'immaginazione collettiva nella forma simbolica dell'essere che fungeva da totem. Il totemismo, in questo modo, costituiva semplicemente un caso particolare della tesi di fondo delle *Forme elementari della vita religiosa*, in cui si affermava che la religione è la forma attraverso la quale la società riconosce (riverisce, venera o teme) la propria forza collettiva.

Nella sua revisione psicodinamica delle forme culturali e religiose, Sigmund Freud incluse il totem (insieme con il tabu) tra le concezioni esemplari del pensiero primitivo. Nel suo *Totem e Tabù* (1913), Freud considerava la cultura umana come il risultato di una primordiale colpa edipica. Il totem veniva prescelto e venerato come sostituto del padre ucciso e l'esogamia totemica rappresentava la rinuncia espiatoria, da parte dei figli, ad avanzare pretese sulle donne liberate mediante l'uccisione del padre.

L'ultima importante teoria «evoluzionistica» sul totemismo fu quella di Arnold van Gennep, che asseriva, in opposizione a Goldenweiser, che la particolare combinazione dei tre elementi non comprometteva l'integrità del totemismo in quanto fenomeno. Van Gennep, tuttavia, respingeva le teorie di Durkheim e di altri sociologi deterministi, che fondavano la categorizzazione totemica sugli interessi sociali. Anticipando Lévi-Strauss, che in parte si ispira a questa concezione (*Il pensiero selvaggio*, pp. 180s.), van Gennep considerava il totemismo un caso particolare del più generico fenomeno culturale della classificazione, anche se non sviluppò le implicazioni di questa teoria quanto Lévi-Strauss ha poi fatto.

La moderna critica di Claude Lévi-Strauss porta a pieno compimento l'attacco al totemismo evoluzionistico iniziato da Goldenweiser, anche se tale critica concerne soprattutto il termine stesso *totemismo*. In *Totemismo oggi*, Lévi-Strauss riconsidera da un punto di vista critico la storia degli studi e giunge alla conclusione che il totemismo è il prodotto illusorio di una fase iniziale della speculazione antropologica. Valutando le più recenti scoperte etnografiche di autori come Meyer Fortes e Raymond Firth, egli giunge ad affer-

mare che sono solamente le differenze, all'interno di una serie di esseri totemici, ciò che serve a distinguere le corrispondenti unità sociali costituite di uomini. Egli rifiuta, in altre parole, ogni sorta di rapporto analogico (di essenza, di origine, di identità o di interesse) tra un totem e la sua controparte umana: in questo modo riduce il totemismo ad un caso particolare di denominazione o designazione. Forse però tale intepretazione non spiega (o riduce a mero dettaglio) la maggior parte del materiale etnografico relativo al totemismo, che è particolarmente attento, invece, proprio alle connessioni e ai rapporti fra totem e gruppo umano. Per affrontare tale quesito, Lévi-Strauss elaborò, ne *Il pensiero selvaggio*, la sua nozione di «scienza del concreto», secondo la quale le «classificazioni totemiche» non sono altro che un esempio particolare di una più diffusa tradizione di logica qualitativa. In questo modo, Lévi-Strauss sostituisce le tendenze sistematiche di uno schema classificatorio astratto alle relazioni specifiche che intercorrono tra un totem e la sua controparte sociale.

Ma, infine, qual è il posto occupato dal totemismo nella vita di una comunità? Prendiamo in considerazione i Walbiri, una popolazione aborigena del centro dell'Australia. Gli uomini sono suddivisi in circa quaranta linee di discendenza paterna, ciascuna delle quali è collegata ad un centro totemico consacrato alle tradizioni e alla comunicazione rituale con un ancestrale totem del Sogno (il canguro, il wallabi, la pioggia, ecc.). Si ritiene che gli uomini, quando eseguono i rituali del Sogno, entrino in una fase «noumenica» dell'esistenza (Meggitt, 1972, p. 72) e si identifichino con gli antenati totemici. In questa occasione, le analogie tra gli esseri umani e gli esseri totemici vengono sacramentalmente trasformate in identità, ritualmente convertite in rapporti autentici di origine e di creazione comune, cosicché gli uomini dei differenti centri appartengono realmente a diverse specie totemiche. Quando il rito è concluso, tuttavia, gli uomini ritornano alla quotidiana esistenza «fenomenica» e riacquistano le loro caratteristiche umane, di modo che le designazioni totemiche si riconvertono in semplici nomi, connessi alle rispettive sezioni e sottosezioni e agli altri elementi della complessa struttura sociale dei Walbiri.

Così la fase «noumenica» dell'esistenza dei Walbiri, cioè la condizione rituale, si fonda sulle analogie esistenti tra gli esseri umani e i loro totem, mentre nella fase «fenomenica» tali analogie scadono al rango di arbitrarie etichette. Ma soltanto nella fase «fenomenica» risulta valida l'affermazione di Lévi-Strauss, per cui «le differenze da sole» costituiscono il fondamento per la codificazione dei gruppi umani, dal momento che i membri di queste sezioni e sottosezioni possono sposare gli uni le figlie e le sorelle degli altri, cosa che non può avvenire tra i membri di specie differenti. All'interno di una medesima cultura, in altri termini, le distinzioni totemiche possono fungere da «etichette», per codificare le differenze o le distinzioni tra i gruppi umani; oppure, sviluppandosi in metaforiche analogie, possono realizzare la differenziazione religiosa degli uomini in «specie» diverse.

La simbolizzazione totemica dei gruppi sociali risulta, in molte culture, integrata in uno schema più ampio o più comprensivo, di tipo categoriale o cosmologico: per questo gli stessi esseri totemici possono essere organizzati in categorie più vaste. Tra gli Ojibwa del Nord America, per esempio, i totem vengono raggruppati in base al loro habitat (terra, aria o acqua). L'Australia degli Aborigeni porta all'estremo questa tendenza all'«affiliazione totemica», per cui tutti i fenomeni dell'esperienza, compresi i colori, gli utensili e le caratteristiche umane, le condizioni atmosferiche così come le piante e gli animali, vengono designati e raggruppati come totem (Brandenstein, 1982, p. 87). Questi sistemi universali risultano generalmente organizzati sulla base di una dualità di principi, che sovrasta il tutto. Brandenstein individua tre di queste dualità (veloce/lento, caldo/freddo, rotondo/piano o grande/piccolo), che danno origine, nelle loro varie permutazioni e combinazioni, a tutti i sistemi di classificazione totemica dell'Australia aborigena (*Ibid.*, pp. 148s.). Un sistema di altrettanto vasta portata è quello degli Zuni d'America, secondo i quali i clan totemici si raggruppano associandosi alle sette diverse direzioni di orientamento (i quattro punti cardinali, più lo zenith, il nadir e il centro), che sono collegate anche ai colori, alle funzioni sociali e talora alle stagioni.

All'estremo opposto si colloca un totemismo individualizzante o particolarizzante; anche l'individuo, infatti, costituisce un'unità sociale. Tra i Sauk e gli Osage del Nord America, per esempio, le caratteristiche, le qualità e gli attributi del totem vengono assegnati ai membri del clan sotto forma di nomi personali, cosicché i membri del clan dell'Orso Nero sono immediatamente riconoscibili perché portano il nome delle impronte, o degli occhi, o delle femmine di quell'animale, e così via (Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, p. 191). Tra i Kujamaat Diola del Senegal, invece, gli individui vengono segretamente legati al loro totem attraverso relazioni con fantocci di animali personificati (ma che vivono davvero nella macchia nei pressi delle loro abitazioni), fantocci fabbricati con i loro escrementi (Sapir, 1977). Tra gli Usen Barok della Nuova Irlanda, i nomi di persona derivano dalle manifestazioni vegetali o animali del *masalai*, lo spirito tutelare del clan, che per sua natura sarebbe privo di forma. Quan-

do i nomi di persona sono concepiti sulla base di una qualunque relazione tra colui che li porta e qualche realtà fenomenica, possiamo allora considerare l'assegnazione stessa dei nomi una forma di totemismo.

Un'individuazione totemica di questo genere, in cui il carattere del nome possiede un particolare significato relazionale, si incontra spesso anche nei nomi delle moderne squadre sportive e negli emblemi nazionali, ufficiali o convenzionali. Spesso si è pensato che il totemismo sia stato l'antecedente della religione dell'antico Egitto, e forse abbia avuto qualche connessione indiretta con il pantheon greco-romano. L'Egitto predinastico era suddiviso in un grande numero di unità territoriali, chiamate *nomi*, ciascuna delle quali era caratterizzata dal culto di una particolare divinità teriomorfica. Come l'unificazione dell'Egitto comportò l'unione politica di tutti questi *nomi*, così l'evoluzione della religione egizia avrebbe portato alla combinazione dei diversi esseri totemici in figure divine composite, quali Amun-Re («ariete-sole») o Re-Harakhte («sole-falco»). Qualche connessione potrebbe anche sussistere tra queste divinità teriomorfiche e le divinità omeriche: ad esempio, tra la vacca Hathor ed Hera «dallo sguardo bovino». Ma naturalmente queste divinità potrebbero anche aver acquisito tali caratteri ereditandoli da un totemismo indigeno.

Il totemismo, come si è detto, non può costituire la chiave di comprensione del «pensiero primitivo», come invece pensavano Frazer, Durkheim e Freud. Tuttavia l'uso di immagini fenomeniche concrete come mezzo di differenziazione non può essere spiegato semplicemente sulla base di una diversa modalità di denominazione o di designazione. Quando unità sociali (di qualunque tipo: individui, gruppi, clan, famiglie, corporazioni, squadre sportive o unità militari) risultano poste su un piano di parità e in opposizione «simmetrica» le une con le altre, si presenta allora la possibilità di attribuire, mediante l'impiego di immagini concrete, ad una diversità puramente quantitativa un significato anche qualitativo. La diversità, in questo caso, non è semplicemente codificata, ma penetra invece nella dimensione del significato e dell'identità, come una qualità concreta e positiva.

Ogniqualvolta parliamo di una squadra sportiva come dei Tori o delle Zebrette, oppure parliamo dell'aquila romana, di quella americana o tedesca, o ancora prendiamo in considerazione i clan del Corvo o dell'Aquila, rendiamo le differenze esistenti tra le rispettive unità qualcosa di più che delle semplici differenze e attribuiamo a ciascuna unità un suo proprio nucleo di significato. Quando ciò si verifica, si presenta la possibilità di sviluppare questo significato, a livelli più o meno elevati, in una profonda relazione di rapporti, comunanze, poteri od origini mitiche. Visti in questa luce, i «totem» di una qualunque entità sociale divengono i suoi segni distintivi e i portatori della sua identità e del suo significato; danneggiare o distruggere il totem può così diventare, in certe situazioni culturali, una potente metafora per il rinnegamento dei significati qualitativi. Quando gli studiosi del totemismo tentano di spiegare il fenomeno esclusivamente in termini di ricerca del cibo, di restrizioni matrimoniali, di codificazione o classificazione, sacrificano la forza dei significati culturali a considerazioni che troverebbero maggiore credibilità in una società orientata esclusivamente in senso materialistico e pragmatistico, in una società «distruttrice» dei significati attraverso i suoi stessi caratteri distintivi e strutturali.

Il carattere apparentemente «primitivo» del totemismo è un'illusione, fondata sulla tendenza delle tradizioni dotate di scrittura a sopravvalutare l'astrazione e a ridurre il ricco e vario spettro dei significati alle più elementari esigenze della codificazione delle conoscenze. In realtà, i riferimenti astratti e le immagini concrete sono inestricabilmente legati tra loro; si implicano reciprocamente e gli uni non possono sussistere senza le altre. È un dato di fatto che le popolazioni prive, dal punto di vista dell'organizzazione sociale, di gerarchie e di differenze funzionali (prive, ad es., di classi sociali o di suddivisione del lavoro) tendono a sviluppare e a drammatizzare una differenziazione qualitativa proprio attraverso le immagini delle specie naturali. Invece le popolazioni le cui unità sociali manifestano diversità funzionali non hanno affatto bisogno di ricorrere a una differenziazione simbolica. La scelta, tuttavia, non si può porre come una questione di primitivismo oppure di sviluppo, ma piuttosto come la complementarità tra la struttura sociale e una delle due alternative simboliche, che sono di fatto egualmente sofisticate e tra loro interdipendenti. [Vedi anche *ANTROPOLOGIA*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

C.-G. von Brandenstein, *Names and Substance of the Australian Subsection System*, Chicago 1982: una ricca analisi comparativa delle categorie totemiche nell'organizzazione sociale australiana.

É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963): un'opera classica sull'origine sociale della religione, in cui il totemismo occupa un posto di grande rilievo.

J.G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, I-IV, London 1910: l'opera che ha reso il totemismo un tema fondamentale della ricerca antropologica; di gradevole lettura, ma superata per le interpretazioni e le speculazioni.

S. Freud, *Totem und Tabu*, Leipzig-Wien 1913 (trad. it. *Totem e tabù*, Bari 1930): il «mito delle origini» della società secondo la psicoanalisi, con le sue nevrosi e i suoi tabu. La speculazione teoretica sul totemismo giunge all'apice della sua popolarità anche al di fuori dei circoli antropologici.

A.A. Goldenweiser, *Totemism. An Analytical Study*, in «Journal of American Folk-Lore», 23 (1910), pp. 179-293: la critica classica alla concezione «evoluzionistica» del totemismo, che mantiene la sua validità anche alla luce dei lavori pubblicati successivamente.

Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris 1962 (trad. it. *Il totemismo oggi*, Milano 1964): la critica moderna del totemismo, elaborata da un punto di vista simbolico; un classico dell'approccio strutturalista.

Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962 (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964): uno sviluppo dell'idea del totemismo come sapienza denominativa, all'interno della teoria di una «scienza del concreto».

M.J. Meggitt, *Understanding Australian Aboriginal Society. Kinship Systems of Cultural Categories*, in Priscilla Reining (cur.), *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*, Washington/D.C. 1972, pp. 64-87: il resoconto di un famoso etnografo sulle complessità della concettualizzazione sociale tra gli Aborigeni australiani.

J.D. Sapir, *Fecal Animals. An Example of Complementary Totemism*, in «Man», n.s. 12 (1977), pp. 1-21: uno studio recente su una singolare forma di totemismo individuale e sulle sue implicazioni filosofiche.

ROY WAGNER

TRASCENDENZA E IMMANENZA. Secondo il *Webster's New International Dictionary of the English Language*, 2ª edizione integrale, *trascendere* vuol dire «ascendere oltre, eccellere». Il termine è usato soprattutto per denotare «la relazione di Dio con l'universo delle cose fisiche e degli spiriti finiti, in quanto essere... nella sua natura essenziale anteriore ad esso, innalzato sopra di esso e avente reale esistenza separata da esso». *Immanenza* è invece definita come «presenza nel mondo... nel panteismo è concepita come uniformità, Dio... egualmente presente in ciò che è personale e in ciò che è impersonale, nel male e nel bene. Secondo il teismo, l'immanenza si trova in vari gradi, più in ciò che è personale che in ciò che è impersonale, più nel bene che nel male».

Risulta evidente che *trascendenza* è un termine assiologico in grado di esprimere l'eccezionale perfezione di Dio, verso la quale l'unico comportamento appropriato è la venerazione (profonda devozione o amore). È invece meno evidente che anche *immanenza* sia un termine assiologico ma il termine *ubiquità*, «essere dappertutto», è più adatto ad esprimere una proprietà senza uguali. Se Dio è in ogni luogo del mondo e quindi in un certo senso oltre il mondo, allora Dio certamente supera tutti gli oggetti comuni per rispetto o amore.

La frase «anteriore all'universo» sembra suggerire un tempo in cui Dio era solo, senza un cosmo creaturale con cui essere in rapporto – in altre parole, prima un creatore che non crea effettivamente, poi un creatore che crea. Ma la frase potrebbe anche significare che prima del nostro universo ve ne fosse un altro. Origene riteneva che Dio avesse creato un numero infinito di universi in successione, evitando così che venisse meno la relazione di Dio con delle creature reali. Noi vediamo un parziale ritorno a questa posizione nell'ipotesi di Alfred North Whitehead di «epoche cosmiche», ognuna con le sue leggi naturali. Whitehead afferma che il possedere un universo, questo o un altro, è, per principio, inerente alla natura di Dio e non soggetto alla scelta divina. Ciò che può essere soggetto a tale scelta sono le leggi particolari che governeranno un'epoca cosmica al momento del suo sorgere. «La reale esistenza separata dall'universo» significa, in tale dottrina, affermare che Dio occupa una posizione favorevole separata dal nostro universo attuale, ma non separata da tutti gli universi. Non tutti i teologi sono d'accordo con coloro che ritengono di fare un complimento a Dio esaltando la libertà divina di non possedere semplicemente creature. L'obiezione a questo punto di vista un tempo popolare è che dal momento che un certo numero di creature è meglio di nessuna creatura (che l'essere sia in primo luogo buono e solo secondariamente cattivo, è dottrina classica), Dio avrebbe fatto la peggiore scelta possibile non creando nulla. La libertà di non fare nulla è un non senso se attribuita a Dio.

In che senso Dio è *nell'*universo? La proposta presentata nel *Webster's*, e attribuita agli «idealisti», afferma che la presenza divina nell'universo è da intendersi «come la presenza di un sé consapevole nel mondo di questo sé». Mentre quella attribuita ai «realisti» la intende come «la presenza di un sé nel suo organismo e nel suo comportamento». L'ultima proposta fa di Platone un realista, perché fu lui che per la prima volta in Occidente concepì Dio come l'Anima del Mondo, il cui corpo è l'intero cosmo delle cose non divine e delle persone. Tuttavia questa proposta platonica (nel *Timeo*) fu raramente seguita fino a tempi recenti, e fu rifiutata da Whitehead. Su ciò io ritengo che Whitehead abbia sbagliato. La relazione tra intelletto e corpo negli esseri umani (e in altri esseri animati) è la relazione dell'intelletto con la realtà fisica, con la «materia» che più direttamente e sicuramente conosciamo. Se i nostri pensieri non influenzassero il nostro comportamento, allora noi non conosceremmo nulla dell'influenza del-

l'intelletto o spirito sul mondo fisico. David Hume sottolineò tutto ciò nei suoi *Dialoghi sulla religione naturale*, per mezzo del suo personaggio Cleante.

Idealismo realistico. Il punto di vista idealistico al quale abbiamo fatto riferimento è meno facilmente intelligibile. La nostra semplice contemplazione del mondo ci rende immanenti in questo mondo? Quando ricordiamo le esperienze passate, per questo la nostra coscienza presente entra in queste esperienze? Se io penso a qualcuno ad Hong Kong, per questo mi ritrovo ad Hong Kong? La forma di idealismo alla quale abbiamo fatto riferimento con la definizione del *Webster's* non è più sostenuta da molto tempo. Sono i dati della consapevolezza che si trovano nella consapevolezza e non viceversa. Se questo principio realistico – accettato da teisti metafisici come Charles S. Peirce e Whitehead, che per certi aspetti sono detti propriamente idealisti – è valido, allora è la consapevolezza di Dio da parte delle creature, e non la consapevolezza delle creature da parte di Dio, che costituisce la presenza divina nell'universo. E se Dio è universalmente presente, allora le creature sono universalmente, sebbene inadeguatamente, consapevoli di Dio, che è tanto l'oggetto universale quanto il soggetto universale. Ciò implica, come hanno affermato Peirce, Whitehead, Henri Bergson e qualche altro teista contemporaneo, che ogni creatura ha una certa forma di consapevolezza, anche se non è nulla di più che un certo modo di sentire. Per coloro che condividono tale convinzione, dualismo e materialismo sono entrambi incompatibili con un teismo ben pensato.

Sfortunatamente il termine *idealismo* è ancora sovente applicato a quelle che oggi sono ormai dottrine antiquate, presupposte dai curatori del *Webster's*. Pochi mutamenti di opinione, in questo secolo, sono stati così definitivi ed importanti come il cambiamento nel modo di concepire le relazioni dell'intelletto o dell'esperienza con questi dati. Infatti, l'alternativa all'idealismo non è più il realismo, ma la scelta tra dualismo e materialismo. Un «idealismo realistico» è perfettamente coerente. E Platone fu sia realista sia idealista, tranne per il fatto che, come tutti gli antichi Greci, fu incapace di sfuggire completamente al dualismo ed al materialismo.

Nessuno in Occidente seppe come concepire l'intelletto, o la consapevolezza, come proprietà universali delle creature fino a che Leibniz, il vero fondatore dell'idealismo realistico, distinse tra unità dinamiche ed aggregati o gruppi di unità. (Chiamò le unità monadi, ma tale termine tende a connotare alcune tesi dottrinali specifiche di Leibniz non più accettate neanche da coloro che sono stati fortemente influenzati dal filosofo per quanto riguarda il rapporto tra spirito e materia). In Asia, dove Leibniz non ha fino ad ora avuto molta influenza, sembra che non esista nessuna ben articolata dottrina comparabile dell'idealismo realistico che possa essere definita teistica.

La distinzione tra unità dinamiche – che sono tutte senzienti – ed i loro gruppi o aggregati dipende, per Leibniz, sia dalla forma primitiva della teoria atomica allora accettata dai fisici, sia dalla scoperta operata da Leeuwenhoek del regno degli animali microscopici. Con un colpo di genio, Leibniz generalizzò queste scoperte e sostenne che gli animali più grandi sono formati da animali più piccoli (in un senso generalizzato), anticipando così la teoria cellulare stabilita molto tempo dopo. Leibniz sembra essersi reso conto del senso filosofico nascosto nelle scoperte di Leeuwenhoek meglio di tanti filosofi odierni. Egli concepì un idealismo realistico perlomeno possibile e liberò il teismo da una delle sue più grandi difficoltà, rendendolo in grado di dare una spiegazione positiva all'ubiquità divina. [Vedi anche *IDEALISMO* e *MATERIALISMO*, vol. 5].

Il doppio amore trascendente di Dio. La teoria di Whitehead della prensione (o «sentimento del sentimento»), applicata a Dio ed a tutte le creature, fa di Dio il soggetto universalmente prendente ed universalmente preso, in grado di percepire tutto e di essere percepito da tutti. Quindi Dio è in tutto, e tutto è in Dio. Dal momento che le prensioni creaturali sono quelle dei soggetti, per principio inferiori a Dio, esse percepiscono Dio inadeguatamente, mentre Dio, superiore per principio a tutto, percepisce le creature e i loro sentimenti meno intellettuali con una adeguatezza ideale. Sebbene ogni creatura contenga Dio e Dio contenga ogni creatura, il contenente divino è privo di qualificazioni, ma il contenente creaturale è più o meno drasticamente determinato. Così, per il teismo, Dio è presente «in vari gradi» nelle varie parti dell'universo, ma le creature sono del tutto presenti a Dio. Come esorta Berdiaev, la domanda fondamentale non è «Dio è nel mondo?», ma piuttosto «il mondo è in Dio?». Il detto paolino, secondo cui in Dio «viviamo, ci muoviamo ed abbiamo il nostro essere», può essere preso alla lettera senza che ciò implichi necessariamente il panteismo.

Dire che Dio percepisce le percezioni di tutte le creature vuol dire contraddire la dottrina del teismo classico secondo cui Dio è impassibile, totalmente non condizionato dagli altri. Anselmo affermava che Dio non è compassionevole anche se gli effetti derivanti dalla natura divina sono alla fine del tutto consoni alla rappresentazione di un Dio realmente compassionevole. Il significato di tale teoria, almeno per alcuni di noi, è che il detto del Nuovo Testamento «Dio è amore» risulta falso, anche se poi gli effetti della natura di Dio

su di noi sono gli stessi che se egli ci amasse realmente. Siamo messi davanti ad una profonda divergenza tra quel teismo diffuso nella Scolastica (che produce con Bonaventura il tentativo più approfondito di interpretare l'amore divino), e che si trova anche negli scritti medievali islamici ed ebraici, ed il teismo che io definisco neoclassico, propugnato da alcuni filosofi e teologi recenti (ad esempio, Nikolai Berdiaev, Alfred North Whitehead, Rudolf Otto, Otto Pfleiderer, John Oman, Alfred Ernest Garvie e Edgar S. Brightman). L'affermazione di Whitehead secondo cui «attribuire a Dio la semplice felicità è una profanazione» allude a questo rifiuto della dottrina di Anselmo, e la sua affermazione successiva che «Dio è il compagno sofferente che comprende» rende il contrasto abbastanza chiaro. Berdiaev non è meno esplicito su questo punto.

Il rifiuto dell'amore, anche nel suo significato più ampio, come attributo della divinità è condiviso anche da Platone che, nel *Simposio*, concepisce l'amore come il desiderio per la bellezza assoluta e quindi come una confessione di imperfezione. Il luogo filosofico ove Platone è più vicino ad attribuire l'amore a Dio è quando afferma che la natura divina è priva di invidia e quindi Dio vuole avere delle creature che condividano con lui l'esistenza. Platone attribuisce in modo preciso a Dio la conoscenza delle creature, mentre Aristotele nega tutto questo. Ciò che la sua divinità pensa è la natura generica del pensiero stesso, totalmente libero dalla contingenza e dalla particolarità che sono proprie delle individualità del mondo.

In India, i seguaci dell'Advaita Vedānta, ritenuti sovente gli induisti ortodossi, concepirono la realtà suprema e la sola autentica come al di là di qualsiasi cosa che possa essere definita amore. Quest'ultimo è una relazione sociale, che presuppone una pluralità di soggetti nello spazio e nel tempo, mentre il *brahman* è privo di qualsiasi pluralità temporale o spaziale. Tuttavia in India vi sono anche molti seguaci del pluralismo. Rāmānuja e Madhva rappresentano gli esempi più evidenti, ma vi sono anche altri pensatori la cui dottrina mostra forti analogie con la filosofia «processuale» occidentale, il cui più grande esponente è Whitehead. Per apprezzare adeguatamente lo sforzo mondiale di trovare qualcosa di più grande e migliore, o più reale, dell'amore, noi dobbiamo porre in relazione il nostro problema con il problema dell'antropomorfismo. Noi esseri umani siamo animali sociali, ed è stato detto abbastanza giustamente che un animale totalmente non sociale non esiste. Per principio Dio è superiore a ogni animale. Dio è l'essere per eccellenza, senza possibili rivali o uguali.

La dottrina cristiana della Trinità rappresenta un tentativo per salvare entrambi gli aspetti della natura divina. In un certo senso il Figlio e lo Spirito Santo sono uguali a Dio Padre; in un altro senso Dio è supremo. Le tre persone divine potrebbero amarsi di amore reciproco anche se non ci fossero le creature. Tale dottrina è troppo paradossale per poter essere difesa indipendentemente dalla rivelazione. A prescindere da questa dottrina, o Dio non ama nessuno o l'essere per principio superiore a tutto ciò che è concepibile ama anche questi esseri inferiori. Anche facendo ricorso alla dottrina trinitaria il problema resta rilevante: Dio, concepito per analogia con ciò che conosciamo degli esseri ordinari (e in quale altro modo potremmo concepire qualcosa?), non deve aver cura delle creature? Se noi possiamo partecipare al dolore dei bambini o di altri tipi di animali, Dio deve per forza osservarli ed osservarci con completa indifferenza? Se è così, non aveva forse ragione Aristotele nel dire che Dio non conosce le cose particolari, contingenti ed individuali, in quanto esse sono «non degne di conoscenza»?

Posizione estremista e posizione intermedia. La storia ci mostra due diverse maniere di accostare i dissensi filosofici. Una strada, intrapresa in pratica da alcuni dei filosofi più saggi, è quella di sospettare dei punti di vista estremi e di ricercare «una via di mezzo» tra gli opposti estremi. Alcuni antichi buddhisti seguirono questa strada esplicitamente. In merito alla trascendenza ed all'immanenza, un estremo è rappresentato dall'antropomorfismo grossolano che considera Dio, come afferma Matthew Arnold, «un magnifico uomo non naturale». L'estremo opposto è rappresentato dall'affermazione di Karl Barth (più tardi parzialmente rifiutata) secondo cui Dio è il «totalmente altro» rispetto a noi uomini. La via di mezzo consiste nel cercare una differenza di principio tra Dio e gli altri esseri, ed anche, in modo coerente con questa, una rassomiglianza di principio tra Dio e tutti gli altri esseri. Molti filosofi e teologi hanno proceduto più o meno consciamente in questo modo, e due di questi, Platone e Whitehead, hanno in particolar modo raggiunto un buon esito (a parere almeno di alcuni studiosi fortemente influenzati da Whitehead). Tuttavia, le condizioni del mondo antico erano sfavorevoli a mettere in risalto questo aspetto di Platone; e per molti secoli in Occidente fu intrapresa una strada del tutto differente (a partire da Aristotele e dal teologo Filone di Alessandria).

Anche in India la corrente principale di pensiero non fu una via di mezzo. Al contrario, fu seguita una posizione estremista, anche se con qualche incoerenza. Si accettò il fatto che la verità fosse un estremo che ha come suo opposto l'errore. La massima perseguita, anche se non è mai stata pronunciata in questi termini, era: «Troviamo il punto di vista che irrimediabilmente

è il più sbagliato ed affermiamo l'opposto». Che il Dio di tutti i mondi sia come un animale circoscritto e mortale, dipendente per la sua esistenza dall'ambiente, è evidentemente sbagliato, rappresenta l'assurdo errore dell'antropomorfismo. A partire da queste affermazioni neghiamo a Dio o alla realtà suprema tutti quei tratti che gli animali ed altri esseri inferiori hanno in comune e così, raggiungendo l'opposto dell'antropomorfismo, nel caratterizzare Dio, arriveremo, per quanto è in nostro potere, vicini alla verità. Tutti gli animali e gli esseri inferiori sono finiti, mutevoli, soggetti all'influenza di altri, complessi, e dotati di sentimenti oltre che di pensieri (se anche possiedono questi ultimi). Diciamo, perciò, che Dio è infinito, immodificabile in qualsiasi modo, totalmente impassibile, immune dalle influenze altrui, totalmente semplice, incapace di sentimenti ma dotato di una conoscenza puramente intellettuale (qualunque essa possa essere). Fu David Hume che per primo indicò la possibile fallacia di questo ragionamento. Chi ci garantisce che, dal momento che abbiamo negato tutto ciò che costituisce la realtà così come noi la percepiamo, ci resti ancora qualcosa per distinguere Dio dal non-essere? La famosa *via negativa* deve, dopotutto, essere integrata da qualcosa di positivo, altrimenti rischiamo di venerare un mero nulla o una semplice formula verbale.

In verità, la premessa della via negativa – la descrizione degli esseri nel mondo – è molto imprecisa. Ciò che è comune agli individui normali è inadeguatamente o ambiguamente descritto come finito, mutevole, soggetto alla influenza degli altri e complesso. Inoltre, la distinzione tra consapevolezza come atto emozionale e consapevolezza come puro pensiero o conoscenza è problematica. Che cosa sarebbero il nostro pensiero o la nostra conoscenza senza gli atti emozionali non è ovvio dal nostro tipo di esperienza. Per ultima cosa, noi esseri animali non siamo semplicemente finiti: ognuno di noi è un mero *frammento* del finito. Il cosmo intero può essere spazialmente finito; ed anche un passato senza inizio sarebbe in un certo senso finito se comparato all'infinità di tutto ciò che è concepibile. È quindi giusto sostenere che nessuna conoscenza delle cose finite potrebbe, senza contraddizione, essere considerata assolutamente infinita. Quindi un Dio onnisciente deve essere per certi aspetti finito.

In modo simile, la conoscenza del contingente deve essere contingente. Ciò che siamo e ciò che Dio non può essere è frammentario. La finitezza divina deve racchiudere almeno la finitezza del mondo ed anche la sua infinitezza, in qualsiasi senso il mondo sia infinito. Sì, noi siamo condizionati dagli altri, ma è ugualmente vero che noi condizioniamo gli altri. Noi siamo causa ed effetto; il problema si pone così: è sensato rappresentarci Dio come causa di tutto e come effetto di niente? Come affermava Aristotele, la conoscenza delle cose contingenti è condizionata dalla realtà delle cose conosciute. L'onnisciente non può essere semplicemente ed in ogni senso non causato e incondizionato.

L'alternativa alla via negativa è la dottrina della doppia trascendenza, secondo cui Dio, in linea di principio, primeggia sugli altri, sia nel senso che la natura divina è eccezionalmente assoluta ed infinita e sia nel senso che è eccezionalmente relativa e finita. Se noi non possiamo essere *assoluti* (indipendenti) o infiniti nel senso divino, nemmeno possiamo essere relativi o finiti nel senso divino. Né è necessario che vi sia contraddizione nell'attribuire entrambe queste proprietà contrastanti a Dio. La contraddizione si verifica solo se un soggetto viene predicato di una qualità e di una qualità contraria sotto lo stesso rispetto; altrimenti non si ha contraddizione. E se si dice che dal momento che Dio è semplice, Dio non può ospitare una dualità, la replica è pronta: la semplicità divina è solo un lato della dualità della trascendenza. Dal punto di vista di Whitehead, la «natura originaria» di Dio è semplice (io direi ancora più semplice di quello che Whitehead pensa), mentre la «natura conseguente» di Dio è la realtà più complessa che ci sia. Il complesso può includere il semplice.

Abbiamo detto prima che «mutevole» è un termine inadeguato o ambiguo per descrivere le cose altre da Dio. Vi sono cambiamenti per il meglio, per il peggio e cambiamenti neutrali. Gli animali sono aperti ai buoni cambiamenti – crescita, arricchimento di esperienza – come ai cattivi – decadimento, impoverimento.

Ritenere che Dio, sotto ogni riguardo, sia immutabile, vuol dire ritenere che non vi sia una forma di cambiamento che non implichi necessariamente un essere imperfetto, o anche una mera astrazione, e non un concreto essere reale. La perfezione divina richiede l'immunità dei cambiamenti negativi, come la perdita o la degenerazione; ma richiede anche una incapacità di subire qualsiasi tipo di cambiamento buono, o qualsiasi tipo di incremento di valore? Platone (e non le Scritture) propose l'argomento secondo cui «Dio deve essere perfetto, quindi ogni cambiamento dovrebbe essere o per il peggio o senza valore, privo di significato». Tale argomento presuppone, per la sua forza, che noi possediamo l'idea positiva di un massimo di valore, tale da rendere impossibile qualsiasi valore addizionale. La frase usata da Platone per designare tale non superabile e non accrescibile valore è «bellezza assoluta». Che cosa sia non ce lo ha detto né Platone, né nessun altro. Un'analisi dei principi estetici afferma vigorosamente che, data una qualsiasi bellezza concepibile,

vi potrebbe essere una bellezza maggiore. Se è così, l'argomento di Platone non prova nulla.

Un'altra ambiguità o concetto problematico della via negativa è l'idea secondo cui la dipendenza è necessariamente un difetto che distingue le cose comuni da Dio. Ciò esclude la conoscenza da Dio, sempre che Aristotele o qualcun altro riesca a dirci che cosa significa «conoscere». Inoltre vi sono due tipi di dipendenza, uno solo dei quali è chiaramente una debolezza: l'essere dipendente per quanto riguarda la stessa esistenza e le proprietà essenziali. Negare tale radicale dipendenza di Dio, per quanto riguarda l'esistenza, lascia del tutto aperta la possibilità di una dipendenza per quelle qualità che non sono necessarie all'esistenza divina. Se la libertà delle creature è reale, esse compiranno delle azioni che avrebbero anche potuto non compiere. Dio conoscerà ciò che esse hanno fatto, ma (come hanno osservato i sociniani molto tempo fa) tale conoscenza non può essere essenziale per l'esistenza stessa di Dio. Piuttosto, se una creatura avesse fatto qualcos'altro rispetto a ciò che ha realmente fatto, di conseguenza Dio avrebbe avuto una conoscenza differente dalla conoscenza avuta. Se si dà alla parola *conoscenza* un significato serio, si può affermare coerentemente la compatibilità della libertà creaturale con la conoscenza divina solo se si ammette che la conoscenza divina, senza cui Dio avrebbe potuto e voluto – se il mondo fosse stato diverso – esistere come Dio, sia incapace di errore ed ignoranza. La totale indipendenza dagli altri comporta il non conoscere gli altri. Platone non ci conobbe e fu indipendente da noi; noi conosciamo Platone e *perciò* non siamo completamente indipendenti da lui.

Passo passo, abbiamo esaminato il modo di ragionare della dottrina della trascendenza semplice o non duale in questi e in altri pensatori. Esso sembra carente di forza cogente. Per riuscire a comprendere la costante perdita di interesse per il teismo classico, che nega la duplice trascendenza, da parte dei filosofi (cominciando con Hume e Kant), tale mancanza di forza cogente è importante. La credenza nell'unicità divina può sopravvivere all'ammissione che non è il cambiamento, ma sono solo certe forme di cambiamento, non è la dipendenza, ma sono solo certe forme di dipendenza ad essere escluse dalla perfezione divina. Che il problema sia mondiale e interculturale è chiaramente illustrato dalle seguenti coincidenze.

Un anno – credo nello stesso mese o nella stessa settimana – in cui stavo pensando e scrivendo sul modo in cui Dio è in un certo senso mutevole e in un altro immutabile, un indiano, con cui ero in rapporto da ventisette anni, pronunciò un sermone nella cappella dell'Università di Chicago. Era Radhakamal Mukerji, uno tra i principali sociologi indiani, ma anche uno studioso di misticismo. Egli, nel suo sermone, disse che Dio è immutabile nella virtù «etica», ma aumenta nel valore «estetico» (con ciò io ho inteso nella ricchezza o bellezza dell'esperienza divina del mondo quando una nuova creatura viene all'essere). Tale distinzione tra un valore etico, capace di un massimo assoluto, ed un valore estetico, rappresentato come un infinito aperto con nessun valore massimo, era esattamente la conclusione a cui io ero giunto ancor prima di udire o conoscere Mukerji. Anche prima di ciò, ebbi un'esperienza interculturale in certo qual modo simile, che fu confermata di nuovo molto dopo la visita di Mukerji. Riguardava due monaci della moderna setta bengalese induista, i cui punti di vista erano in sintonia con l'idea di una divinità immutabile e tuttavia per certi aspetti mutevole. Uno di questi monaci, Makanam Brata Brahmachari, che fece la sua dissertazione di dottorato con me, citò un rappresentante della sua setta che scrisse a proposito di Dio: «Ecco, la coppa è eternamente piena, tuttavia il suo contenuto aumenta sempre». Quando quest'uomo cominciò a parlarmi di «amore» come termine teologico, gli chiesi che cosa intendesse con questa parola. «Io intendo», disse, «la coscienza della coscienza, il pensiero del pensiero, il... del...». Non sono sicuro, ma potrebbe aver detto «il sentimento del sentimento». Se fu così, l'analogia con Whitehead era molto stretta. Nella sua dissertazione egli scrive: «Dio è più dell'assoluto». Naturalmente; perché una semplice negazione come *non relativo* non costituisce da se stessa una sufficiente considerazione di alcuna realtà attuale. Platone non è relativo a noi, ma ciò riguarda la totale ignoranza di Platone nei nostri riguardi; noi non costituiamo in alcun modo l'essere di Platone, mentre Parmenide e molti altri pensatori che lui conobbe, per il fatto di conoscerli e quindi per il fatto di essere relativo a loro, contribuirono moltissimo alla sua consapevolezza globale.

La realtà dell'amore divino. Alla fine, voglio fermare l'attenzione sulla proposizione «Dio è amore». Mortimer Adler recentemente ha spiegato perché, anche se è convinto dell'esistenza di un essere divino intelligente come creatore del tutto, non ritiene che si possa dimostrare che questo essere sia benevolo o pieno di amore. Possiamo però porre in questione la distinzione tra intelligenza divina e amore divino. Se Dio ci conosce deve per forza conoscere i nostri sentimenti. In che modo i sentimenti possono essere conosciuti se non dai sentimenti? Come può il semplice intelletto (qualunque cosa sia – forse un computer) conoscere i sentimenti se ne è totalmente sprovvisto? E se Dio ha dei sentimenti, che tipo di sentimenti sono? Invidia, malizia, vanità, odio, complessi di inferiorità? Che co-

sa hanno a che fare tutte queste cose con l'intelligenza suprema? A mio parere si tratta di una combinazione assurda di idee. Dio, abbracciando con la sua conoscenza tutti gli ordini della realtà, possiede tutto ciò che c'è di valore, e non si capisce allora cosa voglia dire parlare d'invidia a proposito di Dio. Altrettanto insensato è parlare di odio, poiché se Dio desiderasse la sofferenza delle creature, nello stesso tempo desidererebbe che il divino partecipasse a queste sofferenze. La meravigliosa e semplice formula di Whitehead, «sentimento del sentimento», come elemento fondamentale della conoscenza, elimina alla radice il dilemma di Adler. Conoscere gli altri senza intuire i loro sentimenti certamente non è affatto conoscenza, e tale capacità sembrerebbe difficilmente verosimile come una qualità essenziale di un soggetto cosmico indistruttibile da cui dipendono radicalmente tutte le altre cose. A mio parere, il semplice ateismo sarebbe più ragionevole che affermare un tale Dio. Attribuire a Dio un'intelligenza cosmica e una libertà eterna, negando però la libertà di amare, mi sembra una mescolanza discordante di varie nozioni. O dobbiamo ritenere che l'Advaita Vedānta e la dottrina della *māyā* sia l'unica valida alternativa all'amore? Noi crediamo di esistere come individui, ma in realtà esiste solo il *brahman* privo di spazio e atemporale. Noi siamo manifestazioni del *brahman*, ma il *brahman* non è consapevole della nostra esistenza. O forse bisogna dire che il *brahman* ci costituisce sognando? Io ho una concezione differente dei sogni e ho come ottimo compagno di viaggio Bergson. Forse la cosa migliore è lasciare la dottrina della *māyā* agli indiani che non sono affatto d'accordo su tale punto.

È giusto aggiungere che neanche in Occidente regna l'accordo sulla realtà dell'amore divino. [Vedi *AMORE*, vol. 3]. Come può un frammento della realtà includere ciò che circonda il tutto? Ritengo che se l'amore non è in grado di racchiudere tutto, compreso l'odio umano inteso come un caso degenerato dell'amore (la cui totale mancanza non è altro che l'indifferenza), allora nulla di positivamente concepibile da un essere umano ha questo potere.

In realtà dovevamo aspettarci che nessuna forma di teismo riuscisse a sfuggire a tali difficoltà, né fosse in grado di risolvere gli enigmi, non trovando delle risposte convincenti a queste domande. Un Dio compreso troppo facilmente non è un Dio ma un feticcio, un idolo. La dottrina della trascendenza duale è in grado di superare alcuni dei paradossi tradizionali, soprattutto se è in grado di accogliere al suo interno sia un'intelligente dottrina della libertà sia una dottrina della sensibilità e del sentimento per ogni unità dinamica naturale. Prima che Whitehead sentisse la creatività come la categoria fondamentale, applicabile nella sua forma più alta a Dio solo e nelle sue forme più umili a tutte le creature, Peirce aveva già teorizzato qualcosa del genere. Non per questo abbiamo risolto tutti gli enigmi. Il mutamento in Dio sembra implicare, e di questo si era accorto Berdiaev, una sorta di tempo divino. Cercare di comprendere il tipo di relazione che intercorre tra questo aspetto temporale di Dio e il tempo del mondo è un compito che supera le mie forze. Gli stessi fisici hanno il loro bel da fare col tempo e, senza una competenza matematica al di là di quella della maggior parte di noi, probabilmente non si può cominciare a comprendere tali difficoltà e tanto meno a superarle.

Con l'attribuire la libertà e una minima sensibilità anche alle singole creature meno importanti (particelle, atomi), l'argomento del male sostenuto dagli atei classici perde una gran parte della sua forza. I vari dettagli della natura non sono decisi da Dio ma dalle creature interessate, dagli atomi, molecole, batteri, animali monocellulari e animali multicellulari, compreso l'uomo. E se si dice che Dio, nel decidere di creare degli individui liberi anziché non liberi, è il responsabile indiretto della presenza del male nel mondo, la pronta replica è che, per il nuovo tipo di idealismo, «creature non libere» è una formula mal costruita. Se Dio è la suprema libertà, gli esseri singoli ordinari sono esempi di libertà minore rispetto a quella superiore e non di una totale mancanza di libertà. Essere vuol dire creare, decidere ciò che altrimenti resterebbe indeciso. La decisione e la libertà non possono essere monopolizzate. La libertà suprema non avrebbe nulla da fare se non esistessero forme meno elevate di libertà. Un potere autentico non si esercita sull'impotenza. Nessun agente singolo decide sempre esattamente su ciò che accade. La nuova fisica (e anche la fisica classica così come è interpretata da Clerk Maxwell, Reichenbach, Peirce, Whitehead, Sudarshan e altri) si trova maggiormente d'accordo con tale dottrina, a differenza della fisica classica così come è solitamente interpretata dai filosofi.

Il presente stato della discussione ci suggerisce di riprendere in considerazione le vecchie controversie e di rimettere in questione non solo determinate assunzioni dei teologi classici, ma anche alcune di quelle degli atei o degli agnostici classici, includendo tra questi Hume, Kant, Marx, Comte, Russell e Nietzsche. Non tutte le forme contemporanee di teismo possono essere rifiutate attraverso le forme antiquate di argomentazione scettica.

La religione è un affare duplice, per usare una frase di James Feibleman. In parte è un oggetto storico ed empirico che ha a che fare con fatti contingenti della natura umana e della tradizione. Tuttavia, l'idea di Dio

è non empirica e metafisica. Le affermazioni metafisiche, trattando ciò che è eterno e necessario, inclusi gli aspetti eterni e necessari di Dio, sono vere se hanno un senso coerente, altrimenti sono false. L'ammettere di non avere la benché minima idea delle risposte vuol dire non avere la minima idea delle domande; perché queste ultime hanno la risposta in se stesse, o altrimenti sono confuse. È umanamente difficile ammettere questa confusione. Se si potesse vedere chiaramente che si è confusi e in che modo si è confusi, si sarebbe ancora confusi? Io credo che ci saranno altri studiosi, in questa impresa collettiva, le cui confusioni contrasteranno la mia. E bisogna pur dire qualcosa per rendere esplicite le proprie parzialità.

[Per un ulteriore esame dell'argomento, vedi *TEISMO, PANTEISMO E PANENTEISMO* e *CIELO*. Vedi anche *ESSERI SUPREMI, ATTRIBUTI DI DIO*, e *ANTROPOMORFISMO*].

BIBLIOGRAFIA

La mia voce *Panteismo e Panenteismo* in questa enciclopedia tratta argomenti molto affini; la sua bibliografia è qui pertinente. Il mio libro *Onnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany/N.Y. 1984, è una presentazione in un certo modo popolare, non tecnica, della mia versione dell'idea di Dio in quanto supremo amore elevato al di sopra dell'amore ordinario dalla trascendenza duale. Cfr. anche la mia voce *Trascendence*, in *An Encyclopedia of Religion*, a cura di V. Ferm, New York 1945, pp. 791-92; nella stessa opera cfr. anche le mie voci *Hume, David; Omnipotence; Omnipresence*; e *Perfect, Perfection*; inoltre cfr. la voce di H. Hausheer, *Fechner, Gustav Theodor*.

Per quanto riguarda l'idea di Dio di un importante teologo ebreo, cfr. J.C. Merkle, *The Genesis of Faith. The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*, New York 1985; cfr. anche A.J. Heschel, *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*, New York 1955 (trad. it. *Dio alla ricerca dell'uomo*, Torino 1969). La dottrina di Heschel è molto affine a quella neoclassica, anche se ha avuto una genesi indipendente. Il libro di E.S. Brightman, *The Problem of God*, Nashville 1930, è un tentativo di avvicinarsi alla dottrina della trascendenza duale; dello stesso Brightman, cfr. anche *A Philosophy of Religion* (1940), rist. Westport/Conn. 1969, soprattutto i capp. 7, 10 e 11, che presentano un eccellente profilo storico generale dell'idea secondo cui Dio possiede sia degli aspetti finiti sia degli aspetti infiniti. L'interpretazione concettuale di Brightman è in linea con la tendenza di pensiero che rifugge dalla posizione estremista, che è stata prevalente da Aristotele fino ai tempi moderni, per dirigersi verso una posizione intermedia secondo la quale Dio non è esclusivamente infinito, né esclusivamente finito, bensì, nei modi divini adeguati, entrambi gli aspetti.

CHARLES HARTSHORNE

TRASMIGRAZIONE. La trasmigrazione è il processo per cui, dopo la morte, una parte della personalità, spirituale, eterea, sottile, o appena materiale, dopo aver abbandonato il corpo nel quale aveva in precedenza abitato, «emigra» ed entra (cioè rinasce) in un altro corpo (umano o animale) oppure in un altro genere di realtà naturale (piante o anche oggetti inanimati). Altri termini usati spesso in questo contesto sono *rinascita* (specialmente in rapporto alle religioni dell'India), *palingenesi* (dal greco *palin*, «di nuovo», e *genesis*), *metempsicosi* (dal greco *meta*, «di nuovo», e *psychē*, «anima»). In realtà il termine *metensomatosi* (dal greco *sōma*, «corpo»; cfr. latino *reincarnatio*) sarebbe il termine più corretto per indicare il passaggio dell'anima in un altro corpo. Alcuni testi manichei in lingua siriaca adoperano l'espressione *tašpikha* o *tašpikha denafshatha*, che corrisponde al greco *metaggismos* (da *metaggizesthai*; cfr. latino *transfundi*) e che suggerisce il concetto di trasfusione, di mutamento di recipiente: l'anima sarebbe dunque «versata» da un corpo in un altro. Agostino, nei suoi scritti contro i Manichei, usa anche il sostantivo *revolutiones* e il verbo *revolvi*, che curiosamente corrispondono al successivo termine tecnico della Qabbalah, *gilgul*: l'anima «circola» (cioè ruota) attraverso corpi successivi. I termini qabbalistici più antichi erano però *sod-ha-'ibbur* («il mistero della transizione») e *ha'taqah* («spostarsi, cambiare luogo»): il secondo termine corrisponde all'arabo *tanāsukh*.

Tutte le forme di fede nella trasmigrazione (con l'eccezione del Buddhismo, di cui tratterò a parte) presuppongono una qualche forma di animismo. Anche senza riferirsi necessariamente alle teorie di E.B. Tylor, è evidente che la concezione di una entità non fisica (*anima*), separabile dal corpo fisico, è implicita in tutte le fedi che prevedono una qualche esistenza dopo la morte. L'elaborazione articolata delle diverse teorie sulla sopravvivenza dopo la morte e sulla tramigrazione dipende evidentemente dall'antropologia e dalla psicologia (cioè dalle dottrine e credenze che riguardano la natura dell'uomo) presenti, in modo esplicito o implicito, in ciascuna cultura. La parola *anima*, per esempio, può indicare l'uomo nella sua interezza, escluso il corpo fisico, oppure una particolare sostanza o insieme di sostanze di natura non fisica. Nel primo caso è l'intero uomo, quantunque disincarnato, che sopravvive (e si reca, per esempio, negli Inferi, il regno dei morti); nel secondo caso vi è invece una speciale anima-sostanza che persiste e ritorna nella sua dimora originaria o celeste, oppure frequenta i vivi ed eventualmente rinasce. Molti sistemi di credenze, specialmente tra le società primitive, conoscono numerose anime (molti esempi in Tylor), ma l'idea non è insolita

anche nelle civiltà più sviluppate. Si possono citare il *ba* e il *ka* degli antichi Egizi, la *psychē* e lo *pneuma* degli gnostici, la quintuplice suddivisione dell'ebraismo della Qabbalah (*nefesh*, *ruaḥ*, *neshamah*, *ḥayyah*, *yeḥidah*).

Origine del concetto. L'origine, le motivazioni e la funzione della dottrina della trasmigrazione possono essere le più diverse. Il concetto può essere sorto in connessione con la percezione primitiva della natura ripetitiva e ciclica dell'esistenza, oppure con la credenza secondo la quale gli antenati continuano a vivere nei loro discendenti. Oppure può essere derivato dalla supposizione che l'anima disincarnata («nuda») cerchi di rivestirsi, unendosi con un corpo fisico: un concetto che rinvia all'animismo e all'attribuzione di un'anima anche agli oggetti inanimati. Una delle principali funzioni della dottrina della trasmigrazione è quella di giustificare i tratti del carattere (per es. la crudeltà o l'avarizia) di ciascun individuo: egli viene considerato la reincarnazione di una persona deceduta, segnata ai suoi tempi da un analogo carattere. Ma vi è anche il procedimento inverso. Quando la trasmigrazione non viene considerata soltanto una punizione, ma anche una nuova possibilità di accumulare altri meriti, di espiare i peccati del passato o di portare a compimento il proprio destino personale, allora i tratti del carattere possono essere interpretati come una riparazione dei difetti di un'esistenza precedente. In questo caso un uomo pio, di grande compassione, carità e generosità, viene interpretato come un'anima ritornata sulla terra per espiare la crudeltà e l'avarizia dimostrate in una esistenza precedente. La credenza nella trasmigrazione fornisce tra l'altro una teodicea, cioè una spiegazione delle apparenti ingiustizie presenti nell'ordine delle cose. Perché uno è ricco e felice, mentre l'altro è povero e perseguitato dalla sfortuna? Perché uno nasce bramino o principe e l'altro di casta inferiore? La spiegazione è semplice: ciascun uomo raccoglie i frutti delle azioni compiute nelle sue esistenze precedenti. Questo meccanismo può essere provocato dall'azione e dal giudizio di un dio personale, oppure (come nella tradizione induista) può essere il risultato automatico della causalità karmica. La dottrina del *karman*, infatti, come disse Max Weber, è «la più coerente teodicea mai prodotta dalla storia».

Panorama storico-culturale. La credenza in qualche forma di trasmigrazione o nel ritorno del defunto alla vita terrena è assai diffusa in numerose culture. I sistemi dottrinali monoteistici hanno però in genere rifiutato questa concezione.

Religioni primitive. Nelle società prive di scrittura, studiate in modo sistematico dagli etnologi, si incontrano scarse tracce della credenza nella trasmigrazione. Spesso, inoltre, la documentazione risulta inattendibile: il materiale relativo agli Aranda (Arunta) dell'Australia, raccolto da Baldwin Spencer e da F.J. Gillen, per esempio, è stato successivamente messo in dubbio da Carl Strehlow. George Grey, per fare un altro esempio, riferì (*Journals of Two Expeditions of Discovery in North-Western and Western Australia*, London 1841) di essere stato accolto da una famiglia di Aborigeni come un figlio, e aggiunse che «è piuttosto comune tra loro la credenza che i bianchi siano le anime degli indigeni defunti». Manca tuttavia, su queste credenze, una testimonianza decisiva, e anche l'interpretazione delle evidenze disponibili (per es. riguardo alle usanze connesse all'inumazione) è incerta. Se in qualche tribù australiana la donna che vuole generare dei bambini si reca a venerare i luoghi abitati da (oppure associati con) gli antenati, ciò non costituisce una prova decisiva dell'ignoranza dei primitivi riguardo al processo della procreazione (come un tempo pensavano coloro che seguivano la teoria della mentalità primitiva o prelogica). Il fatto suggerisce piuttosto una particolare rappresentazione delle relazioni tra le nuove generazioni e gli antenati.

Tutte le teorie sulla religione della preistoria sono evidentemente soltanto congetturali e non si dovrebbe mai confondere questa religione con quelle dei primitivi. Accenniamo soltanto che le testimonianze archeologiche di inumazione (specialmente quelle in cui il corpo è disposto in «posizione fetale», con le ginocchia spinte a toccare il mento) non consentono alcuna conclusione sicura riguardo alla credenza nella trasmigrazione o nella rinascita.

Religione dei Celti e dei Germani. Le credenze precristiane di queste popolazioni forniscono una documentazione assai incerta del concetto di trasmigrazione. Le indicazioni sono infatti troppo vaghe e disperse per permettere qualunque affermazione definitiva. La testimonianza di Giulio Cesare (*De bello Gallico* 6.14), secondo la quale i Druidi possedevano una dottrina della trasmigrazione (cfr. anche Diodoro Siculo 5.28), è molto precisa, ma troppi dubbi rimangono a causa dell'assenza totale di ogni prova di sostegno. Lo stesso si può dire per i vaghi e non decisivi accenni contenuti nella letteratura epica degli Irlandesi e dei Gallesi.

Religione dell'antico Egitto. I Greci consideravano l'Egitto il luogo di origine della credenza nella trasmigrazione, ma unanimemente la critica giudica infondato il racconto di Erodoto (2.123). Il *Libro dell'uscita dal giorno* sembra ammettere per alcune anime privilegiate la possibilità di trasformarsi in animali (fenice, airone, coccodrillo), ma siamo ancora ben lontani da una dottrina ben articolata della trasmigrazione.

Religione greca. Come suggerisce il racconto di

Erodoto, l'idea della trasmigrazione non era affatto sconosciuta nell'antica Grecia. La trasmigrazione, tuttavia, era in quella religione soltanto una dottrina fra le molte, e neppure tra le più significative. Si credeva in genere che le anime dei defunti scendessero agli Inferi (*Hades*), anche se la mitologia e la leggenda narravano di alcuni personaggi eccezionali che furono invece assunti in cielo (in forma di stelle) o trasferiti ai Campi Elisi. L'origine della credenza nella trasmigrazione è in Grecia avvolta nell'oscurità. Forse tale credenza si sviluppò a partire da taluni elementi della religione greca più arcaica. Talvolta la credenza appare connessa con il dio Dioniso e con l'Orfismo.

Proprio alla tradizione orfica, del resto, Platone e altri autori si richiamano quando, illustrando le loro teorie sulla sorte e sul destino dell'anima, affermano che il corpo fisico è la «prigione dell'anima» e che l'anima può raggiungere la liberazione e la salvezza conducendo una vita ascetica. Qui siamo probabilmente su un terreno più sicuro, a condizione di non intendere l'Orfismo come un preciso insieme dottrinale, ma piuttosto come «una massa informe di credenze popolari» (William K. Guthrie), presenti, per esempio, in Empedocle, in certi passi di Pindaro e soprattutto in Platone. Una volta che l'anima venga considerata una realtà spirituale distinta, temporaneamente imprigionata nel corpo, ecco che la trasmigrazione diventa una chiara possibilità. Una delle laminette orfiche attribuisce all'anima la proclamazione: «sono sfuggita al ciclo doloroso e faticoso» (citata in Jane Harrison, *Prolegomena to Greek Religion*, rist. 1976, p. 669): un'affermazione che potrebbe benissimo adattarsi all'anima induista che è sfuggita al ciclo del *saṃsāra* e ha raggiunto la *mokṣa*. (Sul «ciclo doloroso», cfr. anche Guthrie, *I Greci e i loro dei*, 1987, pp. 381s.).

La tradizione greca è unanime nell'attribuire la dottrina della trasmigrazione a Pitagora (VI secolo a.C.), che è connesso miticamente con Apollo, piuttosto che con Dioniso. A Pitagora (la cui autorità era invocata anche dai qabbalisti medievali, che ben conoscevano i testi neoplatonici) veniva attribuita la capacità di ricordare le incarnazioni precedenti (le sue e quelle altrui), un potere che il Buddhismo riserva ai possessori delle più elevate cognizioni soprannaturali. Senofane, contemporaneo di Pitagora, ironizzava su di lui raccontando che un giorno Pitagora gridò: «smetti di bastonare quel cane: ho riconosciuto dalla voce che si tratta di un mio amico». Le fonti di Pitagora sono con ogni probabilità esclusivamente greche: non vi è alcuna prova evidente di influenze indiane, benché queste ultime non si possano del tutto escludere.

L'episodio riferito da Senofane spiega, tra l'altro, come si possa passare dalla dottrina della trasmigrazione in forme animali ad una disciplina ascetica comprendente il vegetarianismo. Molti neoplatonici e numerose sette gnostiche (per esempio i manichei e i loro successori) raccomandavano, infatti, il vegetarianismo non semplicemente come pratica ascetica, ma appunto a causa della possibilità che i corpi animali contenessero anime umane. La forma più estrema di tale posizione è quella che prevede la stessa possibilità anche per i frutti e i vegetali: alcuni santi manichei non raccoglievano neppure i vegetali, affidando tale servizio a fedeli di rango inferiore. (I qabbalisti, invece, affermavano il contrario: l'anima «esiliata» in un corpo animale poteva essere liberata se l'animale veniva ritualmente macellato e poi consumato, in modo pio e con le appropriate intenzioni mistiche). La tradizione orfica sulla trasmigrazione divenne «canonica» dopo che passò negli scritti di Platone (cfr. *Fedro* 248f; e *Cratilo* 400c, in cui viene esplicitamente attribuita agli orfici; anche *Menone*, *Timeo*, *Leggi*, e soprattutto il grande mito finale della *Repubblica*). Da Platone questa tradizione passò ai neoplatonici e ai sistemi gnostici, e da lì nella letteratura medievale. La credenza nella trasmigrazione non sembra aver avuto alcuna diffusione a Roma, anche se essa viene menzionata da Virgilio (*Eneide* 6.748).

Connesse alla nozione greca della trasmigrazione sono le teorie sulla preesistenza, l'ascetismo e la liberazione. Il sistema orfico-platonico-neoplatonico implica, infatti, numerosi presupposti. Uno di essi è la preesistenza dell'anima che entra nel corpo (alla nascita o al concepimento) e lo abbandona (al momento della morte), così come un uomo potrebbe indossare un soprabito e poi toglierselo di nuovo. Un altro presupposto consiste nella teoria secondo la quale l'anima, pura e spirituale, è imprigionata dalla pesante materia corporea in questo mondo inferiore, dal quale infine deve essere liberata: «il corpo è una prigione» (o «una tomba»), come afferma un popolare detto orfico. La via della liberazione dal faticoso ciclo delle rinascite è costituita dalla purificazione dell'anima da ogni desiderio, passione e contaminazione. Ecco l'importanza attribuita all'ascetismo (che peraltro può essere proposto anche indipendentemente dalla dottrina della trasmigrazione, ogniqualvolta si pensa che l'anima aspira ad una beatitudine eterna o ad una superiore sfera spirituale).

Se invece l'anima non viene considerata eterna, ma le si attribuisce un inizio naturale (Aristotele) o la creazione da parte di Dio (al momento del concepimento, come nella dottrina cristiana), allora essa dovrebbe logicamente andare incontro anche ad una fine naturale. L'eternità e l'immortalità di un'anima che ha avuto inizio nel tempo costituiscono perciò un grave problema

filosofico e teologico; non rientrano tuttavia negli scopi di questo scritto né le diverse soluzioni proposte per risolvere questo problema né i dettagli cosmologici connessi alla dottrina della trasmigrazione (l'anima si reincarna immediatamente? dove attende il suo turno tra una vita terrena e la successiva?). Basti segnalare che la credenza nella resurrezione del corpo come meta escatologica definitiva costituisce non soltanto un rifiuto della concezione orfica e neoplatonica dell'uomo, ma anche (in teoria, benché non *de facto* in tutti i sistemi religiosi) una negazione della dottrina della trasmigrazione, dal momento che considera l'uomo come un'unità costituita di corpo e di anima e la persona come un individuo (nel senso letterale di «indivisibile»).

Religioni monoteistiche dell'Occidente. Nelle religioni monoteistiche sviluppatesi nella parte occidentale del mondo antico, la credenza nella trasmigrazione è in genere assente. Si tratta di una dottrina sconosciuta all'Ebraismo classico (biblico e rabbinico). Il primo accenno ad alcune sette ebraiche che sostenevano questa dottrina si incontra negli scritti del filosofo e teologo Sa'adyah Gaon (Babilonia, x secolo), ma probabilmente essa è penetrata fra gli Ebrei orientali provenendo da qualche gruppo musulmano. La dottrina riapparve nel secolo XII in Provenza, in concomitanza con la nascita e lo sviluppo della Qabbalah, proprio nell'epoca e nel luogo in cui la stessa credenza fiorì fra i cosiddetti eretici cristiani. Per questi ultimi, la credenza deriva quasi certamente da tradizioni originariamente manichee. Fin dal XIII secolo la nozione di *gilgul* costituiva un dogma qabbalistico fondamentale. Vi erano differenti opinioni sul numero delle possibili reincarnazioni (tre al massimo, o di più) e se la trasmigrazione potesse avvenire soltanto in corpi umani o anche in animali, piante e persino oggetti inanimati.

L'ortodossia cristiana rifiuta la dottrina della trasmigrazione in tutte le sue forme, in quanto incompatibile con l'antropologia cristiana (cioè con l'interpretazione della natura dell'uomo), con la credenza nell'Inferno (e/o Purgatorio) e nel Paradiso, e soprattutto con la dottrina della grazia redentrice resa accessibile all'uomo dal sacrificio di Cristo. L'anima non è preesistente, ma è creata da Dio (come si ribadisce nell'enciclica papale *Humani generis*, 1950) e l'uomo è composto di due sostanze, anima e corpo («homo constat ex duabus substantiis, animae scilicet et corporis»), che saranno riunite insieme soltanto dopo la resurrezione universale.

In alcuni periodi e in certi circoli, tuttavia, l'interesse per la dottrina della trasmigrazione fu evidente, specialmente durante il Rinascimento (come risultato del crescente influsso neoplatonico). Alcuni pensatori posteriori all'Illuminismo, come anche i romantici (Kant, Lessing, Lichtenberg, Lavater, Herder, Goethe, Schopenhauer), non furono insensibili alle attrattive di questa dottrina, anche se nel XIX secolo l'influenza maggiore fu quella proveniente dall'India. Il cosiddetto spiritualismo moderno, benché abbia avuto origine in America, si fonda sulla filosofia indiana e sull'occulta «sapienza orientale» elaborata teoreticamente in Europa (per esempio da Allan Kardec) e sviluppata in direzione teosofica dalle più recenti riflessioni dell'Antroposofia.

Come l'Ebraismo e il Cristianesimo, anche l'Islamismo sunnita respinge la dottrina della trasmigrazione. Alcuni circoli gnostizzanti e mistici, tuttavia, accettarono il concetto di trasmigrazione e di rinascita. Così accade, per esempio, presso certe sette «ereticali» caratterizzate da insegnamenti esoterici, come i Nuṣayrīyah e i Drusi.

Estremo Oriente. Né lo Scintoismo giapponese né le tradizioni cinesi prebuddhiste prevedevano la metempsicosi, anche se conoscevano le possessioni spiritiche e gli esorcismi.

Manicheismo. La dottrina della trasmigrazione presente nel sistema dottrinale manicheo viene in genere attribuita all'influsso esercitato dal sistema religioso indiano. Le relazioni fra le dottrine indiane e le dottrine pitagoriche sono, come si diceva, incerte; sembra invece provata l'influenza indiana sul sistema manicheo, dal momento che non c'è motivo di dubitare delle informazioni fornite da numerosi testimoni, come ad esempio l'arabo al-Bīrūnī, del x secolo (cfr. E.S. Sachau, *Alberuni's India*, 1910, I, p. 54). Secondo i manichei, coloro che vivevano nel mondo o erano sposati sarebbero andati incontro al destino di rinascere nel corpo. (Ancora una volta, per i qabbalisti era l'esatto contrario: l'anima rimasta senza figli era condannata a ritornare nel mondo, per fare ammenda delle sue mancanze verso Dio e verso il cosmo). La sorte più augurabile prevista per queste anime era quella di reincarnarsi nel cibo («nei cetrioli e nei meloni», come diceva Agostino con pesante ironia) destinato ai santi manichei: questo percorso alimentare le avrebbe trasferite alla loro meta finale di beatitudine.

India. La credenza nella trasmigrazione e nella reincarnazione costituisce un elemento fondamentale del sistema dottrinale e socio-religioso dell'India. Nella tradizione dell'Induismo la dottrina della trasmigrazione rappresenta un aspetto essenziale del quadro culturale e ha fortemente influenzato l'agire, la morale e le concezioni dei fedeli. L'intero subcontinente indiano e tutte le culture influenzate da esso sono dunque dominate dalla nozione di *saṃsāra*, «ciò che ruota eternamente», il ciclo, cioè, della nascita e della morte. Mentre in Occidente la credenza nella trasmigrazione

viene sempre considerata singolare ed esotica, al punto di richiedere una particolare giustificazione, in India essa è invece un pacifico presupposto: come afferma Clifford Geertz (*Religion as a Cultural System*, in *The Interpretation of Cultures*, London 1957, p. 90), si tratta di una delle «concezioni dell'ordine generale dell'esistenza... rivestite di una tale aura di fattualità da far apparire perfettamente realistiche le sue modalità e le sue motivazioni».

La storia e lo sviluppo di questa concezione non sono ancora abbastanza chiariti: gli studiosi sono, per esempio, in disaccordo sul possibile influsso della religione popolare degli invasori Indoeuropei sulle forme religiose indigene, preindoeuropee. Il ciclo del *saṃsāra*, comunque, è certamente assente dalla religione vedica. La concezione sembra essersi sviluppata nella letteratura postvedica Āraṇyaka (nei testi, cioè, scritti dagli eremiti della foresta) e in seguito si impone nelle Upaniṣad, dove viene presentata come una novità (per esempio da Yājñavalkya nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*). Questo fenomeno si ricollega al crescente interesse per il problema dell'«io» essenziale e autentico dell'uomo, l'*ātman*. La pacifica accettazione di quest'ultima nozione e il suo trasferimento al centro delle dottrine salvifiche proposte sia dal Giainismo che dal Buddhismo, dimostrano che essa era ampiamente diffusa in India già nel VI secolo a.C. Fra i suoi presupposti vi è l'idea dell'infinità del tempo e dello spazio. L'identità dell'io è determinata dal *karman*: la vita è un interminabile, eterno, faticoso ciclo di sofferenze ed è governata da una causalità automatica di ricompensa e punizione (*karman*), che trasferisce l'anima da una esistenza all'altra attraverso le sei sfere dell'essere, da quella degli dei a quella degli «spiriti affamati» e dei demoni.

Nella sensibilità religiosa indiana, l'accento non viene posto sulla dualità costituita da «vita e morte», quanto piuttosto su quella che accosta «nascere e morire». La ri-nascita è un problema perché necessariamente implica un ri-morire, cioè la morte ricorrente *ad infinitum*; a meno che l'uomo non riesca a sfuggire dal circolo vizioso del *saṃsāra* (rappresentato graficamente dalla mostruosa ruota delle esistenze interminabili, la *bhavacakra*, e descritto accuratamente nella letteratura buddhista Avadāna e Nidāna), per raggiungere la liberazione finale (nell'Induismo: *mokṣa*; nel Buddhismo: *nirvāṇa*). Bisogna sottolineare che la meta definitiva (*artha*) è costituita dalla liberazione e dalla fuga; i cieli (*svarga*) appartengono ancora al mondo del *saṃsāra*. Differenze dottrinali riguardano il metodo proposto per favorire la liberazione (lo yoga, le mortificazioni, la «via media») e la precisa definizione dello stato di liberazione.

Le descrizioni contenute nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 6.12.15s. (cfr. anche *Kauṣītaki Upaniṣad* e *Muṇḍaka Upaniṣad*) presentano ancora un aspetto mitologico. Coloro che hanno raggiunto la perfezione e hanno realizzato il loro vero io percorrono, dopo la morte, «la via del sole», ossia il sentiero degli dei (*devayāna*): essi entrano nella dimora del *brahman* (*brahmaloka*) per non tornare mai più. Coloro, invece, che non hanno raggiunto lo stadio finale dell'autorealizzazione, ma hanno comunque vissuto un'esistenza di pietà e di devozione (attraverso sacrifici, penitenze e carità), si incamminano lungo il sentiero degli antenati (*pitṛyāna*), fino al mondo della luna in cui diventano pioggia e successivamente cibo: «Di essi si nutrono gli dei; così iniziano il loro viaggio di ritorno per rinascere come esseri umani... In questo modo continuano a ruotare». I malfattori, infine, rinascono in forma di insetti e di animali nocivi. Secondo la *Chāndogya Upaniṣad* 5.10.7, essi rinascono in forma di cani e di maiali. Come si è già accennato, il cielo fa ancora parte del ciclo del *saṃsāra*: di conseguenza anche gli dei devono rinascere più volte, proprio come gli uomini, in forma di *deva*.

Ma in realtà, con precisione, chi o che cosa rinasce? Gli insegnamenti non ortodossi (*ṣraman*) e la stessa speculazione delle *Upaniṣad* utilizzano un vocabolario tecnico assai variato (*ātman*, *jīva*, *puruṣa*) quando trattano le questioni dell'io empirico, dell'io reale. Alcuni sistemi di pensiero concepiscono queste entità spirituali addirittura nei termini di una materia sottile ed eterea; il parallelo nella tradizione occidentale potrebbe essere quello costituito dagli Stoici.

Giainismo. In questo sistema religioso la realtà vitale è chiamata *jīva* («anima» o «vita») ed è condannata ad una interminabile serie di rinascite, fino a quando è ricoperta e gravata (come da una pellicola più o meno spessa) dal *karman*, concepito come una sorta di materia sottile. Per ottenere la liberazione è necessario impedire la generazione di nuovo *karman* e il *karman* che si è già accumulato deve essere rimosso. La possibilità di raggiungere tale liberazione è dimostrata dalla sequenza dei *jina* (letteralmente i «conquistatori»).

Buddhismo. Anche il Buddha viene talora chiamato il «conquistatore del mondo», proprio perché ha saputo «rinunciare al mondo». Un problema particolarissimo e affascinante, connesso alla dottrina buddhista della rinascita karmica, sorge dalla negazione dell'esistenza dell'*ātman*, cioè dell'io sostanziale al di là dell'io empirico, che viene invece concepito come una combinazione transitoria di «accumulazioni» di «elementi» (*skandha*). Sia la dottrina dell'*anātman* («non io») già appartenente all'iniziale predicazione del Buddha o sia stata, invece, sviluppata più tardi, essa rima-

ne comunque un concetto centrale del Buddhismo storico.

Negando la presenza di un io individuale, o *ātman*, e tuttavia condividendo la generale credenza indiana nella rinascita, sorge inevitabilmente il problema di che cosa esattamente sopravvive per essere incarnato, che cosa soffre la rinascita e che cosa ricerca nel *nirvāṇa* la liberazione dal ciclo del *saṃsāra*. Non è necessario esaminare nel dettaglio le molte soluzioni proposte a questo riguardo dalle diverse scuole buddhiste; è sufficiente dire che in generale si ammette che, dopo la dissoluzione degli elementi mutevoli costitutivi dell'uomo empirico e della sua coscienza, alcuni elementi di sostrato comunque permangono e diventano il punto intorno a cui si cristallizza un nuovo insieme di stati mentali (cioè una nuova esistenza). Per questo, a ben vedere, i termini *trasmigrazione* e *reincarnazione* non sono i più adatti ad esprimere la dottrina buddhista del *saṃsāra* (in quanto distinta da quella induista o giainista); forse più adeguata sarebbe la formulazione proposta da G.R. Welbon: «nascita e morte disposte in sequenza». Gli ultimi pensieri che l'uomo sperimenta, prima della morte, determinano la natura della sua rinascita: nel momento della morte il «pensiero fondamentale» si trasforma in «pensiero migrante» e questo, a sua volta, determina il «pensiero della rinascita», il nucleo della nuova esistenza.

Tibet. La presenza della dottrina della rinascita nella cultura del Tibet, una cultura fortemente modellata da una particolare forma di Buddhismo, merita una menzione particolare, a causa del suo rapporto col sistema sociale e con le istituzioni socio-politiche. Per tutte le società il trasferimento del potere costituisce un problema: per regolarlo sono state elaborate diverse soluzioni tecniche, più o meno meccaniche (elezioni, norme sulla successione ereditaria, ecc.). Se i principali detentori dell'autorità, temporale e/o spirituale, sono obbligati al celibato, evidentemente la successione ereditaria, da padre a figlio, risulta impossibile. Del tutto singolare, in questa situazione, appare la soluzione tibetana, che adatta al sistema della successione la credenza nella trasmigrazione. Alcuni sapienti, specialmente competenti in questo campo, individuano tra i neonati quello che costituisce l'incarnazione di più elevato livello (*tulku*) riconoscendo in lui un personaggio morto di recente. In questo modo viene assicurata la successione del Dalai Lama (che rappresenta le successive reincarnazioni di Avalokiteśvara) e del Panchen Lama (che costituisce la reincarnazione di Amitābha). [Vedi anche *ANIMA* e *REINCARNAZIONE*].

BIBLIOGRAFIA

Una buona presentazione generale dell'argomento in S.G.F. Brandòn, *Man and His Destiny in the Great Religions*, Manchester 1962; cfr. anche *History, Time, and Deity*, Manchester 1965. Informazioni interessanti si possono trovare nelle consuete Enciclopedie e nei manuali e trattati di storia delle religioni.

Per la Grecia antica si può consultare, con l'ausilio dell'indice, M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München I 1967, II 1961; E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglauben der Griechen*, Freiburg i.B. 1890-1894 (trad. it. *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Bari 1914-1916, 1960); W. Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, Stuttgart 1933; H.S. Lowy, *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, Princeton 1948. Per il Manicheismo, cfr. A.V.W. Jackson, *The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism*, in «Journal of the American Oriental Society», 45 (1925), pp. 246-48; e Ch.R.C. Allberry, *Symbole von Tod und Wiedergeburt in Manichäismus*, in «Eranos-Jahrbuch», 7 (1939), pp. 113-49. La migliore sintesi sulle dottrine qabbalistiche è G. Scholem, *Gilgul. Seelenwanderung und Sympathie der Seelen*, in *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Zürich 1962 (cap. 5); e *Gilgul*, in *Kabbalah*, Jerusalem 1974, pp. 344-50. La posizione cristiana (protestante) è chiaramente esposta in A. Bertholet, *Seelenwanderung*, Halle 1904, Tübingen 1909. Per l'Islam, cfr. B.C. de Vaux, *Tanāsukh*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1913-1938; E.L. Dietrich, *Die Lehre von der Reinkarnation im Islam*, in «Zeitschrift für Religions– und Geistesgeschichte», 9 (1957), pp. 129-49. Nel medesimo fascicolo della Rivista compare anche E. Benz, *Die Reinkarnationslehre in Dichtung und Philosophie der deutschen Klassic und Romantik*, pp. 150-75. Sull'India, cfr. L. Renou, *L'Hindouisme*, Paris 1951; H. von Glasenapp, *Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen*, Halle 1938. Sull'Induismo moderno, cfr. l'Introduzione di S. Radhakrishnan, *The Brahma Sūtra. The Philosophy of Spiritual Life*, New York 1960; e N. Smart, *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*, London 1964. Cfr. anche J. Head e S.L. Cranston (curr.), *Reincarnation. An East-West Anthology*, New York 1961 (trad. it. *Il libro della reincarnazione*, Milano 1980). Sul Tibet: Fr. Michael e E. Knez, *Rule by Incarnation*, Boulder 1982. Un esempio del recupero della dottrina della trasmigrazione nel pensiero occultista occidentale è R. Steiner, *Reinkarnation und Karma*, Berlin 1919 (trad. it. *Reincarnazione e karma*, Milano 1984).

R. J. ZWI WERBLOWSKY

TRICKSTER (briccone divino) è il nome dato a un certo tipo di figura distintasi per l'abilità nell'inganno e nell'imbroglio, per le sue eccezionali pulsioni biologiche e per le sue sovrabbondanti parti del corpo. I miti di molte culture rappresentano questo personaggio comico e amorale a volte in forma umana, ma più spesso in forma animale e, più tipicamente, un animale noto per agilità e furbizia: lo scaltro coyote, la volpe astuta, la sfuggente lepre o l'ingegnoso ragno. A volte il

trickster è l'intermediario che introduce nel mondo il fuoco, l'agricoltura, gli attrezzi e perfino la morte. Come tale, assume la parte di un altro archetipo mitico, il trasformista, o eroe culturale, che nell'età mitica alle origini del mondo interviene nella formazione della cultura umana. Tuttavia, il tratto distintivo del trickster non sta tanto nelle sue eccezionali imprese, quanto nella loro particolare qualità – una combinazione di astuzia e di stupidità – e nelle assurde dimensioni delle parti del corpo e dei bisogni biologici. Nelle culture dove ha esistenza indipendente da quella di altre figure mitiche, le sue avventure vengono raccontate in un ciclo a parte di miti e folclore.

Il trickster rappresenta una complicata combinazione di tre livelli di sacralità: il divino, l'animale e l'umano. Il mito riferisce che il trickster esisteva nei tempi primordiali, quando il mondo stava formandosi ed era abitato da esseri soprannaturali. Essendo uno di loro, il trickster possiede poteri straordinari, più divini che umani. Spesso ostacola il disegno creativo dell'Essere supremo. In uno dei miti degli Indiani dell'America settentrionale, per esempio, il trickster Wakdjunkaga dei Winnebago sparpaglia tutte le creature sulla faccia della terra con un'enorme scoreggia, che le fa sbellicare dalle risa, urlare e abbaiare. Si tratta di uno sgradevole parallelo col solenne racconto dei Winnebago, nel quale il Creatore della Terra dà vita a un ordine statico e tranquillo, in cui ogni singola specie ha una sua dimora separata. Il trickster può assumere un ruolo anche più attivo nel periodo mitico, se l'Essere supremo è assente o è debole. Comunque, non è necessario appellarsi a un dualismo fra il trickster e l'Essere supremo per capirne l'unicità del carattere.

Il trickster è notevole per la carnalità che ha in comune con uomini e animali, con la differenza che, nel suo caso, le funzioni e le proporzioni fisiche sono abnormi: appetito vorace, lussuria insaziabile, escrementi strabilianti, flatulenze cosmiche. Continua a cambiare l'ordine (o lo ha già cambiato) alle parti del suo corpo: la testa può essere saldata al deretano, o il pene alla schiena. Il trickster è solitamente un maschio, ma assume volentieri forme femminili per concepire e partorire. Le parti del corpo più cospicue sono i meati (bocca, narici, ano, orecchie, vagina) e i membri che uniscono o penetrano quei meati (ossia, la testa, il pene, o, nel caso del trickster ragno, il filamento con cui fila la ragnatela). Non è possibile dare una spiegazione esauriente dei suoi appetiti in termini di biologia del sesso o fisiologia della fame; essi dipendono anche dalla sua ricerca di modi di essere diversi dal suo: animale, vegetale e così via.

Il trickster mima, ingigantendoli, i bisogni, gli appetiti e le debolezze umane, specialmente le imperfezioni di un'intelligenza ambiziosa, ma limitata. Spesso è maldestro nei suoi tiri e le sue disavventure conducono ad una comica apoteosi di arguzia, che finisce in saggezza. La natura dei suoi inganni è particolarmente complessa: simula ignoranza e simula scaltrezza. L'ironia delle sue malaccorte birbonate è così dilagante che è difficile stabilire se si tratti di vera ignoranza, o di abilità nel riuscire a farsi perdonare fingendosi stupido. Le riflessioni sulla sua natura investono l'essenza più profonda della realtà nel mondo imperfetto e mutevole dei sensi. Con la sua duplicità, il trickster vorrebbe convincere che intende far fallire i suoi piani elaborati, così che dalla catastrofe risultino dei benefici.

L'ironia sta nel fatto che, proprio con le sue costrizioni biologiche animali e l'imperfezione della sua intelligenza – struttura umana che inquadra il significato – il trickster afferma una sacralità diversa da quella dei divini immortali. Questa sacralità sensuale delle debolezze invade altri ambiti sacri con penetrante parodia. Per queste ragioni, i racconti del trickster sono stati chiamati una mitologia dell'incarnazione e il trickster stesso un simbolo della condizione umana. La dimensione religiosa delle figure comiche nelle letterature e nei drammi popolari viene spesso illuminata dal paragone con la personalità strettamente mitica del trickster, rintracciabile nei testi sacri relativi alle origini del mondo.

Il trickster fa la parodia di tutte le pretese di perfezione. Si prende gioco degli dei, delle figure religiose istituzionali, delle tecniche degli uomini e di se stesso. Deridendo tutto ciò che pretende d'essere permanente, importante o impenetrabile, smaschera una realtà penetrabile (ossia accessibile, comprensibile). Durante il processo di penetrazione, rivela la sacralità sia del passaggio, sia della pecca mondana. Rispecchia il processo stesso dell'immaginazione religiosa che pretende di fare sperimentare il sacro agli esseri umani e che, talvolta, non conduce affatto alla serenità della fede in un paradiso statico ed eterno, ma a un eccitante, imprevedibile tumulto dei sensi in mezzo a musica, danza e sessualità sacre. Il trickster non rappresenta la mistica contemplazione del singolo, ma il godimento sensuale della molteplicità e dei contrari.

Mentre il trickster si dibatte in direzione di una vita sacra radicata più nel mondo carnale che nell'essere divino, il vuoto causato dalla *kenōsis* di immortalità viene riempito di ambiguità, ironia, cambiamento e umorismo. Il trickster riunisce le cose passandole attraverso i sensi e attraverso le imperfette riflessioni della sua intelligenza. Le sue parti fisiche e la sua intelligenza «troppo umana» non ammettono una chiara distinzione fra esistenza corporea ed esistenza spirituale. Il suo esorbitante e sempre attivo pene gli permette

l'accesso a quei regni della realtà nei quali, per decenza, non dovrebbe interferire. I suoi orifizi diventano il punto dove i mondi si incontrano, si uniscono e perfino vanno oltre, compenetrandosi. Dovunque appare, il trickster rappresenta la commedia umana come un dramma sacro, mostrando la condizione ironica di una mente limitata, servita da sensi limitati, ma col desiderio sconfinato di mettersi in rapporto con i regni del significato che la circondano.

BIBLIOGRAFIA

La miglior panoramica sulle interpretazioni generali del trickster è nel primo capitolo di R.D. Pelton *The Trickster in West Africa. Study of Mythic Irony and Sacred Delight*, Berkeley 1980. Per le interpretazioni psicologiche, che oggi appaiono troppo dipendenti dai modelli evolutivi, senza considerazione per la profondità religiosa, cfr. tre saggi in *The Trickster. A Study in American Indian Mythology*, New York 1969: di C.G. Jung, «On the Psychology of the Trickster Figure», di K. Kerényi, «The Trickster in Relation to Greek Mythology», e quello di P. Radin che porta lo stesso titolo dell'antologia. Per un esame che fa miglior uso del contesto sociale per interpretare il significato del trickster, cfr. Laura Makarius, *Le mythe du Trickster*, in «Revue de l'histoire des religions», 175 (1969), pp. 17-46. U. Bianchi ha cercato di inserire questa figura nella storia delle idee in *Pour l'histoire du dualisme. Un Coyote africain, le renard pâle*, in *Liber Amicorum. Studies in Honor of Professor Dr. C.J. Bleeker*, Leiden 1969, pp. 27-43. A. Brelich ha condotto una notevole ricerca sull'unicità del trickster nei riguardi di altre figure mitiche in *Il Trickster*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», 29 (1958), pp. 129-37. Nel mio *Multiple Levels of Religious Meaning in Culture. A New Look at Winnebago Sacred Texts*, in «Canadian Journal of Native Studies», 2 (1982), pp. 221-47, ho indicato anche i testi strettamente legati al trickster, necessari per capire il pieno significato religioso di questa figura. In *The Irony of Incarnation. The Comedy of Kenosis*, in «Journal of Religion», 62 (1982), pp. 412-17, ho inoltre messo in evidenza gli aspetti comici dei salvatori incarnati e delle figure di ribaldi esistenti in letteratura.

LAWRENCE E. SULLIVAN

Trickster africani. Il trickster africano rappresenta e parla un linguaggio vivido, sottile di traformazione sacra, attraverso il quale intavola conversazioni assurde fra lavandaie e dee, sul sesso e sulla morte, sulla flatulenza e sul potere spirituale, spezzando l'univoco con l'anomalo, aprendo così la vita umana – nella sua definizione quotidiana – alla sua immensità sacrale. Come i loro omologhi nel mito e nel folclore amerindio, i trickster africani iniettano ribalderie, ribellione e menzogne indicibili (si potrebbe giustamente parlare di perversità polimorfa) nella storia mitica e nell'esperienza comune dei rapporti dio-uomo, dovunque appaiano. A differenza di molti trickster di altre aree, comunque, in Africa questi multiformi esploratori e distruttori del mondo si frammischiano non solo al tessuto del mito, ma anche a quello della vita quotidiana, svolgendo un ruolo nell'economia, nei riti di passaggio e nella conversazione comune. Quest'osservazione può dire di più sulla storia del colonialismo e dell'etnografia occidentale, che sui trickster non occidentali, ma suggerisce che chiunque voglia conoscere i trickster africani deve studiare i modi e i linguaggi particolari di parecchi popoli di quel continente.

Questo genere di studio sta entrando solo ora nella sua seconda fase. Viaggiatori, etnografi e, più recentemente, gli Africani stessi, hanno studiato centinaia di società africane. Miti e racconti ispirati al trickster sono emersi da molti dei loro resoconti, ma si sono radunate ed esaminate nel loro contesto sociale e religioso solo poche raccolte di racconti sui trickster. Solo raramente abbiamo i racconti nella loro lingua originale, o in più versioni, insieme al commento indigeno, che offrirebbero l'opportunità di una traduzione e di un paragone più affidabili. Tuttavia, questi soli semplici indizi hanno dimostrato che il potere trasformistico del trickster – quello che intendono gli Yoruba quando dicono che «Esu trasforma le feci in tesori» – influenza il presente, come ha influenzato il passato primordiale.

Dapprima gli Africani sono ricorsi a figure di trickster animali per formare «l'immaginazione morale» dei loro figli, secondo l'espressione di T.O. Beidelman (1980). Questo studioso ha analizzato i modi complessi con cui i Kaguru utilizzano *Coniglio*, *Iena* ed altri animali, in parte come metafora delle norme comuni e delle maniere della loro vita, ma ancor più per le intuizioni e i significati profondi che fanno dei Kaguru quello che sono. I Kaguru, come gli Ashanti nei loro *anansesem* («racconti di ragni») e gli Asanda nei loro racconti di Tore, il ragno, capiscono che le bugie complesse e gli insulti dei loro trickster rivelano la sacralità dell'ordine sociale nella sua peculiarità. Troppo ribalde per essere intese come narrazioni di insegnamento, troppo fiduciose dell'unità fra scopi ultimi e scopi specifici per essere ridotte a gruppi di opposizioni binarie, troppo modellate sulla vita animale per essere usate univocamente, queste storie danno una lezione di perspicacia. Insistono nel mostrare che la sostanza dell'esistenza umana, il punto di incontro di ogni tipo di forza, si manifesta – senza essere anteriore, né separata, né subordinata – nella tendenza alle malattie, nel diniego dell'ospitalità, nella lente deformante della rivalità sessuale. Ananse è meraviglioso, perché fa della molteplicità il simbolo dell'interazione di Ashanti, che

è qui e ora. Quindi il racconto delle storie dei trickster è un'anamnesi. Nel mostrare il suo potere di disgregare ogni cosa, una popolazione celebra la propria capacità di ricordare il proprio modo di essere.

Le figure africane di trickster sono prodotti di un'immaginazione ironica che aggancia il fisico al trascendente, la società all'individualità. Ananse degli Ashanti, Mantis dei San, Ogo-Yurugu dei Dogon, ed altri, contendono con animali e con dei, con spiriti ed esseri umani; utilizzano qualsiasi spazio liminale per rivendicare al linguaggio umano il diritto a trattare qualsiasi argomento. Così le differenze fra queste figure sono altrettanto significative quanto le loro somiglianze. Infatti, il trickster africano, con i suoi buffi giochi di prestigio sui significati e con le sue assurdità, dimostra che sarà meglio compreso come lo spettro dei commenti sui contenuti mitici, che non come «categoria». Questa giocosità epistemologica sembra rappresentare una forma africana sofisticata di pensiero religioso. Forse è luogo comune insistere che in ogni sistema l'ordine del centro e la turbolenza della periferia sono legati. Trasformare questo concetto in burla – o meglio ancora in un rapporto burlesco – è un'audacia della logica spirituale.

Legba, il dio trickster dei Fon, personifica chiaramente tale logica. Il più giovane dei sette figli di Mawu-Lisa, l'alta divinità maschio-femmina, ne è anche il linguista (interprete verbale). Tutti coloro che avvicinano Mawu-Lisa, anche gli altri dei, devono prima rivolgersi a Legba. La sua astuzia causò il distacco di Mawu dalla terra appena formata, e la sua imprevedibile mediazione ricorda agli dei e agli umani che l'autonomia comporta il rischio dei rapporti. L'immagine fallica di Legba sta davanti a tutte le abitazioni dei Fon, come simbolo di ogni passaggio che riplasma il mondo; come Ananse, rivela che ogni transazione libera una sorta di energia antientropica, che trasforma il silenzio in conversazione, la casualità in significato.

Legba è il maestro della dialettica Fon. La mitologia ha mantenuto viva la memoria dell'adattabilità storica dei Fon, quell'adattabilità che li rende capaci di attingere a piene mani dalle istituzioni dei loro vicini (specialmente dagli Yoruba, il cui Ẹṣu-Ẹlẹgba ispirò Legba). Interpretando la loro storia, sia in termini mitici che in termini secolari, i Fon affermano che la loro assimilazione delle creazioni altrui è tanto rivelazione quanto ingegnosità, e che il loro ordine tradizionale si è divertito a elaborare il movimento dall'oscuro interno femminile al luminoso esterno maschile – e di nuovo all'oscurità. Le strutture del potere sovrano e del clan, gli stadi della crescita interiore, i collegamenti fra dei e natura, e perfino la struttura del metodo giuridico, diventano immagini della dualità del dio supremo, il principio bipolare di tutta la vita. Nella relazione fra l'universo visibile e quello invisibile, Legba è la copula vivente. I Fon dicono che Legba, o Aflakete (nome che significa «ti ho imbrogliato»), «danza ovunque come un uomo che sta copulando». Infonde la dialettica cosmica nell'ordine sociale, così come il riso da lui provocato diventa il segno sacramentale che i processi maschio-femmina della vita Fon sono tanto umani quanto trascendenti.

Il legame fra la divinazione e il trickster rappresenta un livello ancora più profondo di significato, che gli Africani occidentali hanno trovato in lui. Gli Yoruba, come i Fon (che d'altronde hanno adottato molto del sistema di divinazione Yoruba, noto come Ifa) e i Dogon, vedono il loro dio trickster come il principale depositario del linguaggio della divinazione. Ẹṣu è un mediatore dissacrante, «l'ira degli dei», che provoca afflizioni per far aumentare i sacrifici, eppure la sua sveltezza d'occhio e di mano simboleggia una viscidità metafisica che lo rendono socioterapista e iconografo insieme. Nei momenti di conflitto, gli incontri che danno origine al mondo diventano collisioni. Si spezzano le linee connettive, le intersezioni diventano vicoli ciechi e, come dicono i miti, tutto diviene fluido come acqua e distruttivo come fuoco. La divinazione cerca di trasformare i punti morti in varchi verso significati più ampi; in particolare, la divinazione Yoruba sa che il dare risposte a quesiti complessi nell'ambito sociale e spirituale equivale, alla fin fine, a ricomporre una *imago mundi*, a ricostruire l'icona disgregata del cosmo Yoruba. Ẹṣu non è la fonte di tutte le risposte divinatorie, ma permette che la divinazione segua il suo corso. La sua immagine si trova incisa nei vassoi divinatori e la parte del vassoio che la contiene viene volta verso oriente, da cui provengono sia la luce che le tenebre. Ẹṣu crea confusione, così che l'ordine possa comprendere anche tutto ciò che di solito non lo è. Gli Yoruba rappresentano nella loro arte e nelle loro città il mondo venuto in essere dal rapporto fra cielo e terra, Ọlọrun e Onile, con tutto il loro seguito e i loro rituali. Ṣignore del baratto al mercato, che inizia e conclude ogni settimana degli Yoruba, Ẹṣu rivela che l'incontro di questi esseri dà vita agli affari, terreno veramente familiare agli Yoruba. Ad ogni possibile incrocio stradale, la maestria di Ẹṣu negli scambi assicura che questo campo comprenda ogni tipo di movimento – perfino l'esplosione e il decadimento.

La figura centrale di quest'ampia spirale di corrispondenze, ossia la vita e il mito dei Dogon, è il trickster Ogo-Yurugu. Creato da Amma, il dio sommo, destinato a diventare uno dei semidei androgini fondatori e controllori della vita sulla terra, Ogo si era ribellato al progetto «paterno», temendo di venir privato del

gemello di sesso femminile. Impadronitosi di parte della sua matrice primordiale, aveva cercato di plasmare il mondo. Dopo lunga lotta, Amma lo aveva reso muto, condannandolo a vivere, solitario ed errabondo, ai margini della società umana, come Yurugu, «volpe pallida»; ma la concupiscenza, il desiderio di possedere la fonte della fecondità, avevano spinto il sottomesso gemello maschile (Nommo) ad offrirsi ad Amma in olocausto, che portò il mondo ad essere quello che è. I Dogon credono ancora che Yurugu parli un linguaggio rivelatore, anche se contorto, e che la sua storia affondi le radici nella personalità umana, specialmente quella maschile. L'ombelico testimonia la sua prematura separazione dal grembo divino; i bambini gli somigliano nel gioco; il rapporto scherzoso fra un adolescente e la moglie dello zio materno rispecchia la ricerca che Ogo farà di una gemella; le danze funebri recano tracce della sua erronea celebrazione della vittoria su Amma. Ogo-Yurugu è un paradigma dell'ironia Dogon, poiché il suo «andirivieni» chiarisce che l'interezza è un dono da conquistare, al tempo stesso vinto e concesso: mentre l'uomo si proietta al di fuori, scopre l'unità interiore dell'individuazione personale, l'integrazione sociale e l'intelligibilità cosmica.

I Dogon scoprono Ogo-Yurugu nell'anima e alla periferia della vita, nel presente e nel più lontano passato, nella ribellione solitaria e in ogni altro rapporto. Come Ananse, le cui bugie sconfiggono Kyiriakyinnyee («odio essere contraddetto») e portano la contraddizione nella vita degli Ashanti, così Ogo simboleggia l'immaginazione umana che spazia ovunque per creare mondi ricchi di ordine e significato, proprio come lo è il linguaggio. Il trickster africano, quindi, è un maestro di destrezza e perspicacia. La sua danza non significa il rifiuto del culto e dell'intelligenza, ma il gusto di esprimere l'inesprimibile con precisione attraverso le parole di questo mondo, per insoddisfacenti che siano. Se il regno del sacro è plasmato dalla commedia umana e dall'opera divina, così che anche il minimo frammento di vita diventa immagine dell'infinito, cosa può esserci di più positivo che imparare a immaginare? E come si potrebbe meglio celebrare l'incontro fra la trascendenza e lo spirito umano, se non con una sacra risata?

BIBLIOGRAFIA

T.O. Beidelman ha fatto uno studio approfondito delle varie figure di trickster e del loro significato nella letteratura orale dei Kaguru. Questo importante saggio, tendente più ad un'interpretazione morale che epistemologica, è *The moral Imagination of the Kaguru. Some Thoughts on Tricksters, Translation and Comparative Analysis*, in «American Ethnologist», 7 (1980), pp. 27-42. Comprende una bibliografia di oltre venticinque articoli sui Kaguru: antologie e traduzioni di racconti, analisi del loro significato ed altre considerazioni sulla società Kaguru. Cfr. anche di Beidelman *Ambiguous Animals. Two Theriomorphic Metaphors in Kaguru Folklore*, in «Africa», 45 (1975), pp. 183-200.

Altri saggi interessanti sulle storie dei tricksters sono: E.E. Evans-Pritchard, *The Zande Trickster*, Oxford 1967; R.S. Rattray, *Akan-Ashanti Folk-Tales*, Oxford 1930; C. van Dyck, *An Analytic Study of the Folktales of Selected Peoples of West Africa*, University of Oxford 1967; M.J. e F.S. Herskovits, *Dahomean Narrative. A Cross-Cultural Analysis*, Evanston 1958. Racconti, versi divinatori e relativa analisi su Eṣu-Ẹlẹgba si trovano in W. Abimbọola, *Ifa Divination Poetry*, New York 1977; W. Bascom, *Ifa Divination. Communication between Gods and Men in West Africa*, Bloomington/Ind. 1969; J. Pemberton, *Eshu-Elegba. The Yoruba Trickster God*, in «African Arts», 9 (1975), pp. 20-7, 66-70, 90-1; e *A Cluster of Sacred Symbols. Oriṣa Worship among the Igbomina Yoruba of Ila-Ọrangun*, in «History of Religions», 17 (1977), pp. 1-28; Joan Wescott, *The Sculpture and Myths of Eshu-Elegba, the Yoruba Trickster*, in «Africa», 32 (1962), pp. 336-54. Il lavoro più importante sui miti e la vita dei Dogon è quello di M. Griaule e Germaine Dieterlen: *Le renard pâle*, I, *Le mythe cosmogonique*, parte 1, *La création du monde*, Paris 1965.

Per una visione delle quattro figure di trickster dell'Africa occidentale nel loro contesto mitico e sociale, cfr. il mio testo *The Trickster in West Africa. A Study of Mythic Irony and Sacred Delight*, Berkeley 1980, che si conclude con una trattazione della teoria del trickster. Uno studio comparato dei trickster africani e dell'America settentrionale e l'analisi del ruolo del trickster per gli Azande, si trova in B.V. Street, *The Trickster Theme. Winnebago and Azande*, in «*Zande Themes*», A. Singer e B.V. Street (curr.), Oxford 1972, pp. 82-104. Oltre alla bibliografia di Beidelman e a quella nel mio libro, cfr. quella di Martha Warren Beckwith in *Jamaica Anansi Stories*, 1924 (nuova edizione New York 1969).

ROBERT D. PELTON

Trickster dell'America settentrionale. Generalmente parlando, il personaggio più popolare e di maggiore spicco nelle svariate tradizioni orali dei numerosi popoli americani a nord del Rio Grande, è la figura conosciuta come trickster. Sebbene se ne possa parlare al singolare come «tipo», in realtà ci sono molti trickster, di cui si narrano un'infinità di racconti, da una sponda all'altra del continente nordamericano. Alcuni sono semplicemente dei bricconi, ma la figura mitica centrale e più significativa di molte tribù è quella che corrisponde anche all'eroe culturale tribale e al creatore (solitamente per trasformazione) dell'ordine nel mondo, a volte autore stesso della terra e dei suoi abitanti, o alternativamente a un collaboratore nella loro creazione, e spesso antagonista del creatore.

Salvo rare eccezioni, i trickster dell'America settentrionale sono solo esseri dell'età mitica; non sono spi-

riti o *dei* viventi e non sono oggetto di culto che non sia la narrazione semiritualistica delle loro imprese. Si discute del loro legame con lo sciamanismo, la forma di religione più diffusa in queste regioni. Nei miti, l'attività del trickster somiglia spesso al viaggio dello sciamano nel mondo dello spirito, con la differenza che il primo non si avvale di «aiuti», e il secondo, dal canto suo, non cerca l'appoggio di «spiriti bricconi». Anche se la storia di una tradizione orale può essere solo oggetto di speculazione, è chiaro che la figura del trickster risale ad un antichissimo strato della mitologia indiana, perché le vengono regolarmente attribuiti motivi universalmente ricorrenti, come il furto del fuoco e l'origine della morte.

Il concetto di trickster come tipo è basato sul suo tratto più essenziale: la bricconeria. Ovunque lo si trovi, è ingannatore, furbo, amorale, sessualmente iperattivo, irrispettoso dei tabu, vorace, ladro, avventuroso, vanaglorioso – pure, non essenzialmente malvagio o malizioso – e sempre divertente e impavido. Anche se le sue attività sono di solito motivate da desiderio smodato, è in grado di compiere imprese benefiche al prossimo: liberare il sole, le maree, la selvaggina intrappolata e così via; vincere o trasformare mostri malvagi o, come lo sciamano, viaggiare nella terra degli spiriti o dei morti per liberare una persona amata. L'elemento significativo di tutte queste imprese è l'inganno, che, tuttavia, non è considerato malvagio: proprio come una «persona-animale» debole, o anche come un comune essere umano in un mondo di animali strani o di spiriti, anche il trickster ricorre agli stratagemmi per sopravvivere. Inoltre, essendo insaziabile nei suoi appetiti (cibo e sesso), non può permettersi scrupoli. E, di conseguenza, non rispetta il tabu dell'incesto (violenta o sposa la figlia o la suocera sotto falsa veste) e con l'inganno convince piccoli animali a danzare ad occhi chiusi, per poterli uccidere. Il suo orgoglio smisurato gli impedisce di chiedere aiuto – o di essere grato se lo riceve – e lo conduce a disavventure senza fine. Col suo comportamento spesso sciocco si mette nei guai, ma sempre reagisce con esagerata allegria, rifiutandosi di accettare la sconfitta. Non c'è nulla di sacro per lui: può deridere o parodiare tutte le istituzioni più nobili e rimanere impunito. In particolare, sembra che in tutto il continente le sue storie si burlino dello sciamanismo, quando raccontano dei suoi voli con le anatre o sul dorso di una poiana, sempre conclusi con una rovinosa caduta, che lo riduce in pezzi, seguita da una fragorosa risata che trasforma la tragedia in scherzo.

Oltre ai comici racconti popolari, che sono notevolmente simili in tutta l'America settentrionale, ogni regione ha la sua antologia di tradizioni sull'età mitica e, nella maggioranza dei casi, il personaggio centrale di quell'epoca era appunto il trickster.

La figura mitica dominante, lungo tutta la costa del Pacifico dall'Alaska al Canada, è Corvo. Alcune tribù gli attribuiscono la creazione della terraferma (per esempio, gettando sassi nell'acqua), probabilmente dopo un diluvio universale. Il mito centrale del ciclo del Corvo riguarda il furto del sole, che era conservato in una scatola da un «possente ladro». Trasformandosi in minuscola particella contenuta nell'acqua bevuta dalla figlia del capo, Corvo viene da lei partorito come neonato umano nella casa del capo stesso. Quando piange per avere la scatola e questa gli viene data, riassume le sue sembianze di corvo e vola via, portando la luce al mondo (il furto del sole è tema mitico in tutta l'America settentrionale, furto abitualmente attribuito al trickster più importante o a un gruppo di animali da lui guidati).

Negli altopiani degli Stati Uniti nordoccidentali, Coyote è generalmente considerato creatore o progenitore degli uomini, che a volte trae dal corpo di un mostro di fiume, dopo averlo ucciso, a volte dal tronco degli alberi, in cui si è rifugiato da un'inondazione. Il ciclo principale riguarda la liberazione dei salmoni e la sua risalita del fiume Columbia, come loro guida. Ad ogni villaggio richiede una «moglie» e, se la richiesta viene soddisfatta, rende abbondante il pesce della zona. Il ciclo è preceduto da un racconto di gelosia, libidine e inganno. Coyote, desiderando le due mogli di suo figlio, con l'inganno e con la magia lo fa rapire in cielo; quindi, finge d'essere il figlio, mentre costui, a sua insaputa, sta acquistando in cielo poteri soprannaturali. Quando il figlio ritorna, reclama le mogli e si vendica facendo cadere nel fiume il padre, che viene trascinato via. Così Coyote giunge alla foce, dove sono trattenuti i salmoni; trasformatosi in neonato, inganna le donne che li sorvegliano e li libera, facendo sì che risalgano il fiume.

Nella regione della California e del Grande Bacino, Coyote viene sovente coinvolto in un rapporto dualistico con un creatore saggio e benevolo (Aquila, Volpe, Lupo o una figura antropomorfa). Devastata da un diluvio (o incendio), la terra viene ricostruita e ripopolata dai due, e lo stesso Coyote è incaricato di dar vita alle cose «negative», come montagne, tempeste e frutti che crescono in luoghi inaccessibili; istituisce la morte, e suo figlio è il primo a morire. Allora Coyote stabilisce i riti funebri per il «diletto» degli uomini. Decreta anche la procreazione tramite il sesso e i travagli del parto. Nelle regioni menzionate più sopra, come negli altopiani, dove «gli spiriti collaboratori» erano elementi comuni della vita quotidiana, anche Coyote ha i suoi «collaboratori»: due mucchi di escrementi di cui

si svuota, quando ha bisogno di consiglio, ma ai quali risponde invariabilmente: «Proprio quello che stavo per fare io!».

I Paiute e gli Shoshoni del Grande Bacino considerano Coyote il progenitore del loro popolo (in seguito a un rapporto carnale con una donna misteriosa, subito dopo il diluvio). Ma per quasi tutte le tribù Pueblo, la cui mitologia si basa sulla credenza che il creato emergesse dal sottosuolo, Coyote ha un ruolo di minor importanza. I Navajo, tuttavia, gli assegnano una parte più rilevante: Coyote causa il diluvio che farà scaturire le creature; quindi dissemina a casaccio le stelle nel cielo, istituisce la morte e il sesso. Sulle Grandi Pianure, Coyote è noto soprattutto come trickster. Alcune tribù del nord gli attribuiscono la ricreazione della terra dopo il diluvio, e i Kiowa si considerano il popolo di Sendah, una figura simile a Coyote, che all'inizio dei tempi li creò da un tronco cavo. Inktomi («ragno»), dei Lakota, è molto simile a Coyote, mentre per le singolari tradizioni esoteriche dei Lakota Oglala si tratta di un vero e proprio «angelo caduto», che fu causa della cacciata dal paradiso sotterraneo della prima famiglia umana, e che in seguito indusse l'intera razza umana a emergere sulla terra, facendo credere che la vita sarebbe stata migliore. Gli Oglala sono uno dei pochi gruppi dell'America settentrionale che considerano il trickster un vero malvagio, e sono la sola tribù a credere che sia uno spirito vivente.

Lepre, il principale trickster delle poche tradizioni conservate dagli Indiani sudorientali, sembra non abbia nulla a che fare con le tradizioni della creazione o dell'origine di queste tribù. Si tratta piuttosto di un eroe culturale (che ruba il sole, il fuoco e simili, che trasforma mostri) ed è il maldestro rivale del giovane «ragazzo del grumo di sangue», tipo di eroe puro. Pare che i popoli di lingua sioux abbiano trasmesso una tradizione di racconti su Coniglio alle Grandi Pianure, quando vi emigrarono dal Sud-Est. Il loro Coniglio, o Lepre, è un ragazzo precoce, che abita con la nonna, e con le sue imprese sciocche o eroiche rende il mondo abitabile così com'è oggi. Tuttavia, non gli si attribuiscono attività demiurgiche.

Gli Algonchini delle regioni orientali e medio-occidentali del Canada, della Nuova Inghilterra e dell'area dei tre Grandi Laghi occidentali, hanno una mitologia basata su eroi culturali antropomorfi, originariamente trickster, ma raramente sciocchi, e su parecchi trickster minori teriomorfici. Le figure centrali sono Gluskabe nel Maine, Tcikapis nel Quebec settentrionale, Manabush e Wisakejak (ortografie diverse) per le tribù più ad occidente. I rari racconti tramandati su Tcikapis lo presentano come un mostruoso nano assassino, la cui più grande impresa è stata la cattura del sole con la frode. Gluskabe, Manabush e Wisakejak hanno molto in comune: vivono con la nonna e un fratello minore, Lupo, che viene rapito e ucciso da mostri marini e deve essere resuscitato e salvato dall'eroe (nel Grande Bacino dell'estremo Occidente si narra un racconto molto simile su Coyote e Lupo). Questo mito è stato elaborato dalle tradizioni esoteriche dei Midewiwin, società medica segreta degli Algonchini occidentali. Alcuni studiosi parlano di una vaga credenza che questo eroe viva ora da qualche parte del Nord. I vicini Irochesi, invece, non hanno incluso il loro trickster, S'hodieonskon, nel loro mito dualistico della creazione.

Alcune tribù relegano i buffi racconti sui trickster in una categoria a parte rispetto ai «miti» più seri, ma poiché tali racconti si collocano in «tempi mitici», non vengono mai confusi con le leggende quasi-storiche o con le narrazioni delle esperienze sciamaniche. Di conseguenza, la persona del trickster acquista ovunque una certa sacralità, nonostante la natura apparentemente profana della narrazione.

Le tradizioni orali dell'America settentrionale presentano una notevole varietà di combinazioni delle caratteristiche del trickster con quelle di altri eroi culturali, demiurghi, e così via; ma possono essere ricondotte tutte all'idea di un essere che vive di espedienti e del proprio acume, e che rappresenta una percezione mitica dell'uomo nell'atto di costruirsi un cosmo e di cercarvi un suo proprio spazio.

BIBLIOGRAFIA

Il termine trickster fu coniato da D.G. Brinton nel suo *Myths of the New World*, Philadelphia 1868. L'unico studio affidabile sul trickster americano, pubblicato in volume, rimane P. Radin, *The Trickster*, 1956 (nuova edizione New York 1969), che include alcuni saggi significativi di C.G. Jung e di K. Kerényi. Non si tratta, tuttavia, di uno studio generale sui trickster americani, ma riguarda soprattutto quelli della tribù dei Winnebago. Il mio articolo *The North American Indian Trickster*, in «History of Religions», 5 (1966), pp. 327-50, è basato su un precedente lavoro *The structure and Religious Significance of the Trickster-Transformer-Cultur Hero in the Mythology of the North American Indians*, University of Chicago 1965, che si occupa dell'intero continente a nord del Rio Grande. E.H. Piper vede il trickster essenzialmente come figura infantile nella sua analisi psicologica dal titolo *A Dialogical Study of the North American Trickster Figure and the Phenomenon of Play*, University of Chicago 1975. Laura Makarius ha scritto parecchi articoli sui trickster di varie parti del mondo, presentando questa figura come un mago che spezza i tabu; per il trickster dell'America settentrionale, cfr. il suo studio *The Crime of Manabozo*, in «American Anthropologist», 75 (1973), pp. 663-75. Barbara Babcock Abrahams ha pubblicato un interessante studio antropologico, *A Tolerating Margin of Mess. The Trickster and His Tales Reconsidered*, in «Journal of

the American Folklore Institute», 2 (1975), pp. 147-86. Una recente raccolta popolare di racconti del trickster, privo tuttavia di un'interpretazione significativa, è B. Holstun Lopez, *Giving Birth to Thunder, Sleeping with His Daughter. Coyote Builds North America*, Kansas City 1977.

Cfr. anche il numero del Febbraio 1979 di *Parabola*, 4, n.1, dedicato al trickster. Per i testi delle storie, ci si potrà avvalere delle centinaia di volumi contenenti le narrazioni raccolte dai primi antropologi americani e pubblicate dal Bureau of American Ethnology, dalla American Folklore Society e da altre organizzazioni.

MAC LINSCOTT RICKETTS

Trickster dell'America centrale e meridionale. Le popolazioni conservano vivaci tradizioni legate ad una figura mitica scaltra e truffaldina, il trickster. Sebbene più comici che solenni, questi esseri non possono essere ignorati, perché in realtà le loro attività e le loro trasformazioni si ricollegano a temi religiosi. Per esempio, rubano il fuoco, considerato il centro della vita sociale e fisica, e i loro ingegnosi garbugli spesso introducono la morte nel mondo. Con la loro natura scherzosa provocano una tale agitazione dei sensi, che sesso, cibo e canto diventano gli emblemi sacri della vita incarnata. Le invenzioni del trickster prefigurano l'intelligenza umana, ironicamente fondata sul regno dei sensi.

I trickster sono solitamente animali dal corpo crivellato di aperture, o con orifizi smisurati che possono essere ancora ampliati o penetrati. Gli Huichol di oggi, abitanti della Sierra Madre Occidentale, nel Messico centro-settentrionale, considerano Káuyúumaari («uno che non conosce se stesso» o «uno che fa impazzire») una delle loro principali divinità (Myerhoff, 1974). káuyumarie è l'animale aiutante della divinità suprema degli Huichol, Tatewarí («il nostro nonno fuoco»). Irriverente, geniale e divertente, Káuyumarie fu causa del primo rapporto sessuale fra uomo e donna; guida i pellegrini a Wirikúta, dove gli Huichol credono stia l'inizio del tempo e il centro dello spazio e dove viene smembrato come Cervo Sacro. A Wirikúta i pellegrini apprendono che tutti i paradossi e le contraddizioni – persino le distinzioni fra cervo, granoturco e peyote – sorgono dalla divisione del corpo di Káuyumarie (Myerhoff, 1974). Le quattro direzioni prendono il colore da varie parti del suo corpo e questi colori si vedono nei fiori o nelle visioni indotte dall'ingestione della sua carne – la sacra pianta peyote. Le corna di Káuyumarie permettono all'uomo di penetrare le contraddizioni insite nell'esperienza umana (Furst, 1976).

I trickster alterano la vista e i suoni al solo scopo di creare illusioni e rumore. La divinità azteca, Tezcatlipoca («specchio fumoso»), usa uno specchio di ossidiana per distorcere le immagini. Riuscì, per esempio, ad ingannare Quetzalcoatl, convincendolo a guardare nello specchio, in cui vide un essere deforme e rivoltante. Tezcatlipoca, in una delle sue forme, è Huehuecoyotl («coyote tamburo»), il folletto patrono del canto e della danza, che nell'antichità era la divinità Chichimec, nota per scaltrezza e inventiva (Brundage, 1979).

A volte il trickster si manifesta assumendo forme stravaganti o indossando indumenti che confondono i sessi: è un modo per mediare gli opposti dell'esistenza. Eva Hunt, nel suo studio del mito Zinacanteco degli Altopiani Chiapas nel Messico, ricollega i trickster femminili contemporanei alla dea Cihuacoatl del XVI secolo, divinità femminile con la coda, con un neonato finto e un serpente che le esce dalla sottana fra le gambe. Oggi nella regione Cuicatec e in quella dei Puebla-Nahuatl del Messico è rappresentata come Matlacihuatl, nota anche come Mujer Enredadora («ammaliatrice»). Il nome deriva da *maxtli*, perizoma. Matlacihuatl è adultera e promiscua e seduce specialmente gli omosessuali. Sessualmente è anomala, avendo la vagina dietro al collo, che si apre come la bocca. Se un uomo la seduce, sarà lui ad avere la gravidanza e a partorire un neonato dall'aspetto di escremento (Hunt, 1977).

Il trickster del popolo Desána della Colombia meridionale è una tartaruga femmina. Mette nel sacco le scimmie primordiali, il giaguaro (essere soprannaturale predominante nell'era primordiale), la volpe, il daino e il tapiro, usando parti del loro corpo per suo diletto: per esempio dall'osso della zampa del giaguaro ricava un flauto.

I trickster si opposero spesso agli esseri soprannaturali dominanti nel passato e disorientarono o umiliarono i divini patroni dei sacerdoti, degli sciamani e di altri specialisti religiosi privilegiati. I Maquiritaré, venezuelani di lingua caribica, per esempio, parlano di gemelli divini: Iureke risuscita il fratello gemello, Shikiemona, che è stato pietrificato in forma di pesce dal Padrone del Ferro. Per salvare il fratello, Iureke assume l'aspetto del martin pescatore e lo ricopre di escrementi. Il Padrone del Ferro lava Shikiemona, che, liberato dalla sozzura, risuscita (Civrieux, 1980). In un'altra occasione, i gemelli annientano il giaguaro soprannaturale facendo leva sul suo desiderio di potere. «Voglio del vento. Ho bisogno di potere», esclama il giaguaro. Così i gemelli lo ingannano facendolo dondolare su un tralcio, dopo che ha mangiato un puzzolente agouti (specie di roditore). Il giaguaro fa vento con l'ano, spargendo nell'aria un orrendo odore su scala co-

smica, e viene sospinto ai limiti della terra, dove atterra con un tonfo, rompendosi le ossa.

In altri miti il trickster ruba varie forme di vita dagli inferi. I Sanumá (Yanoama) delle regioni al confine fra il Venezuela e il Brasile, raccontano di Hasimo, mitico uomo-uccello, che, gettando escrementi sul muso di un alligatore e obbligandolo a ridere, gli ruba il fuoco che conservava in bocca (Taylor, 1979).

Lo stratagemma chiave del trickster è la manipolazione del corpo e dei suoi meati. I Waiwai del Venezuela parlano di un vecchio, famoso bugiardo e maestro di trasformismo, che sottrae il proprio figlio alle poiane emanando dal proprio corpo fetore di carne putrida (Fock, 1963). Yaperikuli, il trickster e trasformista dei Baníwa, abitanti della regione dell'alto Rio Negro, nel Brasile nordoccidentale, uccise il capo degli Eenu-nai («gente del cielo»), aprendone il corpo e lasciandolo su un'amaca come un «manichino».

Il ruolo del trickster è abitualmente quello di restare intrappolato in una situazione complessa e di liberarsi usando la propria intelligenza concreta e la trasformazione fisica del corpo. A volte il trickster finisce nel passaggio pericoloso fra due stati dell'essere, e, nello sforzo di liberarsi – facendo uso ora di un foro, ora di una pianta di vite o di un passaggio – altera per sempre questi stati dell'essere.

Il popolo degli Yukúna della regione amazzonica nordoccidentale, racconta la storia di due eroici fratelli. Il più giovane, Maotchi, viene tirato fuori dal buco di un albero da un'agouti femmina, alla quale aveva promesso dei rapporti sessuali in cambio della salvezza. Quando cade la notte, teme i rapporti con lei, e così continuano a dormire uno opposto all'altra, piedi contro piedi. La femmina, comunque, comincia a divorarlo per mezzo dell'ano e, verso mezzanotte, ha «inghiottito» fino all'ano Maotchi, il quale ora comincia a divorare lei. In un altro racconto, Maotchi inganna il fratello maggiore, Kawarimi, convincendolo a saltare con lui in un'enorme buca, che comunica con un altro mondo al centro della terra. Cadendo, Maotchi si salva aggrappandosi a un tralcio e urla «Pietra, pietra!» per far sì che il fratello cada più rapidamente e finisca per rompersi le ossa (Jacopin, 1981).

L'ambiguità dell'abbigliamento è un'altra tattica del trickster. Nell'Ecuador orientale, il trickster Shipibo è un formichiere che tenta di scambiare gli «abiti» con il giaguaro. Il risultato è il mondo umano, dove le apparenze e le forme fisiche possono essere ingannevoli: cioè, dove un formichiere è in realtà un giaguaro e un giaguaro è, invece, un formichiere, e così via (Roe, 1982). Poiché la morte è l'ultima trasformazione, i trickster le sono stati associati; essi si prendono gioco anche della morte e traggono profitto dalle sue apparizioni. In Brasile, Petura, l'eroe culturale dei Tapirapé, riesce a rubare il fuoco al primordiale re avvoltoio, fingendosi morto e, quando il re avvoltoio viene a divorare i vermi che infestano il cadavere, gli ruba il «fuoco rosso». Inoltre dà la forma fisica al formichiere, cacciandogli un bastone su per l'ano e un bastoncino di legno nelle narici (Wagley, 1977).

Nella zona del Gran Chaco, nell'America meridionale, Tokhwáh, il trickster dei Mataco – noto anche come Tawkxwax, Takwaj, Takjuaj, Tokhuah – può essere sia buono che malvagio e, sebbene superi le capacità umane, spingendosi oltre, porta a disastri comici (Simoneau e Wilbert, 1982). Tokhwáh agisce da bisessuato, insegue le donne e viene spesso sedotto da uomini. Le sue imprese richiedono un intero ciclo di miti, ed è al tempo stesso divino e terreno, creativo e distruttivo. Per conservare il nutrimento, Tokhwáh col fango si ottura l'ano, che era stato lacerato durante il rapporto sessuale con un iguana. In un altro episodio, viene accecato dagli escrementi che lo investono, quando colpisce un mucchio di letame, che ha risposto alle sue domande emettendo osceni suoni inarticolati. Un'altra volta, come punizione per aver mangiato un bambino, tutti gli orifizi di Tokhwáh vengono turati con creta e cera. Quando poi un picchio li riapre, vari esseri alati vengono macchiati di sangue e di escrementi, assumendo così le caratteristiche delle diverse specie (Simoneau e Wilbert, 1982).

Le azioni dei trickster dell'America centrale e meridionale rivelano le contraddizioni che stanno alla base dell'esperienza umana: carnalità e spiritualità, vita, morte, ambizione e limitatezza. Con un misto di umorismo e di tragedia, i miti del trickster descrivono le calamità che si verificano quando condizioni opposte dell'essere si scontrano e si sovrappongono in una sola esperienza.

BIBLIOGRAFIA

Per uno studio della figura del trickster, come tipo mitico in generale fra i popoli indiani d'America, cfr. Å. Hultkrantz, *The Religions of the American Indians*, Berkeley 1967. Per i trickster dell'America centrale, cfr. Barbara G. Myerhoff, *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca/N.Y. 1974; B.C. Brundage, *The Fifth Sun. Aztec Gods, Aztec World*, Austin 1979; e Eva Hunt, *The Transformation of the Hummingbird. Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem*, Ithaca/N.Y. 1977.

Per i trickster in varie parti dell'America meridionale, cfr. la notevole serie di volumi sulla letteratura popolare dei popoli sudamericani a cura di J. Wilbert e Karin Simoneau, pubblicata dall'UCLA, Latin American Centre dell'Università di California,

Los Angeles. Ciascun volume contiene dettagliati indici che guidano il lettore ai temi specifici dei trickster. Per esempio, questo articolo si è valso di J. Wilbert e K. Simoneau, *Folk Literature of the Mataco Indians*, Los Angeles 1982. G. Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, Chicago 1971, presenta le figure mitiche della Colombia meridionale. Per informazioni sui trickster della regione amazzonica nordoccidentale, cfr. la pregevole raccolta di miti di R.M. Wright, *History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley*, I-II, Stanford University 1981; e P.I. Jacopin, *La parole generative. De la mythologie des indiens yukuna*, Université de Neuchâtel 1981. La mitologia del trickster del Venezuela è stata trattata da M. de Civrieux, *Watunna. An Orinoco Creation Cycle*, San Francisco 1980; da N. Fock, *Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe,* Copenhagen 1963; e da K.I. Taylor, *Body and Spirit among the Sanumá (Yanoama) of North Brazil,* incluso in D.L. Browman e R.A. Schwarz, *Spirits, Shamans and Stars. Perspectives from South America*, Aja 1979, pp. 201-21, che tratta delle popolazioni al confine fra Venezuela e Brasile. Utili sono anche, di C. Wagely, *Welcome of Tears. The Tapirapé Indians of Central Brazil*, Oxford 1977; lo studio specifico condotto da M. Califano, *El ciclo de Tokjwaj. Analisis fenomenológico de una narración mítica de los Mataco Costaneros*, in «Scripta ethnológica» (Buenos Aires), 1 (1973), pp. 156-86; e P.G. Roe, *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*, New Brunswick/N.J. 1982.

LAWRENCE E. SULLIVAN

VEGETAZIONE. La mitologia e il folclore offrono numerosi esempi di piante sacre, selvatiche o coltivate, e di storie sull'origine divina delle piante, sulle loro proprietà magiche o medicinali e sulle peripezie eroiche per procurarsele. Queste storie riflettono una duplice tendenza, comune ai nostri antenati storici e ai nostri contemporanei delle cosiddette società non letterate: da un lato c'è stata la tendenza a umanizzare la natura nella narrativa religiosa, il cui scopo è di spiegare come il mondo e l'uomo siano diventati quel che sono; dall'altro lato si sono sempre ricavate analogie dal mondo fisico – in questo caso le piante o, forse, gli strumenti e le tecniche usati per coltivarle – per esprimere quello che della vita umana non si riesce mai ad esprimere pienamente, specialmente le angosce di sempre, le speranze più fervide e le nostalgie che mostrano in modo più immediato i limiti della nostra situazione esistenziale.

Per esempio, gli Indios Warao del Delta dell'Orinoco, nell'America meridionale, hanno dato un significato esplicitamente religioso alla fabbricazione dei cesti, derivato essenzialmente dalla loro esperienza con una certa pianta. All'infuori di zucche e contenitori improvvisati con foglie ripiegate e con stipole di palma, i Warao usano solo cesti per riporre o trasportare le loro cose. La materia prima utilizzata per questi cesti è la corteccia del fusto della pianta *itiriti*, che cresce in quasi tutta la regione del Delta. I Warao dicono di dovere l'esistenza della pianta al generoso sacrificio di un antenato primordiale, il quale, resosi conto della necessità di questi contenitori per la sua gente, si trasformò nella prima pianta *itiriti*, e ingiunse ai discendenti di utilizzare il suo corpo per ricavare molte cose utili.

La pianta stessa ha proprietà magico-religiose, fra cui la più notevole è l'effetto sulle mani dell'artigiano. Un cestaio Warao nota che, nel corso della sua carriera, la palma delle mani si sbianca al contatto col midollo dell'*itiriti*. È convinto, inoltre, che alla fine su ogni palma apparirà un forellino, visibile solo a lui. Spesso, aprendo un fusto di *itiriti* per arrivare al midollo, l'artigiano scopre che un serpentello ha scavato una galleria lungo tutto il fusto, risalendo dalle radici della pianta, e capisce allora, per analogia, che cosa stia operando nel suo corpo lo Spirito Itiriti, assimilato al serpente: sta scavando cioè una galleria partendo dal petto, dove risiedono gli spiriti tutelari e, attraversate le braccia, uscirà dalle mani. Quando l'uomo, alla fine, nota i fori di uscita nelle sue palme, sa che ha subito la trasformazione da uomo comune ad artigiano sciamanico, con gli stessi poteri taumaturgici e lo stesso stato sociale degli altri esperti religiosi della tribù.

Due punti almeno meritano attenzione. Il primo: quando un artigiano Warao fabbrica i canestri, soddisfa l'intenzione originale del divino antenato, di ricavare dal suo corpo serpentino una quantità di cose utili. Con l'abilità e la pratica della sua arte, convalida il sacrificio dello Spirito, e, facendo passare continuamente fra le mani il corpo del dio, ricostituisce efficacemente la sacralità dei primordi. In altre parole personifica la natura, non tanto raccontando quanto accadde, ma rappresentandolo.

In secondo luogo, grazie alle analogie tratte dalla pianta, dal serpente e dall'effetto fisico conseguente al contatto con la fibra sacra, il cestaio possiede un linguaggio adatto ad esprimere – e la tecnica per acquisire – il suo mutamento dallo stato comune a quello di

artigiano sciamanico, per mezzo del quale, dopo la morte, avrà assicurato un posto vicino all'Uccello Creatore dell'Alba. Questa è appunto la meta spirituale cui dedica la parte migliore della sua vita. Proprio come è padrone della sua arte, comprendendo la natura del materiale che adopera e la tecnica della lavorazione, così, per analogia, diventa padrone di se stesso e del mondo. Questo esempio dei Warao illustra la funzione rilevante dei simboli religiosi in generale: rendendo possibile la trasposizione della situazione umana in termini cosmici, e viceversa, i simboli religiosi rivelano una fondamentale unità fra vita umana e struttura dell'universo, permettendo così agli esseri umani di uscire dall'isolamento del soggettivismo e di assumere una posizione rispetto alla propria vita e al mondo, ciò che potrebbe indubbiamente intendersi come una forma di trascendenza.

La lavorazione dei cesti fra i Warao descrive solo uno dei vari modi in cui la vegetazione è entrata a plasmare la vita religiosa. L'efficacia delle piante officinali, per esempio, è spesso attribuita allo spirito o alla potenza che incarnano. Gli Apinagé dell'America meridionale credono che ad ogni specie di animale commestibile corrisponda una pianta selvatica, da usarsi qualora disgraziatamente si ingerisca l'anima dell'animale.

Anche i veleni hanno avuto un ruolo notevole nelle cose umane, specialmente nelle mani di stregoni e sacerdoti-guaritori incaricati di scoprire come curarne gli effetti tossici e pronti ad usare il veleno contro un nemico personale. Secondo le tribù dei Quichua Canelos e la popolazione degli Jivaroan dell'Ecuador, i demoni della foresta risiedono nelle piante da cui si ricava il curaro, e sono loro ad uccidere la vittima colpita da una freccia avvelenata.

La birra, che gli Indios Chaco preparano con l'algarroba e altri frutti, deriverebbe i poteri inebrianti dagli spiriti presenti nell'albero e in particolare nei suoi frutti. Col fermentare della birra, lo spirito che vi risiede raggiunge il massimo dei suoi poteri. Il misterioso processo della fermentazione può essere accelerato con varie cerimonie, come battere tamburi o scuotere sonagli.

Qualunque pianta contenga la forza vitale operante nel mondo o manifesti una crescita o una rigenerazione spontanee, dimostra poteri divini o magici; il contatto con simile pianta generalmente trasferirà quei poteri, con beneficio di chi ne afferri i segreti. Un'incredibile varietà di riti e credenze agresti sono derivate dall'individuazione di una forza manifestatasi nel raccolto. Gli Indocinesi hanno uno spirito del riso, che fa crescere il raccolto e produrre i frutti. Essi trattano il riso in fiore come trattano una donna incinta, adoperandosi di catturare lo spirito con un cesto e di riporlo con cura nel granaio dove viene conservato. Quando l'orzo comincia a germinare, gli Ewe dell'Africa occidentale si assicurano la fertilità dei campi consacrando un certo numero di giovanette al dio pitone. Quali rappresentanti del dio, i sacerdoti consumano un matrimonio sacro, e le ragazze o donne così consacrate si dedicano alla prostituzione rituale all'interno del santuario per un certo periodo di tempo. Altrove la presenza dell'albero sacro alla cerimonia iniziatica assume minor valore rispetto al legame vegetazione/sessualità umana. A Giava, quando il riso fiorisce, era usanza che i coniugi si accoppiassero nel campo.

Tutti questi esempi esprimono non solo una certa solidarietà fra la vegetazione e gli uomini, ma anche una vulnerabilità o suscettibilità delle piante, che spingono gli uomini a coordinare la loro attività con i ritmi misteriosi e con le energie presenti nella vegetazione.

Va inoltre chiarito che la sacralità della vegetazione differisce notevolmente dal sacro rivelato, per esempio, dal cielo e dai suoi simboli. Mentre questo suggerisce distanza, sovranità assoluta e «spiritualità» nel senso di elevazione, dove materia e tempo perdono significato, le relazioni umane col mondo vegetale sono tipicamente intime, fisiche e temporali (a causa, soprattutto, della natura ciclica della vita vegetale).

È estremamente difficile spiegare la distanza fra il nostro mondo e un mondo propriamente religioso, in cui i poteri spirituali della vegetazione sono una verità evidente, senza sminuire l'intelligenza dei popoli religiosi col ripetere argomenti simili alle polemiche greche contro la religione egizia o a quelle israelitiche contro l'idolatria. Plutarco, per esempio, affermava che gli Egizi adoravano le piante e, aggiungeva, lo facevano a causa di un equivoco verbale. I popoli primitivi, diceva, avevano creduto in origine che il cibo ricavato dalle piante fosse un dono degli dei, ma, col passare del tempo, l'uso di associare il nome degli dei alle varie piante fece sì che le generazioni seguenti finissero per confondere la pianta con la divinità che l'aveva creata. L'apporto degli studiosi del nostro secolo fu ben poca cosa, poiché, influenzati da Darwin, rovesciarono l'ordine dell'ipotetica «devoluzione» di Plutarco, trasformando la religione in superstizione. La loro teoria era che il teismo giunse tardi nella storia umana e che i popoli non letterati che conosciamo, come i popoli primitivi di cui abbiamo notizie, sono incapaci di pensieri religiosi complessi e coerenti e di autocoscienza.

Per contrasto, uno storico delle religioni direbbe che anche un'espressione come «culto vegetale» è errata, perché solitamente non viene adorata la pianta, ma il potere divino che è in lei, o è da lei incarnato o

simboleggiato; e che ovunque si riveli, così nella vegetazione come nella vita animale, nelle pietre o nel cielo, il sacro coinvolge in un rapporto vitale l'intera persona umana – ossia tutte insieme le sue facoltà emozionali, immaginative e intellettuali. Non abbiamo alcuna ragione di supporre che i nostri progenitori fossero meno intelligenti di noi. In realtà, se paragoniamo il pensiero mitopoietico dei popoli illetterati o «primitivi» col pensiero moderno, vediamo che le differenze – e su ciò la maggioranza degli studiosi sarebbe oggi d'accordo – dipendono da atteggiamenti emozionali e dall'intenzione, piuttosto che da disparità di intelletto.

Quanto segue cerca di presentare l'argomento nel modo più semplice possibile, riducendo il tema della vegetazione ai suoi due elementi essenziali e indicativi: il simbolismo dell'albero e le idee e pratiche venute in essere con l'avvento dell'agricoltura. Questi sono, comunque, i due modelli senza i quali qualsiasi trattazione sulla vegetazione, come fenomeno religioso, sarebbe veramente difficile.

Simbolismo dell'albero. Nei miti e nei rituali, gli alberi rappresentano simboli di orientamento, di conoscenza e di vita.

L'albero cosmico. Uno dei motivi più diffusi nella mitologia e nell'iconografia religiosa è quello dell'albero sacro, sia come *imago mundi*, sia come *axis mundi*. Sembra che non sia possibile ricostruire con certezza il processo per cui l'albero giunse a rappresentare il cosmo come un tutto, col suo asse cardinale, congiungendo i tre regni (cielo, terra e inferi) e rendendone possibile la comunicazione.

Sappiamo con sicurezza che i più antichi luoghi sacri erano una riproduzione in miniatura del cosmo come un tutto, realizzata mettendo insieme un paesaggio di pietre, acqua e alberi. In Australia, i totem erano spesso collocati in luoghi circondati da alberi e pietre sacre, e il motivo dell'altare-albero-pietra caratterizzò i luoghi sacri in tutta l'India e l'Asia orientale. Vi si aggiungeva spesso un palo verticale o pilastro, presumibilmente stilizzazione di un albero, inteso ad accrescere il potere divino già presente nel microcosmo di quel paesaggio. Infine, parrebbe che con l'andar del tempo gli elementi del paesaggio si riducessero all'unico essenziale: l'albero o pilastro sacro.

Non è necessario risalire di molto nella storia per trovare esempi dell'albero cosmico, quale immagine del mondo. Gli antichi Babilonesi conoscevano l'Albero Kiskanu, che cresce ad Eridu, centro del mondo. Risplende come i lapislazzuli – ossia come il cielo notturno – e protende i rami verso l'oceano cosmico che circonda e sostiene il mondo. Le *Upaniṣad* parlano dell'universo come di un albero rovesciato, che affonda le radici nel cielo e stende i rami su tutta la terra. Un racconto scandinavo sulla creazione, contenuto nel *Vǫluspa*, narra di un albero cosmico, detto Yggdrasill, i cui rami raggiungono il cielo e coprono il mondo intero, e le cui radici passano sotto la terra, sostenendola. Alla base dell'albero sta il serpente cosmico Nidhogg, che rosicchia le radici, e, sulla cima, un'aquila che dà battaglia quotidiana al serpente. Yggdrasill rispecchia il destino precario del cosmo; anche se mutilato e scosso, alla fine l'albero si rinnoverà, segnando l'inizio di una nuova era e di una nuova terra.

L'albero cosmico esprime, inoltre, una delle nostalgie più acute dei popoli religiosi, ossia il desiderio di orientarsi verso il centro dell'universo. Come altri simboli del centro, l'immagine dell'albero richiama il piano verticale dell'universo, e quindi anche degli inferi. La mitologia cinese parla di un albero miracoloso che cresce al centro dell'universo e che unisce le Nove Sorgenti e i Nove Cieli. In altre parole, segna il punto dove si intersecano i vari livelli cosmici. I Tartari Abakan descrivono una montagna di ferro su cui cresce una betulla con sette rami, simbolo dei sette livelli del cielo. Dicono che lo sciamano scali quest'albero durante la sua ascesa estatica. Il Corano cita ripetutamente l'albero Zaqqūm, le cui radici raggiungono gli abissi dell'Inferno. Ha foglie piccole e frutti amari, ed è l'immagine speculare dell'Albero Tuba, che si trova nella Ka'bah celeste direttamente sopra la Ka'bah terrestre, collegandole.

L'Albero della conoscenza. Forse per il suo ruolo nel cosmo come asse cardinale, o in parte per le attinenze con alcune divinità, l'albero sacro ha funzioni oracolari, divenendo albero di conoscenza. Due radici di Yggdrasill raggiungono le sorgenti del sapere divino: una alla Fonte di Mímir («meditazione» o «memoria»), l'altra alla Fontana di Urr («fato»). In modo analogo, si attribuivano poteri oracolari alla Quercia di Zeus a Dodona, in ragione dell'incredibile profondità delle sue radici. Ancor oggi si discute se nel racconto della creazione del *Libro del Genesi*, l'Albero della vita e l'Albero della conoscenza siano due alberi distinti o uno solo, ma alcuni hanno abilmente argomentato che, solo dopo aver mangiato dall'Albero della conoscenza del Bene e del Male, fu trovato l'albero nascosto che donava l'immortalità.

L'Albero della vita. Quando gli storici parlano dell'albero cosmico, hanno presenti i significati espressi dal simbolismo dell'albero, che si riferiscono specificamente alla struttura e organizzazione del cosmo. Ma l'albero, proprio grazie alle sue qualità vegetative – quelle relative al ciclo di crescita e alle sue potenzialità rigenerative – suggerisce ai popoli religiosi un altro ambito di idee, espressione dell'inesauribile fertilità del mondo. La maggioranza degli studiosi, quando si

interessano ai simboli dell'albero, attenti a quest'ultimo tipo di idee, si riferiscono all'Albero della vita contrapposto all'albero cosmico; ed è vero che, in casi specifici, si tende ad esprimere più pienamente o l'uno o l'altro. Pure, in alcuni miti, si tratta dello stesso albero, o almeno si trovano uno accanto all'altro al centro del mondo. Per esempio, il secondo capitolo del *Genesi* afferma che, immediatamente dopo che il Signore aveva soffiato nelle narici di Adamo, «piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, tra cui l'Albero della vita in mezzo al giardino e l'Albero della conoscenza del bene e del male» (Gn 2,8-10). Il giardino si trova, quindi, al centro dell'universo, e l'albero è il centro di entrambi.

Numerosi miti e motivi iconografici collegano l'albero della vita (o il suo equivalente) con la Grande Dea e con l'acqua, riconfermando così il significato base espresso attraverso i simboli, cioè una comune preoccupazione, e forse una profonda ansia, per i cicli di trasformazione della vita: fecondità e decadimento, gioventù e vecchiaia, povertà e abbondanza, malattia e salute.

Uno dei temi più comuni associati all'albero della vita descrive come il cosmo stesso e le varie divinità ebbero origine. Secondo i Testi delle Piramidi, Atum sorse da un fiore di loto che galleggiava sull'abisso delle acque primordiali, ma gli altri dei ebbero origine da alberi, compresa Hathor, la Grande Madre, nata da un sicomoro.

Gli scavi archeologici nella Valle dell'Indo hanno portato alla luce manufatti con la rappresentazione di dee del tipo *yakṣinī*, con una *ficus religiosa* (o altra pianta) uscente dagli organi genitali della dea. In un soggetto pittorico rinvenibile in una vasta area dell'Africa e dell'Asia, la dea sorge fra due rami d'albero al centro di un cerchio.

Il loto, pur non essendo un albero, è egualmente collegato alla Grande Dea e alla fertilità cosmica. Il loto è già fiore sacro nei Brāhmaṇa, dove rappresenta l'organo riproduttivo femminile, e questo rimane il suo significato originale, sia che rappresenti la divinità femminile, o il loto cosmico dell'ombelico di Viṣṇu, e quindi il grembo di tutta la creazione, o la sede della divinità e del potere spirituale. Esso racconta la storia dell'essere che esce puro e radioso dalle oscure possibilità del caos delle acque.

Anche la leggendaria pianta del *soma* si ricollega all'acqua, poiché il *Ṛgveda* la descrive sia come sorgente di un ruscello, sia come pianta paradisiaca che promette vita, fertilità e rigenerazione. L'*Apocalisse* rende anche più chiaro il significato cosmologico e redentore dell'acqua e dell'albero insieme: «Poi egli mi mostrò il fiume dell'acqua della vita, limpido come cristallo, che sorgendo dal trono di Dio e dell'agnello scorreva in mezzo alle strade della città; e mi mostrò, su entrambe le rive del fiume, l'albero della vita con i suoi dodici tipi di frutti, che maturavano ogni mese; e le foglie degli alberi erano per curare le nazioni» (Ap 12,1-2).

Un ultimo tema da ricordare è quello riguardante l'eroe che, spesso, si mette alla ricerca dell'albero della vita (o di qualche altra pianta sacra di cui l'albero è il modello) e dell'immortalità che questo conferisce. La ricerca comporta solitamente grandi pericoli e prove, poiché l'albero è nascosto (come l'Albero della vita nel giardino dell'Eden), o sorvegliato da mostri, come lo erano le mele d'oro del giardino delle Esperidi, e, quindi, è difficile, se non impossibile, da raggiungere. Per esempio, nella variante babilonese del tema, Gilgamesh cerca un'erba spinosa della vita che il saggio Utanapishtim gli dice trovarsi sul fondo marino. Un serpente ostacola i suoi tentativi e si conquista l'immortalità al posto suo.

Analogamente, la tradizione iranica ha un albero terrestre di vita, con una controparte celeste. Come il *soma*, l'*haoma* terrestre è creduto a volte pianta, a volte sorgente. La varietà celeste, che dà l'immortalità a chi l'ingerisce, cresce ancora dove la piantò originariamente Ahura Mazda, fra migliaia di altre erbe medicinali, presso la sorgente delle acque di Ardvisura, su un'isola del grande mare Vourukasha. Angra Mainyu contrappone a quella di Ahura Mazda una sua propria creazione, in forma di lucertola, che nuota nelle acque per attaccare il miracoloso albero *haoma*.

Scoperta dell'agricoltura. L'espressione «rivoluzione neolitica», nonostante il primo termine, si riferisce a un periodo di graduali innovazioni tecniche, economiche e religiose, negli anni che vanno dal 9000 al 7000 a.C., durante il quale molte società si spostarono dall'economia della caccia e della ricerca del cibo ad una economia basata sulla domesticazione degli animali e delle piante. La domesticazione sfociò nell'avvento dell'agricoltura, come forma speciale di produzione di animali e piante, che pose gli esseri umani in condizione di divenire, in un certo senso, i creatori del proprio cibo. [Vedi *AGRICOLTURA*].

Questa nuova attività portò con sé molti altri cambiamenti. Anzitutto l'agricoltura alterò la suddivisione del lavoro, in quanto le donne cominciarono ad assumere la parte preponderante della responsabilità della sussistenza. Significò anche, per i primi coltivatori, lo studio accurato delle tecniche per calcolare il tempo e pianificare con mesi di anticipo tutte le complesse attività, in cui erano ora impegnati, e coordinarle sia con il ciclo annuale, che con i cicli vitali delle diverse piante.

L'agricoltura ha anche arricchito il significato del lavoro. Se da un lato si tratta sicuramente di un'attività profana, dall'altro, per le persone religiose, è stata sempre e anzitutto un rituale. Infatti, per esempio, viene a contatto con le misteriose forze della crescita che operano sul seme e sul solco; viene esercitata sul corpo stesso della Madre Terra; richiede al coltivatore di adeguare le sue azioni con i periodi, benefici o dannosi, delle stagioni; e lo obbliga a contendere con gli spiriti della vegetazione, in particolare con quelli degli alberi e delle foreste, che si adirano quando la terra viene disboscata; richiede un'azione cerimoniale per coadiuvare lo sviluppo del raccolto e rinnovare le energie vitali della terra; infine porta il contadino a contatto con i morti, poiché la terra ne è la dimora.

L'agricoltura offriva, soprattutto, un'ampia gamma di analogie, che rendevano possibile all'uomo di vedere i legami fondamentali che congiungono vita vegetale, donne e sessualità, terra, luna, morte, iniziazione e resurrezione, in una visione unica e integrale della vita. In effetti, permetteva di percepire il mondo intero come un organismo vivente, governato da cicli ritmici, in cui morte e vita appartengono necessariamente l'una all'altra, e in cui la rinascita è tanto più miracolosa per il conseguente mirabile incremento alla vita. I lunghi e stretti rapporti con la terra e le sue stagioni suscitarono la speranza che, come il seme nascosto nel suolo, anche i morti possano ritornare a vivere in forma diversa: ossia che la morte non fosse che una trasformazione momentanea del modo umano di essere. D'altro canto, indicava anche la transitorietà e fragilità inerenti alla vita.

In breve, la scoperta dell'agricoltura diede alla mente umana l'opportunità di afferrare certe verità che prima era stato molto più difficile apprendere. Un cacciatore primitivo, per esempio, capiva perfettamente il ritmo delle stagioni, ma per un agricoltore quel ritmo era la base di una costruzione teorica che dava significato alla vita, ed egli sperimentava questa qualità ritmica ingrandendola di molte volte in rapporto alla cadenza di attività e riposo, carestia e abbondanza; nei rituali intesi a cacciare la morta stagione; in quelli per la semina e il raccolto; e persino nelle orge, il cui scopo era di riprodurre a livello umano quello che avveniva nel suolo e quello che era avvenuto al principio – come i semi che perdono la loro forma, si disgregano e diventano qualcosa di diverso, così gli esseri umani perdono la loro identità, tentando di entrare in uno stato amorfo e caotico, analogo allo stato informe anteriore alla creazione dell'universo.

L'agricoltura ha anche implicazioni tragiche. Produttori del loro cibo, i nostri antenati impararono ad assumersi la responsabilità del regno vegetale e della sua continuità, anche se ciò significava, come nel caso del sacrificio umano e del cannibalismo, l'uccisione dei propri simili, affinché la vita potesse rinnovarsi. Per esempio, un'importante festività azteca dedicata alla dea del granoturco Chicomecoatl iniziava, ogni anno, proprio quando la pianta del mais raggiungeva il massimo dello sviluppo. Per tutta la durata della festività, una fanciulla, schiava o prigioniera, dipinta di rosso e giallo, i colori della pianta, eseguiva una danza rituale notturna. L'ultima notte tutte le donne della comunità danzavano con lei, cantando le imprese di Chicomecoatl. All'alba gli uomini si univano a loro in una solenne danza della morte che conduceva la vittima esausta sulla sommità della piramide del sacrificio, dove veniva, infine, offerta alla dea con un rito raccapricciante. In questo modo, si credeva che la dea del mais, anch'essa esausta dopo le fatiche della stagione, venisse rinvigorita. Esattamente per le stesse ragioni, i Khond, una tribù dravidica del Bengala, praticarono sacrifici umani almeno fino alla metà del XIX secolo, consacrando la loro vittima alla dea della terra, Tari Pennu o Bera Pennu.

Questi esempi suggeriscono l'ambivalenza essenziale ed implicita nei riguardi dell'agricoltura e della vita vegetale, che ha trovato espressione in quasi tutti i miti di cui siamo a conoscenza, riferiti alle origini dell'agricoltura e all'introduzione delle piante commestibili. Lo studioso tedesco Adolf E. Jensen divide questi miti in due categorie. Il primo gruppo riguarda i coltivatori di piante tuberose. La storia più famosa, forse, viene dall'isola di Ceram in Indonesia e racconta come la fanciulla Hainuwele venisse uccisa e sepolta durante la nona notte della festività di Maro. Il padre disseppellì il corpo e lo tagliò in pezzi, che seppellì intorno all'area sacra delle danze. Più tardi, dalle varie parti del corpo nacquero piante commestibili. Questo assassinio primordiale portò ad un radicale cambiamento della condizione umana. Fu una morte creativa che permetteva alla dea di essere continuamente presente nella vita dei discendenti, poiché ogniqualvolta uno di loro si cibava della pianta che spuntava dal suo corpo divino, egli partecipava della vera sostanza della dea. Inoltre, la storia rivela come la morte e la sessualità entrassero nel mondo e ascrive ad un atto criminale all'inizio del tempo tutte le istituzioni sociali e religiose.

I miti compresi nella seconda categoria di Jensen riguardano i coltivatori di cereali e ricordano il furto primordiale di una pianta del genere rubata al cielo. I Dogon, per esempio, raccontano di un fabbro primordiale che rubò a un dio i semi di un cereale e li portò sulla terra nascosti nel martello. I Gula e i Kulfa del Sudan centrale dicono che uno spirito femminile si ricoperse le piante dei piedi con cera di api, così che vi si

potessero appiccicare i chicchi sparsi dal dio del cielo. I Chané del Gran Chaco occidentale credono che il dio volpe nascose i piccoli semi dell'algarroba in un dente cariato.

Mentre ci sono differenze fra i due tipi di miti, sarebbe invece difficile sostenere una rigida distinzione fra di loro, in parte perché anche l'origine dei cereali è spesso attribuita a un omicidio primordiale; ma anche perché distoglierebbe la nostra attenzione dalla grande varietà di miti delle origini e dai temi diversi che vogliono evidenziare. Si potrebbe, per esempio, distinguere un'altra categoria di miti, imperniati su una donna benefica che, segretamente, procura cibo agli esseri umani, finché viene scoperta nell'atto di produrre asessualmente piante dal proprio corpo. Secondo una variante di questa storia, le piante commestibili (tuberose e cereali) ebbero origine dal sudore e dagli escrementi della dea. Il racconto dice che i membri della tribù, appresa la disgustosa fonte del loro nutrimento, uccidono la dea, ma, seguendo il consiglio da lei dato poco prima di morire, ne sotterrano il corpo smembrato, da cui nasceranno piante commestibili ed altri elementi di coltura (per esempio attrezzi agricoli).

Tutti i miti qui riportati hanno un elemento in comune: presentano l'introduzione dell'agricoltura come un avvenimento ambiguo, prodotto di un crimine o di un errore avvenuto nel corso dei tempi primordiali e conseguenza di difficoltà e disagi. Sembrerebbe, infatti, che i miti che spiegano le origini dell'agricoltura avessero qualcosa da dire anche sulle conquiste profondamente ambigue della civiltà e che, finché *civilizzato* significa *umano*, rivolgessero la loro attenzione a quelle ambiguità che definiscono la nostra condizione.

Molte di quelle ambiguità sono chiaramente visibili nel mito di Prometeo e negli effetti profondi prodotti da quella storia sulla vita religiosa degli antichi Greci. La narrazione riguarda ben più che la semplice origine dell'agricoltura. Secondo la versione di questo mito dataci da Esiodo, dei e uomini vivevano insieme e insieme consumavano i pasti nell'Età dell'oro primordiale. Il giorno in cui divise le porzioni del primo animale sacrificato, Prometeo stabilì la dieta che differenziava gli uomini dagli dei. Con l'inganno di Prometeo, gli esseri umani ricevettero le parti commestibili, e agli dei furono lasciate le ossa e il grasso. Zeus si vendicò nascondendo il fuoco, così che gli uomini non potessero cuocere la carne. Allora Prometeo rubò il seme del fuoco e, nascostolo nella cavità di un gambo di finocchio, lo regalò agli uomini. Vedendosi ingannato, Zeus nascose il seme del grano, seppellendolo nella terra, e perciò da quel momento gli uomini dovettero faticare nei campi per procurarsi il cibo. Nello stesso tempo creò la prima donna, che Efesto modellò con la creta: così nel mondo entrò anche la sessualità.

Nell'antica Grecia, il mito di Prometeo veniva tramandato come il passaggio dall'Età dell'oro al tempo dell'uomo. Per i Greci, Prometeo aveva adempiuto al volere di Zeus, che condannò gli uomini all'esperienza della fame e della morte, rifornendoli al tempo stesso del cibo per sopravvivere. Inoltre, lasciando agli dei niente altro – ma significativamente abbastanza – che i fumi e gli odori del sacrificio, Prometeo ribadisce la supremazia degli dei, poiché, in un certo senso, il bisogno di cibo è inversamente proporzionale all'energia vitale, primo elemento distintivo fra gli dei e gli uomini.

Il sacrificio di stato, sebbene basilare nella religione greca urbana, rifletteva l'ambivalenza del mito che gli serviva da modello e da statuto: da un lato univa uomini e dei nella commemorazione dell'inizio della vita umana come la conosciamo, e dall'altro accorciava la distanza fra gli uomini e gli dei oggetto del loro culto. Parecchi gruppi religiosi si opposero al sacrificio, per desiderio di un'esperienza religiosa diversa da quella ufficiale, che prometteva al credente un contatto più stretto con il divino. Il più importante di questi gruppi fu quello costituito dai seguaci di Pitagora, che adottarono il vegetarianismo, come forma di rifiuto del tipo di comunione con gli dei stabilito come norma dal sacrificio animale. Il cibo da loro preferito erano i cereali, come grano e orzo e piante quali la malva e l'asfodelo, perché si diceva che, nell'Età dell'oro, quelle piante – anche se le prime due sono coltivate – fossero spuntate spontaneamente dalla terra e fossero il cibo condiviso da dei e uomini. In altre parole, riscoprendo la perduta forma conviviale, i Pitagorici speravano di preparare il ritorno dell'Età dell'oro. Come altre forme di vegetarianismo, anche quello pitagorico è un esempio di pratica ascetica, tendente a purificare e a trasformare la vita umana e, in un certo senso, ad annullare gli effetti della civiltà. Richiamando l'equivalenza dei termini *civilizzato* e *umano*, potremmo interpretare il vegetarianismo pitagorico come esempio di uno dei vari modi in cui i popoli di un mondo plasmato dalle idee e dai valori della vita agricola hanno espresso la loro vita e immaginato il modo di trascendere la nostra situazione, fin troppo umana.

BIBLIOGRAFIA

La più importante fonte di studio della vegetazione e del significato religioso dell'agricoltura è M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954), specialmente i capp. 8 e 9. I due capitoli includono anche ampie bibliografie. Altra fonte utilissima è J.G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, I-XII, London

1911-1915 (trad. it. *Il ramo d'oro. Studio della magia e della religione*, Torino 1990, 3ª ed.). Un valido studio sull'albero sacro si trova in E.O. James, *The Tree of Life. An Archaeological Study*, Leiden 1966; ma cfr. anche l'acuta analisi di G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen 1956 (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1960).

Sulle origini dell'agricoltura nel periodo neolitico, cfr. M. Eliade, *Histoire des croyances et des idée religieuses*, I-III, Paris 1976-1983 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I-III, Firenze 1979-1983). Per il culto preistorico delle dee della vegetazione, cfr. Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500 to 3500 B.C. Myths and Cult Images*, Berkeley 1982. Un altro studio importante sulla vita religiosa dei primi coltivatori è V. Lanternari, *La Grande Festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Milano 1959.

A.E. Jensen ha scritto ampiamente sui miti del tipo Hainuwele e su altri miti dell'origine dell'agricoltura. Cfr. *Mythos und Kult bei Natürvölker*, 1951, Wiesbaden 1960. Ileana Chirassi ha individuato temi del tipo Hainuwele nella mitologia greca. Il suo *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roma 1968, contiene una pregevole bibliografia.

PETER C. CHEMERY

VERGINE DIVINA. La dee vergini delle società patriarcali non emersero già adulte dalla testa di Zeus, come vien detto di Atena nell'*Inno omerico*: esse affondano piuttosto la loro origine nelle dee preistoriche del Paleolitico e del Neolitico. [Vedi *SIGNORA DEGLI ANIMALI*]. Le prime raffigurazioni di queste divinità, le cosiddette «Veneri del Paleolitico», risalenti ad oltre 10.000 anni a.C., rappresentano il misterioso potere creativo associato alla donna e alla natura. Nel Neolitico e nella prima età agricola (iniziata nel Vicino Oriente intorno al 9000 a.C.), le immagini di tali dee simboleggiano l'energia cosmica della nascita, crescita, morte e rigenerazione, da cui dipendono le coltivazioni e, di conseguenza, la vita nel suo complesso. Secondo l'archeologa Marija Gimbutas, le immagini di queste dee vennero progressivamente differenziandosi in due distinte funzioni: quella di apportatrice e datrice di ogni cosa e quella di incarnazione della rinascita e della rigenerazione. Si era così giunti all'elaborazione di due figure ben caratterizzate, quella della Madre e quella della Vergine. La prima figura rappresentava il potere che dà sostentamento, simboleggiato soprattutto dalla capacità di resistenza della terra, dalla sua base rocciosa che fa da sostegno alla vita; la seconda rappresentava invece tutto ciò che è collegato alle forze del rinnovamento e della rinascita, e si incarnava nei simboli degli animali e delle piante che si manifestano all'arrivo della primavera. Madre e Vergine, comunque, manifestano due aspetti, diversi ma pur sempre complementari, di un unico insieme, dal momento che vanno intese come i due aspetti del potere della natura, quello eterno e quello effimero. Per questo, secondo l'opinione della classicista Jane E. Harrison, esse «sono semplicemente la forma più antica e quella più giovane della stessa persona» (*Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1903, rist. London 1907, p. 274). Esse non hanno bisogno del maschio per completare o per giustificare il proprio potere.

A partire dal V e IV millennio, le pacifiche e sedentarie società agricole, di struttura matriarcale, della Vecchia Europa e del Vicino Oriente che veneravano questo tipo di divinità furono assalite da gruppi di guerrieri di discendenza patrilineare. Per questo nelle nuove società patriarcali, emerse intorno al 3.500 a.C. in Grecia e nel Vicino Oriente antico, nessuna di quelle antiche dee conservò il proprio potere. Nel mito sumerico, per esempio, Marduk ha stabilito il proprio potere soggiogando la dea primordiale Tiamat, così come nella mitologia greca Zeus ha cercato di domare Hera sposandola. «Con l'affermarsi delle società patriarcali – scrive ancora la Harrison – le divinità femminili sono ormai ridotte alla schiavitù domestica o a semplici strumenti di piacere» (*op. cit.*, p. 272).

In una società patriarcale e patrilineare, in effetti, era divenuto assolutamente necessario controllare la sessualità femminile, affinché l'uomo potesse essere certo della propria paternità sui figli (i quali, invece, nelle società matriarcali erano considerati discendenza legittima solo per via materna). Così fu stabilito che la donna dovesse rimanere vergine fino al matrimonio e che, anche in seguito, dovesse astenersi da qualsiasi relazione sessuale con uomini diversi dal marito. Da qui si è sviluppata la polarità tra «vergine» e «moglie», polarità espressa in greco dai termini contrapposti *gynē*, impiegato per designare sia la donna che la moglie e quindi usato per riferirsi alla donna sposata, e *parthenos*, cioè «fanciulla, vergine», usato per designare la ragazza nubile.

È stato dunque nell'ambito della città-stato patriarcale che si è sviluppato il concetto di dea vergine, riflesso della separazione e contrapposizione rispetto alla dea Madre: quest'ultima, infatti, è per definizione una moglie, mentre la prima è naturalmente la Vergine, la fanciulla non maritata. Va però detto che la dea vergine non è del tutto all'oscuro della sessualità: essa infatti può essere vergine solo nel senso di «non maritata», o addirittura nel senso che il matrimonio non è essenziale per delimitarne e definirne le prerogative e le caratteristiche. La complessa natura della vergine divina può ulteriormente spiegarsi col fatto che la donna non maritata costituisce una minaccia per l'ordine della società patriarcale, in quanto l'uomo non può avere un controllo sulla sua sessualità. Per questo la

parthenos si carica, in certi casi, dei connotati della selvatichezza e dell'indocilità. Il titolo di dea vergine viene così ad indicare, all'interno di un contesto di matrice patriarcale, sia la limitazione che l'indipendenza. Se infatti è vero che la dea vergine ha perduto certi connotati primordiali che le erano propri in quanto Madre, per altri versi essa, ben più della «moglie», rimane indipendente rispetto al matrimonio patriarcale e alla sottomissione che esso implica. Inoltre, in quanto vergine, ben le si adattano quelle caratteristiche di selvatichezza che risulterebbero inadeguate ad una moglie. Tale selvatichezza si manifesta in almeno tre forme: in relazione a luoghi non controllati dalla città e ad animali selvaggi e indomiti; come passione per lo spargimento di sangue, che trascina guerrieri e cacciatori lontano dalla città e dalla famiglia; come sessualità non soggiogata.

Secondo l'*Inno omerico ad Afrodite*, tre sono le dee su cui Afrodite non può imporre la sua autorità: le dee vergini Atena, Artemide ed Hestia.

Hestia. La dea aniconica del focolare, Hestia, rappresenta la casa e l'antico ambito femminile, quella sfera che anche nelle società patriarcali non è mai caduta sotto il pieno controllo dell'uomo. La verginità della dea incarna il primitivo vincolo matrilineare tra le donne; inoltre, poiché questa particolare divinità non è mai stata veramente antropomorfizzata, non è stato necessario provvederla di uno sposo.

Artemide. La dea della luna e dei luoghi selvaggi, Artemide, è nota come *Potnia thērōn* («Signora delle fiere») nell'*Iliade*, ma anche come «colei che uccide le fiere» negli *Inni omerici*. Essa è *parthenos*, cioè vergine, non sposata, ma è invocata anche come *Eleitheia* o *Locheia*, dea dei parti. Questi aspetti apparentemente contraddittori risultano invece comprensibili se si riconosce che Artemide è connessa con le dee della preistoria, che combinavano insieme gli aspetti del dare e del prendere la vita con quelli della rinascita e della rigenerazione. Artemide che dà, ma che insieme anche toglie la vita, era così la Madre-Cerva, secondo la leggenda che narrava come una cerva gravida fosse giunta a nuoto alla sua isola per partorire (Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe*, 1982, p. 198). Ma Artemide era anche la Madre-Orsa, come testimonia il tempio sull'Acropoli dedicato ad Artemide Brauronia e custodito da giovinette travestite da orse. Questa tradizione di Artemide-Orsa ha forse avuto origine in Arcadia.

In quanto divinità che «prende» la vita, Artemide era colei alla quale venivano invece sacrificati animali selvatici di ogni tipo, compresi orsi e cervi. Questo aspetto selvaggio del suo carattere risultava accettabile in una cultura patriarcale soltanto se si poneva bene in chiaro che non si trattava di una donna come le altre. Il suo aspetto di fanciulla trapassò così in quello di una vergine ed ella fu perciò raffigurata come una cacciatrice dai tratti mascolini, vestita di una tunica succinta, che uccideva gli animali selvatici con le sue frecce. Eppure rimaneva la dea venerata dalle donne, che evitava la compagnia degli uomini (ad eccezione di suo fratello Apollo) e che danzava al chiaro di luna nelle foreste insieme con le ninfe. La sua associazione con la luna esprime ancor meglio il suo legame con la donna, i cui cicli mestruali sono stati da sempre posti in relazione con le fasi lunari. Il carattere materno della dea riemerge invece nell'immagine di Artemide «levatrice», che, pur non generando in proprio, aiutava le donne e gli animali prossimi al parto.

Atena. Venerata nel suo tempio, il Partenone, Atena *Parthenos* costituisce una manifestazione ben diversa della dea vergine, in quanto è identificata con la città e con i suoi abitanti. La tradizione la voleva nata dalla testa di Zeus e nelle *Eumenidi* eschilee essa risulta alleata con il padre contro la madre in tutto, fuorché nell'accettazione del matrimonio, dal quale fortemente rifuggiva. Era nata in armi come un guerriero ed era di solito raffigurata con un elmo sul capo e munita di lancia e di scudo. Il suo epiteto *Polias* indicava che la città era la sua dimora, mentre altri epiteti, come *Promachos* o *Nikē*, la dicevano vittoriosa sui nemici. Atena evitava la compagnia delle donne e interveniva spesso, invece, in aiuto di eroi come Eracle, Ulisse, Teseo, Perseo ed Erittonio. La sua verginità costituiva un modo per affrontare alla pari con l'uomo attività tradizionalmente di pertinenza maschile, come ad esempio quella bellica. Non del tutto recise o oscurate sono comunque in questa dea le radici che la collegano alle divinità della preistoria: l'animale che tradizionalmente l'accompagnava (la civetta), il serpente che si celava dietro al suo scudo, l'ulivo che ella aveva fatto nascere sul colle del Partenone sono tutti elementi che mostrano le sue antiche origini ctonie. Atena aveva allevato in gran segreto Erittonio, che Gaia aveva generato dal seme sparso da Efesto nel tentativo di rapirla; ma anche i tratti bellicosi della dea possono riconnettersi all'antica funzione di protettrice della città. Inoltre ella era patrona non soltanto dell'attività propriamente maschile della guerra, ma anche di altre arti tipicamente femminili, come quella della ceramica, della tessitura, della cura dei malati con gli unguenti. Proprio l'arte della tessitura aveva un ruolo centrale in uno dei più celebri riti celebrati in onore della dea: la presentazione di una nuova tunica (*peplos*) destinata all'antico simulacro ligneo della divinità. In questa cerimonia le donne e le fanciulle avevano un ruolo predominante. Ancora oggi, nella moderna Atene, le corone nuziali,

che un tempo erano offerte alla vergine Atena, vengono deposte ai piedi della Vergine Maria, nella chiesa di Panaghia Kapnikarea.

Atena ed Artemide conservano ancora, dunque, alcuni tratti caratteristici delle antiche dee prepatriarcali, la Madre e la Vergine, ma risultano in realtà sminuite e distorte, rispetto alle figure originarie, per il fatto di essere state separate dal potere sessuale di quelle. Rispetto alla donna soggetta al matrimonio patriarcale, infatti, esse sono più indipendenti e più potenti, ma rispetto alle antiche dee esse sono più fredde. Atena ricorda, in modo discreto, che anche la città dipende dal potere della natura e della sessualità. Quando si verifica una scissione tra colei che dà la vita e colei che la prende, facilmente quest'ultima può mutare il suo aspetto in quello di una dea cacciatrice assetata di sangue o in quello di una guerriera che gode dello spargimento di sangue.

Hera e Afrodite. Benché siano entrambe divinità legate alla sessualità, spose e madri, vengono tuttavia ricordate spesso come dee vergini. Prima dell'introduzione in Grecia di Zeus, Hera risultava essere la dea indigena dell'isola di Samo, un tempo chiamata Parthenia, e di Argo; il suo tempio sull'Olimpo era addirittura più antico di quello di Zeus. In Arcadia era venerata nelle tre forme della bambina, della donna adulta e della vedova, i tre stadi della vita femminile che richiamano le tre stagioni della primavera, dell'estate e dell'inverno. La sua unione con Zeus, descritta per esempio nell'*Iliade*, costituiva un legame sacro che apportava fecondità alla terra. Un diverso mito riferisce che ogni anno Hera rinnovava la propria verginità bagnandosi in una fonte sacra di Nauplia, chiamata Canathus. Come spiega la Harrison, «la verginità era, per la sapienza degli antichi, non una grazia perduta, ma un bene che si rinnova continuamente» (*op. cit.*, p. 312). Tale atteggiamento riflette la concezione prepatriarcale secondo la quale tutti i momenti dell'esistenza della donna appartengono fondamentalmente a lei sola: sue sono la verginità e la sessualità, non sottoposte ad alcun controllo.

Espressione di una sessualità piena e gioiosa, Afrodite rimane vergine nel senso che la sua sessualità è senza limiti, è indomita. Secondo la mitologia olimpica, Afrodite è sposa di Efesto, ma non gli è sottomessa né fedele. Essa è madre di Eros (l'amore, il desiderio), ma ciò è soltanto un riflesso della sua attività sessuale. La sua nascita dal mare può essere interpretata come un bagno rituale in cui la sua verginità sempre si rinnova. Spesso volgarmente fraintesa come dea del piacere e della bellezza, Afrodite affonda invece chiaramente le sue radici nell'antica tradizione delle divinità del rinnovamento e della rigenerazione. Come scrive Mircea Eliade nella *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Afrodite rappresenta «una delle più profonde fonti dell'esperienza religiosa: la rivelazione della sessualità come trascendenza e mistero» (I, p. 309). Afrodite era una divinità insulare, entrata in Grecia attraverso i porti fenici di Citera e di Cipro. I suoi templi erano spesso costruiti su terre acquitrinose, oppure dove il mare trapassa nella terraferma o negli scogli, dove l'acqua s'innalza come nebbia verso la terra: i luoghi a lei consacrati sembrano perciò, come la sua attività sessuale, simboleggiare la trasformazione. Afrodite è anche connessa, per alcuni suoi caratteri, con le dee del rinnovamento e della rigenerazione del Vicino Oriente, Ishtar e Astarte. Come queste, infatti, era identificata con la stella del mattino e con quella della sera, che segnano il passaggio tra il giorno e la notte, e come queste era servita da sacerdotesse che prendevano parte a certi riti sessuali. La sua connessione con le antiche dee datrici di vita è resa evidente dalle tortore amorose che la scortano e dalla sua nascita dal mare. L'*Inno omerico ad Afrodite* descrive la dea seguita da lupi, leoni, orsi e leopardi, nei quali ella suscita l'impulso del desiderio.

Hera e Afrodite, dunque, come le dee del Vicino Oriente Inanna, Ishtar, Artemide di Efeso e Cibele, e diversamente da Atena e dall'Artemide greca, sono vergini nel senso di indipendenti rispetto al matrimonio patriarcale, non nel senso di asessuate. Per esse ben si attaglia l'espressione spesso citata di M. Esther Harding, tratta dalla sua opera sulla dea vergine *Women's Mysteries* (1955): «ella è assolutamente autonoma, non è semplicemente la controparte di un dio maschile» (p. 125). La verginità di Afrodite, di Hera e di altre dee impegnate in attività sessuali è l'espressione dell'idea prepatriarcale secondo cui la sessualità è una forza di trasformazione e non un modo di possedere o di essere posseduti. La sessualità è infatti un aspetto dell'eterno rinnovamento insito nel ciclo nascita-maturità-morte-rigenerazione, proprio della natura e dell'esistenza intera. Come il seme e la luna, che crescono fino alla pienezza e poi diminuiscono, così la dea ritorna al suo stato verginale, dal quale il ciclo riprende ancora una volta il suo percorso.

La Vergine Maria. Benché non sia una dea secondo una interpretazione teologica corretta, menzioniamo qui la Vergine Maria perché molti suoi devoti percepiscono di fatto la sua figura come equivalente a quella di una dea. Nel Vicino Oriente, in Europa e in America Latina le chiese dedicate alla Vergine sono state in genere costruite in luoghi precedentemente consacrati a divinità femminili. Pur non essendo affatto preminente la sua presenza nel Nuovo Testamento, Maria diventa alla fine la figura che fa convergere su di sé

ogni rappresentazione relativa alla femminilità del divino. Per i Greci Maria è *Panaghia*, cioè «Santissima». Nel *Vangelo di Matteo* (1,23) è ricordata la profezia di Isaia che recita: «ecco, la Vergine concepirà e genererà un figlio», riferita naturalmente alla nascita di Cristo. Il termine ebraico *'almanah*, contenuto nel testo originale di questa profezia, vale semplicemente «giovane donna» e non implica alcuna connessione necessaria con la verginità; tuttavia la traduzione greca della Bibbia e il *Vangelo di Matteo* rendono entrambi il termine con il greco *parthenos*. E per eliminare ogni eventuale ambiguità, il testo di Matteo precisa (1,25), riferendosi a Giuseppe, che «senza che egli la conoscesse – verbo che nella Bibbia, come è noto, allude eufemisticamente al rapporto sessuale – ella diede alla luce un figlio...». Le contraddizioni insite nella concezione originaria delle vergini divine patriarcali sono state elevate a paradosso teologico nel momento in cui si è affermato che Maria è sempre vergine, prima, durante e dopo la nascita di Gesù. Nella figura di Maria, dunque, sono stati riproposti e sintetizzati gli aspetti della Madre e della Vergine, che in epoca patriarcale erano invece nettamente separati; ciò che però non è stato recuperato è il potere tradizionalmente attribuito all'antica dea. Come è accaduto per Artemide e per Atena, Maria è stata infatti separata dalla sessualità, che è la fonte principale del potere della dea.

La teologia cristiana, come è noto, riconosce come divinità il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ma non Maria. Solo con una certa riluttanza, al Concilio di Efeso del 431 (tenutosi in uno dei più antichi luoghi di culto di Artemide), la Chiesa consentì che Maria fosse chiamata *Theotokos* («colei che porta Dio»), purché fosse ben chiaro che ella non era Dio. Benché molti cristiani abbiano continuato a venerare Maria come una divinità, raramente è stato posto il problema del timore patriarcale nei confronti della sessualità femminile (e, in ultima analisi, della sessualità nel suo complesso), timore che è implicito nell'appellativo di Maria sempre vergine. Fino a quando la verginità di Maria non sarà riconosciuta nel suo valore originario, nel suo potere di rinascita e rinnovamento, anch'ella, come Atena ed Artemide, rimarrà, dunque, un'immagine divina parziale e incompiuta. [Vedi *VERGINITÀ*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

L'opera di Jane E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1903, London 1907, è una fonte indispensabile per la conoscenza delle dee greche e delle loro origini prepatriarcali. Utili informazioni, anche se in forma più condensata, nello studio, della medesima autrice, *Mythology*, 1924, New York 1963. Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 B.C.*, Berkeley 1982 (ed. riveduta di uno studio del 1974: *The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000-3500 B.C.*), costituisce la migliore trattazione sulle dee preistoriche e sulla loro sopravvivenza nella religione greca. L.S. Farnell, *The Cults of the Greek States*, I-V, Oxford 1896-1909, contiene moltissime informazioni sui culti delle città elleniche, anche se l'evidente preferenza dello studioso per le divinità di tipo razionale lo spinge a ridurre eccessivamente lo spazio dedicato alle origini delle divinità femminili. Un'analisi in chiave femminista delle fonti greche ed ellenistiche è Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, New York 1975 (trad. it. *Donne in Atene e Roma*, Torino 1978). Ricco materiale comparativo in Averil Cameron e Amélie Kuhrt (curr.), *Images of Women in Antiquity*, London 1983: in questo volume si raccomanda, sulla *parthenos* come presenza indomita e minacciosa per l'ordine patriarcale, Helen King, *Bound to Bleed. Artemis and Greek Women*. Sul valore degli antichi simbolismi, cfr. Christine Downing, *The Goddess*, New York 1981; e Mary Esther Harding, *Women's Mysteries. Ancient and Modern*, 1935, New York 1955 (trad. it. *I misteri della donna*, Roma 1987). Anche le migliori edizioni degli *Inni omerici* contengono molte e preziose informazioni mitologiche. M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, Paris 1975-1983 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I-III, Firenze 1979-1983), fornisce un ampio inquadramento storico. Utili anche E.O. James, *The Cult of the Mother Goddess*, New York 1959; e C. Olson (cur.), *The Book of the Goddess*, New York 1983. Ricco materiale sulla Vergine Maria e sulla sua condizione di unicità rispetto a tutte le altre donne in Marina Warner, *Alone of All Her Sex*, New York 1976 (trad. it. *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo 1980).

CAROL P. CHRIST

INDICE DELLE VOCI DAL VOLUME 1 AL VOLUME 5

Ricordiamo che i primi cinque volumi formano un tutt'uno tematico, correlato ma autonomo rispetto agli altri volumi che si interessano di specifiche tradizioni religiose o di determinate regioni.
Il numero in corrispondenza di ogni voce indica il volume in cui essa è contenuta.

Nel volume 5 compaiono inoltre le voci relative ai seguenti filosofi, pensatori e studiosi:

J.J. Bachofen, Ruth Benedict, N. Berdiaev, H. Bergson, C.J. Bleeker, M. Blondel, Fr. Boas, S.G.F. Brandon, A. Brelich, H. Breuil, M. Buber, E. Burnouf, E. Cassirer, P.D. Chantepie de la Saussaye, C. Clemen, R.H. Codrington, A. Comte, A. Coomaraswami, H. Corbin, G.F. Creuzer, Fr. Cumont, A. Dieterich, W. Dilthey, G. Dumézil, E. Durkheim, A. Einstein, M. Eliade, E.E. Evans-Pritchard, L. Feuerbach, J.G. Fichte, H. Frankfort, J.G. Frazer, S. Freud, L. Frobenius, N.D. Fustel de Coulanges, A. van Gennep, E. Gilson, H. von Glasenapp, E. Goblet d'Alviella, E.R. Goodenought, Fr. Graebner, M. Granet, R. Guénon, Ad. von Harnack, Jane E. Harrison. J. Hastings, G.W.F. Hegel, M. Heidegger, Fr. Heiler, J.G. Herder, A.J. Heschel, A.W. Howitt, H. Hubert, D. Hume, Ed. Husserl, E.O. James, W. James, K. Jasper, M. Jastrow, Ad.E. Jensen, F.B. Jevons, C.G. Jung, I. Kant, K. Kerényi, S. Kierkegaard, H. Kraemer, A. Lang, L. de La Vallée Poussin, M. Leenhardt, G. van der Leeuw, Ed. Lehmann, G.W. Leibniz, G.E. Lessing, J.H. Leuba, S. Lévi, L. Lévy-Bruhl, Chr.A. Lobeck, J. Locke, A. Loisy, R.H. Lowie, B. Malinowski, W. Mannhardt, R.R. Marett, J. Maritain, K. Marx, H. Maspero, L. Massignon, M. Mauss, G.F. Moore, Fr. Max Müller, K.O. Müller, E. Neumann, M.P. Nilsson, A.D. Nock, H.S. Nyberg, R. Otto, W.F. Otto, R. Pettazzoni, H. Pinard de la Boullaye, K.T. Preuss, J. Przyluski, A.R. Radcliffe-Brown, P. Radin, S. Reinach, E. Renan, L. Renou, E. Rohde, J.J. Rousseau, M. Scheler, Fr. Schelling, Fr. Schlegel, Fr. Schleiermacher, W. Schmidt, G. Scholem, W.R. Smith, N. Söderblom, H. Spencer, B. Spinoza, E.D. Starbuck, G. Tucci, V. Turner, E.B. Tylor, H. Usener, J. de Vries, J. Wach, M. Weber, Simone Weil, J. Wellhausen, St. Wikander, G. Wissowa, W. Wundt, R.C. Zaehner, H. Zimmer.